

per la storia
del pensiero
giuridico
moderno

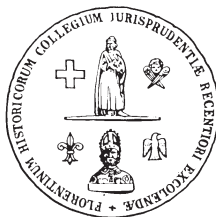
97

RODRIGO MÍGUEZ NÚÑEZ

TERRA DI SCONTRI

*ALTERAZIONI E RIVENDICAZIONI
DEL DIRITTO ALLA TERRA
NELLE ANDE CENTRALI*

UNIVERSITA' DI FIRENZE
FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA



CENTRO DI STUDI
PER LA STORIA DEL PENSIERO
GIURIDICO MODERNO

BIBLIOTECA

fondata nel 1973 da PAOLO GROSSI
diretta da BERNARDO SORDI

La sede del Centro di Studi è in FIRENZE
(50129) - piazza Indipendenza, 9

www.centropgm.unifi.it

VOLUME NOVANTASETTESIMO

RODRIGO MÍGUEZ NÚÑEZ

TERRA DI SCONTRI

*Alterazioni e rivendicazioni del diritto alla terra
nelle Ande centrali*



GIUFFRÈ EDITORE

ISBN 88-14-18045-8

Questa pubblicazione è stata finanziata dal programma di formazione
in “Storia, Sociologia, Antropologia e Filosofia delle culture
giuridiche europee” nell’ambito del Marie Curie Early Stage Training
della CE, Contratto Mest-Ct- 2005-021145

© Copyright Dott. A. Giuffrè Editore, S.p.A. Milano - 2013

La traduzione, l’adattamento totale o parziale, la riproduzione con qualsiasi
mezzo (compresi i microfilm, i film, le fotocopie), nonché la memorizzazione
elettronica, sono riservati per tutti i Paesi.

Tipografia «MORI & C. S.p.A.» - 21100 Varese - Via F. Guicciardini 66

Ad Antonella

PRESENTAZIONE

È per me un piacere scrivere qualche riga di presentazione di questa bella monografia di Rodrigo Míguez, studioso cileno che conobbi in Perù ormai parecchi anni orsono quando, giovanissimo, venne ad ascoltare una mia conferenza sul Codice Civile peruviano presso una locale Università. Rodrigo Míguez voleva studiare in Italia e in quell'occasione lo incoraggiai a partecipare a un dottorato di ricerca in diritto civile che all'epoca coordinavo a Torino. Il rapporto scientifico con lui si è mantenuto a distanza in anni in cui il nostro, in qualche modo "adottato" dalla scuola fiorentina, viaggiava molto fra Firenze, Parigi e Londra portando avanti un percorso di studi storici, comparatistici e interdisciplinari, di cui questo volume è il frutto più maturo. Il giovane Míguez, infatti, allievo del raffinatissimo civilista cileno Daniel Peñailillo, intendeva dedicare, come il maestro, le proprie energie allo studio dei beni e delle forme giuridiche di appartenenza. Egli, soprattutto, voleva farlo al fine di sottoporre a critica quel modello proprietario individualistico che, pur caratterizzando la dogmatica giuridica su cui si era formato, non lo convinceva appieno proprio perché egli lo sentiva lontano dalla realtà del proprio paese. Per me quindi fu del tutto naturale il suggerirgli di bussare all'uscio di Paolo Grossi, anche memore dell'indelebile impatto formativo che lo studio dell' "altro modo di possedere" aveva avuto su di me quando, a mia volta giovane giurista, lo avevo studiato a fondo in vista del mio primo corso sulla proprietà privata tenuto all' Università di Trento nel lontano 1985.

Gli anni drammatici immediatamente a cavallo fra il secolo scorso e il nostro, avevano stimolato, oltre a varie forme di ristrutturazione di modelli proprietari astratti, individualistici ed efficientistici, promossi dal modello di sviluppo neoliberale trionfante, anche non pochi importanti fenomeni di "resistenza latina". In particolare nel diritto civile era stata la Bolivia a offrire i primi

contributi per una ristrutturazione culturale profonda dei rapporti fra l'individuo e la terra, mentre era l'Equador a inaugurare una stagione di pieno riconoscimento, anche costituzionale, della natura come portatrice di diritti propri, non mediati dal paradigma antropocentrico dominante la modernità. Nel diritto comparato il mondo latino-americano stava finalmente rivendicando una propria identità "sistemologica", scrollandosi di dosso la pesante eredità eurocentrica che lo voleva mera epifania della tradizione romanistica. Con l'inizio del nuovo secolo, e ancor più significativamente dopo la grande crisi del 2007, la "periferia" soprattutto latino-americana, offriva modelli giuridici e qualche speranza politica per un diverso modello di convivenza civile meno mercatistico ed individualizzante.

Anche in Italia la riflessione civilistica sulle forme giuridiche di appartenenze cominciava a intrecciarsi con quella più generale sui rapporti fra pubblico e privato e in questo quadro la nozione dei beni comuni, grazie all'impulso ricevuto dalla "commissione Rodotà", cominciava a fornire indicazioni preziose per un ripensamento profondo di categorie, anche costituzionali, rese obsolete dalla globalizzazione economica. È in questo contesto che il contributo di Míguez vede la luce. Si tratta di un ambiente culturale, quello italiano, che si colloca all'avanguardia in questi sviluppi (di beni comuni cominciano a parlare anche le nostre Corti) e che proprio per questo ha più che mai bisogno di modelli di riferimento testati dalla storia. Naturalmente, i materiali utili alla riflessione devono essere culturalmente provveduti ed è questo, mi pare, il principale merito della monografia di Míguez. L'Autore applica un consapevole metodo archeologico, seguendo i successivi strati storici che l'imposizione di modelli occidentali ha lasciato sedimentare nell'area di riferimento. Naturalmente, egli non si accontenta di seguire il diritto formale ma va a cercare la giuridicità nel mondo dei fatti (importanti sono le sue precisazioni terminologiche in apertura) facendo tesoro della letteratura antropologica ed economica con cui si è familiarizzato. Ciò che Míguez trova e ben descrive non è soltanto un diverso diritto fondiario ma un intero immaginario giuridico, una cosmologia giuridica, che fin dalle sue antichissime radici pre-colombiane, si relaziona ecologicamente con un territorio "estremo", rispettandone i tratti profondi e traendone vita. La stessa divisione fra terra e lavoro è priva di senso in questo mondo di

“commoning” andino, così fortemente fondato su una filosofia dell’essere (dello status si potrebbe dire) e della relazione e non certo sulla figura possessiva e materialista dell’ individuo borghese abbinato, che solitario in quel mondo, non potrebbe che soccombere alla forza degli elementi. Il principale fra gli “scontri” che Míguez indaga nel suo divenire storico, si colloca nel quadro di relazioni di potere in cui il diritto borghese, sempre dalla parte del più forte, trova comunque resistenze istituzionali dal sotto in su da parte di un diritto vivo ed ecologico, capace di mantenere la vita e al contempo trasformare la modellistica giuridica importata lo e non soltanto di esserne trasformato.

A ben vedere, si tratta di uno scontro che si riproduce oggi su scala globale, quello fra le istituzioni “estrattive” volte alla massimizzazione del profitto “qui e adesso”, fondate su una filosofia dell’accumulo proprietario, della rendita fondiaria, e dell’ individualismo possessivo e istituzioni “generative”, che propongono una visione di lungo periodo e sostengono un equilibrio ecologico fortemente contestualizzato. Dove si pone la proprietà borghese in questo scontro? Dove quella sociale “funzionalizzata”? È possibile darle forma “generativa” e interromperne la deriva sempre maggiormente “estrattiva” che è seguita alla sua de-materializzazione e alla sua globalizzazione? Si tratta a ben vedere della grande sfida istituzionale avviata dalla riflessione sui beni comuni, una sfida che pone in discussione la stessa legittimità del binomio proprietà privata-sovranià pubblica che, a partire dalla modernità, in un drammatico processo di accumulazione e di recinzione non originaria ma continuativa, ha stritolato l’ “altro modo” non solo di possedere ma di immaginare la giuridicità.

I materiali che Míguez ci propone, provenienti da aree geografiche in cui la statualità si è mossa storicamente come un elefante nella cristalleria, sono prezioso carburante per una ricerca lunga ma assolutamente necessaria di nuovi rapporti giuridici fra l’uomo e il suo ambiente.

Berkeley, Ca. 12 ottobre, 2012, Ugo Mattei

CHIARIMENTI PRELIMINARI

Per oltre mezzo millennio le terre alte delle Ande centrali sono state oggetto di politiche statali riguardanti l'assetto fondiario e i rapporti agrari. I temi delle comunità indigene, delle forme di appropriazione tradizionali e delle specificità culturali di questi luoghi sono stati al centro dell'interesse degli studiosi, costituendo, al contempo, una sfida continua per i governi in carica. In questo quadro, il presente studio mira a contribuire alla conoscenza interdisciplinare dei più significativi « scontri » tra la cultura giuridica occidentale e quella tradizionale andina in relazione al rapporto tra l'uomo e la terra.

In breve, si tenterà di rispondere a due semplici domande: ci sono state nei paesi andini forme alternative di appropriazione fondiaria che si sono contrapposte al modello veicolato dall'azione statale dopo l'arrivo degli europei? E, data una risposta positiva alla domanda, qual è stato l'effetto del trapianto dell'individualismo proprietario nella regione?

È noto che domande analoghe sono ormai divenute classiche in rapporto allo scenario europeo. La mia curiosità sull'argomento è nata proprio in seguito alla lettura delle opere della civilistica del diciannovesimo secolo sul Codice civile che incontravo durante i miei studi di giurisprudenza. Mi pareva impossibile che queste opere non gettassero alcuna luce su questioni del genere. Come spiegare questo silenzio? Ho poi appreso che interrogativi analoghi in Europa avevano alimentato un'ampia riflessione critica, di grande vitalità, che ha rivoluzionato l'approccio al tema, a partire dal capolavoro di Paolo Grossi, intitolato *Un altro modo di possedere* (1).

Sullo sfondo andino, l'interrogativo basilare da cui è nata questa

(1) P. GROSSI, *Un altro modo di possedere. L'emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica postunitaria*, Giuffrè, Milano, 1977.

ricerca si carica, tuttavia, un'urgenza e uno spessore che in Europa possono essere soltanto intuiti. Si tratta, infatti, di vicende relative al possesso fondiario ancora in atto, in cui sono coinvolti vari milioni di persone e che il giurista faticherà molto a comprendere senza l'aiuto di altre discipline.

La storia dei conflitti tra l'ideologia europea in materia di proprietà che trova espressione nei codici civili e la cultura originaria delle Ande si presenta, dunque, come la tematica principale di questo studio. La bibliografia sull'argomento è piuttosto ricca di ricerche monografiche; sono rare, invece, le opere che integrino tra loro i diversi approcci con cui è viceversa necessario esaminare la vicenda del rapporto tra l'uomo la terra. Si è quindi voluto analizzare l'apporto dei diversi settori di ricerca che si sono occupati del tema, con lo scopo di coordinarne i risultati, di colmare i vuoti lasciati da ciascun approccio, di approfondire alcuni temi poco indagati e soprattutto di convogliare i più noti contributi delle diverse scienze verso la comprensione delle regole tradizionali in materia di assetto fondiario andino.

Il tentativo svolto nelle pagine seguenti è debitore degli studi storici — un debito dichiarato in ogni pagina di questo lavoro — ma è anche volto ad arricchire l'interpretazione dei fatti proposta dalla penna degli storici, degli economisti, degli antropologi e degli etnostorici. Mettere a frutto le intersezioni tra queste varie discipline risulta fondamentale per comprendere pienamente il fenomeno del trapianto normativo e le dinamiche che ha innescato localmente, nonché per riequilibrare il rapporto tra conoscenze e pratiche sociali (2). Lo sforzo, di conseguenza, è diretto a illustrare criticamente, attraverso gli apporti delle diverse esperienze scientifiche, una serie di dottrine che da un lato hanno «alterato» il sistema originario di accesso alla terra delle società alto-andine, e dall'altro lo hanno «rivendicato» nei suoi tratti salienti. Tali dottrine non operano nel vuoto: rispecchiano la concretezza dei rapporti sociali e politici del loro tempo, in virtù della mobilitazione delle forze sociali che costruiscono, in ogni epoca, il diritto. Il diritto, inteso come strumento di dominazione, e la risposta al suo utilizzo in ogni

(2) Cfr. B. S. SANTOS, *Um conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências*, Editora Cortez, São Paulo, 2004.

contesto storico giocano, perciò, un ruolo fondamentale nel nostro lavoro.

Avvertiamo il lettore che la ricostruzione storica di seguito proposta non giunge a presentare un itinerario critico completo e lineare della vicenda agraria nelle Ande centrali. Si sono voluti cogliere i nessi evidenti tra le diverse dottrine imposte dallo Stato nelle Ande, dalle quali sorgono rapporti di continuità e discontinuità; incontri, ma soprattutto scontri tra i diversi attori insediati nelle Ande. In quest'ordine di idee, l'ambizione non è stata quella di giungere a una ricostruzione di tutte le tematiche riguardanti il mondo andino che avrebbero potuto illuminare ulteriormente lo studio dell'argomento. Importanti temi come la religione, i rapporti di genere nella vita delle comunità, l'analisi approfondita del formante giurisprudenziale rispetto al diritto di fonte statale, lo scenario del diritto internazionale e la situazione attuale della zona studiata ricevono risposte puramente ipotetiche o sono appena accennate.

Da una prospettiva epistemologica, il libro nasce dalla critica al sistema fondiario occidentale trapiantato nella zona andina. Noti e classici studi hanno insistito sulla continuità tra i sistemi giuridici latinoamericani e quelli europei in tutte le aree del diritto privato di radice romanistica. Il tentativo proposto è invece indirizzato a sottolinearne le differenze, con lo scopo di rivendicare l'identità culturale del diritto originario e vivo della regione oggetto di studio.

Per facilitare la lettura dell'opera, conviene riepilgarne qui i passaggi principali.

Il libro esplora quella che, nel vocabolario della dottrina giuridica occidentale, rappresenta la « proprietà » fondiaria rurale ma che, per le ragioni sviluppate nel capitolo introduttivo, è stata denominata diversamente con un vocabolario riferito all'appropriazione, al possesso, ai rapporti fondiari, ai diritti alla terra, ecc. in modo tale da non pregiudicare immediatamente l'analisi dei rapporti in atto sul terreno. Tuttavia, tale tecnica discorsiva non può lottare contro la penetrazione, a ragione di fenomeni storici complessi, dell'utilizzo del termine « proprietà » nel linguaggio delle testimonianze scritte, degli stessi indigeni e dei testi legislativi della zona. Si farà dunque riferimento alla proprietà ove si analizzino istituzioni giuridiche o dichiarazioni che l'adoperino.

Per quanto riguarda l'area geografica coperta, il nostro studio si occupa delle Ande centrali. Questa zona si estende dalla linea dell'Equatore fino ai 20° di latitudine a sud rispetto a essa e include l'area più vasta (all'incirca di 900 km) della Cordigliera nella sua estensione ovest-est. All'interno di quest'area, si è esaminata una zona geografica più ristretta, limitando l'analisi del sistema fondiario alle popolazioni, organizzate secondo i modelli tradizionali, che si trovano grosso modo al di sopra dei 2.500 m. tra i paralleli 12°-20° latitudine sud e i meridiani 75°-64° longitudine ovest. La zona di riferimento, in breve, comprende una parte dell'altopiano andino (*puna*), area geografica con un'altitudine media di 3.666 m. che si estende a nord del Cile, nel nordovest argentino, ma soprattutto nelle zone meridionali del Perù e occidentali della Bolivia, aree queste ultime che costituiscono l'oggetto principale del nostro studio.

In America Latina diciassette milioni di persone vivono tra i 2.500-3.500 m. di altitudine. Oltre sette milioni popolano territori che si trovano a circa 4.000 m. di altezza. Di essi, due milioni abitano l'altopiano boliviano (senza tenere conto della popolazione urbana), mentre un milione e mezzo risiede nelle valli interandine in alture sopra i 2.500 m. (3). L'altopiano boliviano occupa solo il 28% della superficie totale del paese, ma comprende il 46% della popolazione rurale nazionale. Nelle alture vicine ai 4.000 m. la popolazione ricava il proprio sostentamento dalla pastorizia e dalle coltivazioni locali resistenti alle gelate e alla siccità. In Perù le più di 6.000 comunità indigene (ovvero contadine, secondo la legislazione odierna) riconosciute legalmente dallo Stato comprendono all'incirca tre milioni di persone e rappresentano il 40% della popolazione rurale complessiva. Tale popolazione si trova in possesso di una porzione del 40% del territorio nazionale, costituito per la maggior parte da pascoli naturali ad alta quota (4).

Su queste terre vivono, fin dall'età precolombiana, le popola-

(3) M. URIOSTE-R. BARRAGÁN-G. COLQUE, *Los nietos de la reforma agraria: tierra y comunidad en el altiplano de Bolivia*, Fundación Tierra, La Paz, 2007, p. xiii, in base ai dati della FAO 2002.

(4) GRUPO ALLPA, *Las comunidades campesinas. Retos para el próximo gobierno 2006-2011*, Grupo Allpa, Lima, 2006, pp. 1-4.

zioni *quechua* meridionali e *aymara*. Tali gruppi sono entrambi discendenti dalle culture preispaniche Colla e Inca. La popolazione *aymara* occupa le terre dell'altopiano nord (localizzate soprattutto nel bacino e sulla piana del lago Titicaca). I *quechuas*, invece, possiedono estensioni di territorio nella regione sud dell'altopiano e nelle zone di altezza inferiore, note come valli interandine.

Il nostro interesse per la zona deriva dal fatto che in essa si trovano insediati, dai tempi precolombiani, i cosiddetti *ayllus*, vale a dire le comunità indigene, costituite da gruppi di famiglie allargate (5). Esse provvedono al controllo e all'uso delle risorse naturali secondo le regole tradizionali che saranno illustrate nella prima parte del libro. La caratteristica di queste forme di organizzazione è rappresentata dalla loro articolazione, ma anche dalla loro diversità: fattori geografici, storici, di identità culturale e di diverso livello di integrazione nel mercato, differenziano tra loro le popolazioni insediate su questi territori. Tuttavia, tale diversità deve essere intesa come la deviazione locale da un modello generale, comune ai popoli andini qui studiati (6). In questa panoramica, i vocaboli Ande, andino, alto-andino saranno utilizzati come sinonimi per riferirsi alla cultura e all'organizzazione tradizionale delle popolazioni *aymara* e *quechua*. Per contrasto, frequentemente utilizzeremo il termine « occidentale » per denotare ogni espressione culturale aliena alla tradizione originaria andina (7).

Il lavoro si compone di un primo capitolo introduttivo e di due

(5) Le comunità dell'altopiano sono chiamate « indigene », « contadine » o « originarie ». L'aggettivo individua identità comunitarie diverse. Così, l'aggettivo « contadine » viene a identificare l'attività produttiva della comunità, mentre i termini « originarie » o « indigene » si riferiscono piuttosto alla sua appartenenza etnica. In Bolivia (e in parte in Perù), l'espressione « comunità indigena » è utilizzata principalmente in relazione ai popoli autoctoni delle pianure. Il termine « originarie » è più recente e viene utilizzando, soprattutto in Bolivia, per far riferimento alle popolazioni indigene delle terre alte. Cfr. G. DAMONT, *Construyendo territorios. Narrativas territoriales aymaras contemporáneas*, GRADE-CLACSO, Lima, 2011, p. 21. In quest'opera utilizzeremo l'aggettivo « indigene » per denominare, indistintamente, le comunità tradizionali dell'altopiano boliviano e peruviano.

(6) J. GOLTE, *Los problemas con las comunidades*, in *Debate Agrario*, 14, 1992, p. 18.

(7) Il chiarimento terminologico lascia impregiudicata la questione circa la collocazione dei paesi latino-americani all'interno del mondo occidentale; cfr. M. CARMAGNANI, *L'altro Occidente. L'America latina dall'invasione europea al nuovo millennio*, Einaudi,

parti divise ulteriormente in capitoli e sezioni. Le note introduttive intendono proporre un rivalutazione della terminologia per meglio definire il rapporto tra l'uomo e la terra nelle Ande, prendendo spunto da una serie di accenni critici sull'importazione e l'applicazione storica del concetto di « proprietà »⁽⁸⁾ La prima parte è destinata a spiegare, sulla base dei bilanci etnografici contemporanei sugli studi delle comunità, le regole del sistema fondiario andino tradizionale e le alterazioni che ha subito in due epoche cruciali caratterizzate dallo scontro tra i modelli di appropriazione venuti in contatto: il primo periodo coloniale e l'epoca dell'indipendenza repubblicana. La seconda parte, invece, è dedicata a una serie di voci che hanno rivendicato, a partire dai primi anni del Novecento, il sistema fondiario tradizionale nelle Ande. L'exkursus sugli apporti antropologici e sulle teorie economiche più rilevanti circa la logica delle forme di possesso, arricchisce una panoramica multidisciplinare che si completa, infine, con l'esame dei riconoscimenti legislativi contenuti nei testi peruviani e boliviani del secolo scorso, e dell'inizio di questo secolo.

Nel corso del mio studio e della stesura del libro ho contratto molti debiti di gratitudine nei confronti di coloro che mi hanno offerto occasioni di confronto, di riflessione e di apprendimento.

Questo lavoro non avrebbe potuto vedere la luce senza il generoso sostegno del progetto lanciato da Yan Thomas, già direttore del *Centre d'étude des normes juridiques* de l'EHESS, tristemente scomparso prima di poter vedere tutti i frutti del suo fecondo pensiero. La sua creazione, il Dottorato in Culture Giuridiche Europee, finanziato dalle Marie Curie Actions della Commissione Europea nell'ambito del programma Early Stage Research Training (VI programma quadro) mi ha permesso di lavorare con il sostegno di alcune tra le più accreditate istituzioni scientifiche europee. I professori Emanuele Conte, Paolo Napoli, Marie-Angèle Hermitte e Rainer Kiesow, che hanno portato avanti con entusiasmo il progetto

Torino, 2003; A. ROUQUIE, *Amérique Latine: introduction a l'Extrême-Occident*, Seuil, Paris, 1987.

⁽⁸⁾ Una versione preliminare del capitolo introduttivo è stata pubblicata nella *Riv. dir. civ.*, 3, 2010, pp. 425-445 e nella *Rev. int. dr. comp.*, 4, 2010, pp. 981-1006.

dopo la sua improvvisa scomparsa, sono stati punti di riferimento costante per il mio lavoro. Sono particolarmente grato alla professoressa Marie-Angèle Hermitte, che mi ha fornito preziosa assistenza nel susseguirsi dei delicati passaggi del lavoro. Desidero, inoltre, esprimere la mia gratitudine nei confronti del professor Ugo Mattei che ha sottolineato l'esigenza di un lavoro di taglio critico, e che ha manifestato nei miei confronti con calore la fiducia necessaria a sostenere il mio progetto.

Nel corso della mia ricerca ho avuto la fortuna di essere ospitato a Firenze, presso l'Istituto Italiano di Scienze Umane (SUM), e di potere approfondire la ricerca nel Centro di Studi per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno dove, fin dal primo giorno della mia presenza, il professor Paolo Grossi mi ha dedicato tempo preziosissimo in momenti cruciali per lo svolgimento del lavoro. Il contatto con la scuola storica fiorentina nel suo insieme mi ha arricchito e ha trasformato il mio modo di intendere la ricerca storica. Un particolare ringraziamento va al professor Bernardo Sordi, direttore del Centro, che mi ha accolto a Firenze come se ci conoscessimo da anni.

Buona parte del lavoro di ricerca e di stesura si è svolto a Torino. Nell'Università di Torino ho beneficiato del prezioso e continuo stimolo alla riflessione teorica sull'« altro » condotta dal professor Rodolfo Sacco, il cui insegnamento e approccio critico al diritto sono stati determinanti per l'ideazione di questo libro. La lezione impartita dal suo « Antropologia giuridica. Contributo a una macrostoria del diritto » (Il Mulino, Bologna, 2007) mi ha aperto nuovi orizzonti di ricerca e mi ha offerto la chiave necessaria per comprendere come il diritto moderno non sia meno « selvaggio » del diritto autoctono, cresciuto sul terreno per effetto di prassi che già si confrontavano con strutture statali di primaria importanza in epoca precolombiana.

Tra gli studiosi torinesi la mia più profonda riconoscenza va al professor Michele Graziadei per l'infaticabile aiuto nell'affrontare, con la sua consueta sagacia e finezza, i numerosi problemi teorici incontrati durante la stesura di questo lavoro.

Il mio soggiorno a Torino per tutto il tempo necessario alla preparazione di questo lavoro è stato possibile grazie al sostegno dell'International University College, al Progetto Lagrange della

Fondazione CRT, con il coordinamento scientifico della Fondazione ISI, e all'Istituto subalpino per l'analisi e l'insegnamento del diritto delle attività transnazionali (ISAIDAT). Colgo l'occasione per esprimere a ognuno di questi enti il mio ringraziamento più sentito.

Sono, inoltre, assai grato alla Fondazione Luigi Einaudi per avermi consentito di utilizzare le sue ricche risorse bibliografiche, specialmente il Fondo Ruggiero Romano.

Un grazie anche al professor Thomas Duve, direttore del Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte di Francoforte, che mi ha offerto l'importante opportunità di presentare e di discutere alcune tra le nozioni storiche illustrate in questo libro nel contesto del seminario sulla storia giuridica extraeuropea organizzato presso la stessa istituzione di ricerca.

Fin qui i ringraziamenti riguardano il mio percorso nel settore del diritto, a contatto con studiosi europei. Ma un debito di gratitudine altrettanto grande è stato contratto nei confronti del mio maestro cileno il professor Daniel Peñailillo Arévalo, che mi è stato di grande esempio come studioso, nonché verso gli antropologi che mi hanno aperto nuovi orizzonti nel campo della ricerca. Ringrazio, in particolare, Tristan Platt dell'Università di St. Andrews e Gilles Rivière dell'EHESS. Ricordo con vivo rimpianto Olivia Harris del Dipartimento di Antropologia Sociale della London School of Economics and Political Science che mi introdusse agli studi antropologici andini. Un ringraziamento speciale al carissimo amico e collega Luca Pes, giurista sensibile alle questioni di antropologia, che ha letto e discusso molti parti del lavoro, nonché al caro Giuseppe Mastruzzo che, nelle vesti di direttore scientifico dell'International University College di Torino, ha revisionato importanti passaggi relativi all'aspetto storico ed economico del presente lavoro.

Quando ho concluso la prima stesura del libro, alcuni colleghi e amici hanno avuto la pazienza di leggerlo e di darmi preziosi suggerimenti per migliorarlo. Un vivissimo ringraziamento va dunque ai professori Elisabetta Grande dell'Università del Piemonte Orientale, a Leonardo Lenti e a Raffaele Caterina dell'ateneo torinese per l'acuta lettura di parti rilevanti di questo volume. Il ringraziamento si estende ai professori Bartolomé Clavero dell'Università di Siviglia, ad Jorge Armando Guevara Gil e Carlos Ramos

Núñez della Pontificia Universidad Católica del Perú per i rilievi critici e i suggerimenti relativi alla cultura giuridica non prettamente latinoamericana.

Molti altri amici hanno letto parti del testo, e mi hanno aiutato a renderlo più leggibile. A loro sono profondamente grato. Pertanto, rischiando molte omissioni, il mio grazie va a Giulia Pes, Federica Corsi e Cristina Poncibò. Tra i miei colleghi del Dottorato in Culture Giuridiche Europee, desidero ringraziare in particolare Sebastián Provvidente, Wim Decock e Tzung-Mou Wu, per le critiche e i suggerimenti — non solo dottrinali — nati dai diversi seminari e incontri organizzati nell'ambito del nostro percorso dottorale. Naturalmente, con il mio ringraziamento non intendo sottrarmi alla responsabilità per errori, omissioni, di cui rimango il solo responsabile.

Desidero, inoltre, ringraziare tutti i miei colleghi e amici del Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'Università di Torino nella persona del direttore professor Raffaele Caterina, e in particolare i docenti del dottorato in Diritto civile e comparazione giuridica, diretto dal professor Pier Giuseppe Monateri, che hanno sempre sostenuto il mio lavoro, anche a fronte delle inevitabili difficoltà che talvolta si incontrano nel percorso degli studi dottorali. Un grazie sincero alle collaboratrici del Dipartimento di Scienze Giuridiche e al personale della Biblioteca «F. Ruffini» che con pazienza mi hanno sostenuto in diversi modi, permettendomi di lavorare senza alcuna inquietudine né restrizione.

Infine, il più sentito ringraziamento a mio padre, avvocato cileno che per primo mi ha introdotto nella pratica del diritto e che ha stimolato la mia curiosità per le sue molteplici forme; alla mia famiglia che, anche da lontano, ha saputo sempre essermi vicina.

R.M.N.

Torino, settembre 2012

INTRODUZIONE

PER UNA DECOSTRUZIONE DEL CONCETTO DI
« PROPRIETÀ » NELLE ANDE CENTRALI

« Il est faux, peut-on lire dans cette étude, de dire que la propriété privée existe, comme il est faux d'affirmer qu'elle n'existe pas; il est faux de l'attribuer aux individus comme il est faux de la faire résider sur la tête des chefs et du souverain [...] Ce n'est ni la propriété, ni l'absence de propriété, c'est autre chose »

PIERRE DARESTE (*)

1. Il linguaggio della Conquista. — 2. Il problema metodologico: i nuovi venuti, gli autoctoni. — 3. Il rapporto con la terra. — 4. La base spirituale della relazione con la terra. — 5. Il dualismo individuale-collettivo: una critica. — 6. Tra persone e cose: un sistema olistico. — 7. La proprietà e la comunità. — 8. Una prima proposta.

1. *Il linguaggio della Conquista.*

I concetti di cui ognuno di noi si avvale sono elaborati per stabilire una migliore comunicazione all'interno di un gruppo sociale. Il loro uso implica, perciò, un comune intendimento circa il loro utilizzo e un certo consenso sociale ⁽¹⁾. Queste condizioni vengono regolarmente a mancare nel momento in cui due mondi estranei entrano in contatto. Nell'ambito delle operazioni di colonizzazione,

(*) P. DARESTE, *Le régime de la propriété foncière en A.O.F.*, in *Recueil de législation, de doctrine et de jurisprudence coloniales*, III, Marchal et Billard, Paris, 1908, p. 16.

(1) R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, trad. ing. di K. TRIBE, *Future Past: on the Semantics of Historical Time*, Columbia Univ. Press, New York, 2004, p. 156.

che comportano il trapianto di istituzioni e norme, la premessa necessaria per la condivisione di alcuni concetti non può, quindi, essere data per scontata. Certamente essa venne a mancare nell'area delle Ande centrali per quanto riguarda le espressioni relative al rapporto tra l'uomo e la terra.

La conquista della regione andina da parte della Corona spagnola comportò, come spesso accade nelle colonie, l'imposizione di un linguaggio e di un insieme di concetti che divennero i mattoni per costruire la storia dei vincitori e dei vinti ⁽²⁾. Il conquistatore s'impose e la supremazia acquisita lo condusse ad analizzare la realtà andina secondo le categorie concettuali di cui disponeva. Vi era, com'è facile comprendere, il bisogno di spiegare l'America agli europei e le uniche forme espressive conosciute a tale scopo erano quelle forgiate in Europa ⁽³⁾. Di conseguenza, la padronanza dei mezzi di comunicazione fondati sul testo e sull'immagine contribuì in modo decisivo all'imposizione della dominazione iberica sul continente americano: la colonizzazione dell'America fu, da ogni

⁽²⁾ La dottrina comparatista si è ripetutamente occupata dell'imposizione (politica o militare) come fattore di mutamento giuridico in relazione alle società di ogni tempo. Cfr. A. WATSON, *Legal Transplants. An Approach to Comparative Law*, Scottish Academic Press Ltd., Edinburgh, 1974, p. 29; R. SACCO, *Introduzione al diritto comparato*, 5^a ed., Utet, Torino, 1992, p. 147 e ss.; *La circulation du modèle juridique français. Travaux de l'Association Henri Capitant*, t. 44, Litec, Paris, 1994; A. LEVAGGI, *La réception du système espagnol par les systèmes indigènes en Amérique*, in M. DOUCET-J. VANDERLINDEN (a cura di), *La réception des systèmes juridiques: implantation et destin. Textes présentés au premier colloque international du Centre international de la common law en français (CICLEF)*, Bruylant, Bruxelles, 1994, pp. 382-383; N. ROULAND, *Introduction historique au droit*, Puf, Paris, 1998, p. 428 e ss.; E. GRANDE, *Imitazione e diritto: ipotesi sulla circolazione dei modelli*, Giappichelli, Torino, 2000, p. 15 e ss.; D. LÓPEZ MEDINA, *Teoría impura del derecho. La transformación de la cultura jurídica latinoamericana*, Legis, Bogotá, 2004, p. 15 e ss.; M. GRAZIADEI, *Comparative Law as the Study of Transplants and Receptions*, in M. REIMANN-R. ZIMMERMANN (a cura di), *The Oxford Handbook of Comparative Law*, Oxford Univ. Press, Oxford, 2007, p. 455 e ss.; U. MATTEI, voce *Circolazione dei modelli giuridici*, in *Enc. dir.*, Annali I, 2008 p. 177. La letteratura sul tema, negli studi di storia del diritto, è costituita principalmente dalle opere dedicate al colonialismo europeo. Cfr. *L'Europa e gli «Altri». Il diritto coloniale fra Otto e Novecento*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, vol. 33/34, 2004/2005 (I, II).

⁽³⁾ F. PEASE G. Y., *Las crónicas y los Andes*, Fondo de Cultura Económica, Lima, 1995, p. 122.

punto di vista, una « colonizzazione di lingue » (4). Oltre alle armi, la scrittura e il suo simbolismo furono i principali strumenti utilizzati dagli invasori per dominare i popoli sottomessi (5).

Sul versante del diritto, i giuristi imposero le proprie categorie giuridiche, e in particolare le parole *giuste* che mancavano per sancire il dominio coloniale. Edificando e nominando il *Novus Orbis* con gli strumenti concettuali del diritto comune e del diritto canonico, essi fecero del *nomen iuris* la prima arma di conquista delle popolazioni e dello spazio americano (6).

Il compito affidato ai giuristi fu quello di costruire lo spazio degli indios servendosi dell'apparato concettuale sviluppato dalla scienza giuridica dell'epoca, al fine di assimilarlo allo spazio su cui si esercitava il dominio dei sovrani europei (7). L'operazione svelò però

(4) N. WACHTEL-S. GRUZINSKI (a cura di), *Le Nouveau Monde-Mondes Nouveaux. L'expérience américaine*, Éditions Recherche sur les Civilisations-Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1996, p. 195.

(5) S. MACCORMACK, *Ethnography in South America: the First Two Hundred Years*, in F. SALOMON-S. B. SCHWARTZ (a cura di), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1999, vol. 3, parte 1, p. 98; L. NUZZO, *Il linguaggio giuridico della conquista*, Jovene editore, Napoli, 2004, p. 38.

(6) Cfr. A. A. CASSI, *Ultramar. L'invenzione europea del Nuovo Mondo*, Laterza, Bari-Roma, 2007, p. XII; T. TODOROV, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1982, trad. it. di A. SERAFINI, *La conquista dell'America: il problema dell'« altro »*, rist., Einaudi, Torino, 2005; L. NUZZO, *Lo spazio del diritto. Discorso giuridico e percezione del territorio nelle Indie spagnole*, in A. MAZZACANE (a cura di), *Oltremare. Diritto e istituzioni dal colonialismo all'età postcoloniale*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli, 2006, p. 45 e ss.; R. A. WILLIAMS JR., *The American Indian in Western Legal Thought: The Discourses of Conquest*, Oxford Univ. Press, New York-Oxford, 1990, p. 6. Il valore del diritto romano nell'affermazione della conquista dei territori d'oltremare ha attirato l'attenzione della storiografia più trecentesca. Sul punto, cfr. D. A. LUPHER, *Romans in a New World: Classical Models in Sixteenth-Century Spanish America*, Michigan Univ. Press, Ann Arbor, 2003; S. MACCORMACK, *On the Wings of Time: Rome, the Incas, Spain, and Peru*, Princeton Univ. Press, Princeton, 2007; L. BRENTON, *Possessing Empire: Iberian Claims and Interpolity Law*, in S. BELMESSOUS, *Native Claims: Indigenous Law Against Empire, 1500-1920*, Oxford Univ. Press, Oxford-New York, 2012, p. 19 e ss.

(7) Le voci *indio* e *natural* furono gli appellativi più frequentemente utilizzati dagli spagnoli per riferirsi alle popolazioni originarie americane. L'uso nel libro di tali espressioni, e dei suoi derivati, è privo di qualsiasi connotazione politica. È utile però sottolineare che la parola *natural* è stata utilizzata dalla seconda scolastica e dalla teologia per indicare lo stato in cui si trova l'uomo che non conosce Dio, cioè l'uomo puro

l'inadeguatezza dei termini utilizzati dal conquistatore per ricondurre il mondo con cui entrava in contatto e di cui era testimone alle proprie categorie. Il giurista europeo non era, infatti, munito di un linguaggio descrittivo appropriato allo scopo, e appariva anzi pieno d'incertezze quanto all'utilizzo dei propri strumenti concettuali in un ambiente del tutto estraneo ⁽⁸⁾.

Lo scenario qui evocato sottolinea la profonda distanza esistente tra il mondo europeo e quello andino, tra il linguaggio disponibile al giurista formatosi nelle università europee e la realtà locale. L'operazione rivela, in altre parole, l'imposizione della cultura giuridica europea a una realtà del tutto diversa, la cui espressione più radicale si trova, a partire dal 1513, nel *Requerimiento*, protocollo giuridico che divenne uno dei principali mezzi con cui gli spagnoli giustificavano e istituirono la loro autorità politica, religiosa e soprattutto giuridica nel Nuovo Mondo ⁽⁹⁾.

Beninteso, la storia non si costruisce solo sulle espressioni linguistiche attestate dall'uso. Essa consta di numerosi fattori extralinguistici, per l'appunto di fatti storici, che sfuggono alla determinazione della lingua. La storia, in breve, è sempre qualcosa di più di quello che emerge dal linguaggio e dalla sua analisi. Tuttavia, non si può certamente ignorare che il contatto tra questi mondi fu profondamente segnato dal divario tra l'immaginario e i concetti che

lontano dal regno di « grazia ». Questo è il motivo per cui il diritto « naturale » è stato così importante per gli scolastici del sedicesimo secolo: volevano capire quale fosse il diritto applicabile all'uomo che non ha fatto la conoscenza di Dio. A tale proposito cfr. H. HÖPFL, *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State c. 1540-1630*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2004, pp. 257-268; W. DECOCK, *Jesuit Freedom of Contract*, in *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis / Revue d'Histoire du Droit / The Legal History Review*, 77, 2009, p. 427, nota 13. Sul concetto di *indio* nello scenario coloniale americano si rimanda a G. BONFIL, *El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial*, rist. in L. ODENA GÜEMES (a cura di), *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*, Instituto Nacional Indigenista, México D.F., 1995, t. 1, pp. 337-368.

⁽⁸⁾ A. PAGDEN, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge Univ. Press, Cambridge-New York-Melbourne, 1989, p. 11; cfr. anche Id., *European Encounters with the New World: From Resistance to Romanticism*, Yale Univ. Press, New Haven-London, 1993.

⁽⁹⁾ Si trattava di un discorso svolto interamente in castigliano — e quindi incomprendibile agli indigeni — che autorizzava e annunciava la conquista violenta degli indigeni che rigettavano l'evangelizzazione. Per l'approfondimento cfr. *infra* 127-128.

appartenevano agli uni e agli altri, ai nuovi venuti e a coloro che vivevano sul continente americano da decine di migliaia di anni.

2. *Il problema metodologico: i nuovi venuti, gli autoctoni.*

Chiariamo, quindi, il problema metodologico che intendiamo trattare. L'utilizzo del termine « proprietà » nel contesto andino fu il risultato di un'operazione di trapianto, che non avvenne in modo spontaneo, ma fu frutto di un'imposizione. Esso si legava a una tradizione giuridica del tutto diversa rispetto a quella in cui si inscriveva il rapporto tra l'uomo e la terra presso i popoli delle Ande. Dunque, ecco l'interrogativo fondamentale: possiamo continuare a pensare ai rapporti fondiari andini in termini di « proprietà »?

Nelle prossime pagine si inizierà ad affrontare il tema, legandolo alla seguente constatazione: lo statuto della terra nelle società dell'altopiano andino ha risposto in ogni tempo a concezioni che sfuggono a una rappresentazione dei rapporti fondiari imperniata sulla nozione di cosa corporale immobile, come è quella maturata in seno alla tradizione romanistica europea ⁽¹⁰⁾. Occorre, perciò, riflettere criticamente sull'operazione di trapianto delle nozioni civilistiche legate a questo concetto, che fu attuata in seguito alla Conquista. Si tratta infine di verificare se sia possibile proporre un'altra terminologia che permetta una migliore comprensione della realtà andina.

Concentriamoci ora brevemente sull'origine e sul carattere dell'imposizione che diede corpo a questa vicenda storica, per passare poi a illustrare il contenuto della nostra proposta.

⁽¹⁰⁾ Nella tradizione giuridica europea la nozione di proprietà si basa sull'idea che il proprietario abbia tutti i diritti che un individuo possa avere su una cosa, in modo tale che quando la cosa è un oggetto materiale, la proprietà si confonde con l'oggetto in questione. Tale identificazione ha le sue origini nella classificazione di Gaio, passata successivamente ai sistemi di *civil law* attraverso le *Istitutiones* di Giustiniano. In essa, la proprietà era considerata come *res corporalis*, mentre il resto dei diritti reali apparteneva alla categoria di *res incorporalis*. Tra i sistemi giuridici moderni, il BGB consacra l'identificazione dei *Sachenrechts* con le cose corporali. Cfr. A. CANDIAN, *La notion de biens*, in K. BOELE-WOELKI- S. VAN ERP (a cura di), *General Reports of the 17. Congress of the International Academy of Comparative Law*, Utrecht, Bruxelles 2007; ora in *Electronic Journal of Comparative Law*, 11, 3,, pp. 2-3. Sul carattere materiale della nozione di cosa cfr. S. PUGLIATTI, voce *Cosa (teoria gen.)*, in *Enc. dir.*, XI,, 1962, p. 33 ss.

Durante i primi anni della Conquista una delle più note formulazioni del concetto di *dominium rerum* (seguendo il linguaggio del diritto naturale di allora) si deve al teologo della scuola di Salamanca Domingo de Soto, allievo di Francisco de Vitoria. Nel suo *De iustitia et iure* (1556). De Soto afferma che il *dominium* consiste in una facoltà e in un diritto che l'uomo ha sulle cose per usarle a proprio beneficio, nonché di disporne a proprio piacimento (differenziandosi così dagli altri diritti reali) ⁽¹¹⁾.

La definizione di *dominium* proposta da De Soto coglieva il senso profondo della nuova concezione dei rapporti tra l'uomo e le cose, sviluppata dalla seconda scolastica. Si trattava di una rappresentazione ormai non più fondata sulle relazioni tra soggetti, ma sulla nozione di *res*, la quale presupponeva specularmente l'idea di soggetto libero, padrone di sé ⁽¹²⁾. Commentando De Soto, Paolo Grossi sottolinea che nella sua opera è formulata con chiarezza l'idea secondo cui la « mia » libertà coincide con la proprietà che io ho di me stesso e delle mie azioni, per cui la mia esistenza come soggetto libero consiste in una serie di comportamenti dominativi; un sistema, insomma, basato sulla proprietà che io ho di me stesso ⁽¹³⁾. Questo assunto iniziale presuppone la possibilità di dominare il mondo esterno: il *dominium sui* si traduce così nel *dominium rerum exterarum*, espressione perfetta della proprietà di sé e delle proprie azioni, destinate a incidere sul mondo materiale ⁽¹⁴⁾.

⁽¹¹⁾ D. DE SOTO, *De iustitia et iure*, Venetiis, 1568, lib. IV, q. I, art. I, f. 79v.

⁽¹²⁾ Sul concetto chiave della proprietà di sé stessi e sugli effetti che tale concezione ha avuto in rapporto alla scoperta dell'America si rimanda a R. SCHÜBLER, *Moral Self-Ownership and Ius Possessionis in Late Scholastics*, in V. MÄKINEN-P. KORKMAN (a cura di), *Transformations in Medieval and Early Modern Rights Discourse*, Springer, Dordrecht, 2006, p. 149 e ss.; A. S. BRETT, *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1997, p. 13 e ss.

⁽¹³⁾ P. GROSSI, *La proprietà nel sistema privatistico della seconda scolastica*, rist. in ID., *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali*, Giuffrè, Milano, 1992, pp. 298-299. W. DECOCK (*Jesuit Freedom of Contract*, cit.) ha cercato di dimostrare come la nozione della proprietà di sé sia diventata il concetto chiave di tutto il sistema giuridico dei gesuiti, tra cui la nozione liberale di « libertà contrattuale ».

⁽¹⁴⁾ Per approfondimenti sul valore della teoria di De Soto nella formazione del pensiero giuridico moderno cfr. T. DUVE, *La teoría de la restitución en Domingo de Soto: Su significación para la Historia del Derecho Privado Moderno*, in J. CRUZ CRUZ (a cura di), *La ley natural como fundamento moral y jurídico en Domingo de Soto*, Ediciones Univ. de

Sono queste le premesse con cui dobbiamo leggere le iniziali trasposizioni « proprietarie » nel mondo andino. Esse risultano già attestate dal primo atto di concessione di quei territori a favore dei sovrani di Castiglia e d'Aragona, vale a dire nella bolla pontificia *Inter cetera* di Alessandro VI del 3 maggio 1493, con cui il pontefice nominava tali sovrani e i loro successori « dominos cum plena, libera et omnimoda potestate, auctoritate et jurisdictione » (15).

L'ordine giuridico su cui si fonda il documento è basato sull'idea del dominio pieno della chiesa sugli infedeli, come pure sui beni e sulle provincie fino ad allora non occupate da principi cristiani. Si trattava, quindi, dell'inizio formale della cosiddetta egemonia ecclesiastica nel Nuovo Mondo, dottrina destinata a diventare la base dell'imperialismo culturale coloniale (16). Il Papa conferiva ai sovrani di Castiglia e d'Aragona (e ai loro successori) tale dominio rispetto alle terre conquistate nel Nuovo Mondo. I sovrani diventavano, così, i signori assoluti di tutto ciò che era stato oggetto di conquista con « piena, libera e totale potestà, autorità e giurisdizione ». Si trattava, quindi, di un atto di « assegnazione » che conferiva il *dominium* sull'America, come si evince dalla stessa bolla papale. Da questo momento, la terra andina e i suoi abitanti entrano a far parte della sovranità e del dominio spagnolo. Rispetto al mondo creato da Dio, solo il Papa, suo rappresentante sulla terra, poteva conferire questi diritti. L'operazione ideologica su cui si fonda la proprietà nel Nuovo Mondo ha dunque caratteristiche di straordinaria solidità nonché un'evidente origine teologica: l'atto d'assegnazione perfeziona la qualità di *dominus* conferita da Dio, *dominus supremus*, a tutti

Navarra, Navarra, 2007, pp. 181-198; H. Rodríguez Penelas, *Contribución de Domingo de Soto a la gestación del pensamiento económico hispanoamericano*, in *Ibid.*, pp. 223-240.

(15) Cfr. J. METZLER (a cura di), *America Pontificia. Primi saeculi evangelizationis 1493-1592*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1991, vol. 1, pp. 71-75.

(16) D. CASTRO, *Another Face of Empire: Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*, Duke Univ. Press, Durham-London, 2007, p. 22 e ss.; J. FISCH, *Law as a Means and as an End. Some Remarks on the Function of European and Non-European Law in Process of European Expansion*, in W. J. MOMMSEN-J. A. DE MOOR (a cura di), *European Expansion and Law. The Encounter of European and Indigenous Law in the 19th- and 20th-Century Africa and Asia*, Berg, Oxford/New York, 1992, p. 17 e ss.

gli uomini. L'atto si basa sul diritto divino ed è perciò incontestabile (17).

Certo è che, rispetto al linguaggio dell'uomo andino, abbiamo l'imposizione di un termine del tutto estraneo, radicato in una tradizione altrettanto aliena, quale era quella della scienza civilistica, canonista e del diritto naturale. Conseguentemente, i primi ordini e le prime discussioni dottrinarie intorno al diritto autoctono riconducevano la nozione di diritto andino al diritto naturale, all'apporto romanistico e canonistico che faceva parte dell'esperienza giuridica castigliana, secondo una premessa che, in termini odierni, è senz'altro eurocentrica. Sarà dunque lo *ius commune* e la concezione di ragione propria dei giuristi e teologi europei a imporsi nell'immenso vuoto giuridico che, secondo le loro ricostruzioni, era il Nuovo Mondo (18).

In particolare, sia la negazione sia la difesa del *dominium* delle popolazioni autoctone dell'America fu realizzata con l'uso delle costruzioni e delle categorie elaborate da una scienza che si misurava con il diritto romano, il diritto canonico e il diritto naturale. Così le denunce formulate dai teologi domenicani Antonio de Montesinos, Francisco de Vitoria (*De indis*, 1539), Bartolomé de Las Casas (*De regia potestate*, 1554) e più tardi dal gesuita José de Acosta (*Historia natural y moral de las indias*, 1590) circa la legittimità della conquista e dell'usurpazione delle terre indigene da parte della Corona si basarono sull'idea di limitazione del potere papale alle materie spirituali, ma soprattutto sulle diverse letture del diritto naturale tratte dalla dottrina tomista. Queste prese di posizione giustificavano il *dominium rerum* delle popolazioni autoctone come effetto del possesso e dell'occupazione di terre considerate *nullius*, realizzata da parte degli indigeni in virtù delle facoltà che competevano loro in quanto « uomini razionali ». Secondo questi teologi, prima dell'ar-

(17) Sulla costruzione teologica della moderna concezione di proprietà nelle opere dei teologi della Seconda Scolastica cfr. M-F RENOUX-ZAGAMÉ, *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Librairie Droz, Genève, 1987, p 34 e ss. Vedi, inoltre, *infra* 122 e ss.

(18) Cfr. F. PEASE G. Y., *La noción de propiedad entre los Incas: una aproximación*, in S. MASUDA (a cura di), *Etnografía e historia del mundo andino: continuidad y cambio*, Universidad de Tokio, Tokio, 1986, p. 7; A. A. CASSI, *Ultramar. L'invenzione europea del Nuovo Mondo*, cit., pp. 14-15.

rivo degli spagnoli, gli indigeni erano da ritenersi i veri proprietari delle terre andine tanto nella sfera dell'ordine privato, quanto in quella pubblica (19).

Come si sa, queste teorie furono completamente rigettate dall'autorità coloniale, che sposò invece la dottrina « ufficiale » di giuristi quali Juan López de Palacios Rubios, Melchor Cano, Vasco de Quiroga, Juan Ginés de Sepúlveda e Juan de Solórzano y Pereyra. I loro argomenti variavano, ma avevano una rigorosa base comune che consisteva nell'affermare che l'*indio* fosse sprovvisto di ragione, giudizio e capacità giuridica e che quindi non poteva avere il *dominium iurisdictionis*. Vuoi perché privi di raziocinio, vuoi perché sprovvisti di un sistema di diritto autoctono anteriore alla Conquista, gli *indios* non avevano costruito un'effettiva comunità civile e pertanto non erano stati in grado di acquisire il diritto di proprietà nei termini descritti dal Digesto (20). Così, le terre che essi popolavano sarebbero rimaste inoccupate, in quanto il diritto di proprietà

(19) F. DE VITORIA, *Doctrina sobre los indios* [1539], Salamanca, 1992, p. 74: « restat ergo conclusio certa: quod, antequam hispani ad illos venissent, illi erant veri domini et publice et privatim ». Sulla sua opera cfr. L. BACCELLI, *Guerra e diritti. Vitoria, Las Casas e la conquista dell'America*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, vol. 37, 2008, p. 67 e ss.; R. A. WILLIAMS JR., *The American Indian in Western Legal Thought: The Discourses of Conquest*, cit., pp. 96-108. Sulla denuncia formulata da Las Casas con la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1562) e sul suo valore attuale cfr. B. CLAVERO, *Genocidio y Justicia. La destrucción de las Indias, ayer y hoy*, Marcial Pons, Madrid, 2002; L. BACCELLI, *Il diritto dei popoli. Universalismo e differenze culturali*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 43 e ss.

(20) La tematica è strettamente legata alla qualificazione giuridica dell'indigeno e alla formulazione del concetto dell'« altro » in America. Cfr. T. DUVE, *La condición jurídica del indio y su consideración como persona miserabilis en el derecho indiano*, in M. G. LOSANO (a cura di), *Un giudice e due leggi. Pluralismo normativo e conflitti agrari in Sud America*, Giuffrè, Milano, 2004, p. 3 e ss.; J. H. ELLIOT, *The Discovery of America and the Discovery of Man*, in A. PAGDEN (a cura di), *Facing Each Other: The World's Perception of Europe and Europe's Perception of the world (An Expanding World: The European Impact on World History 1450-1800)*, Ashgate, Aldershot, 2000, pp. 159-183; P. MASON, *Deconstructing America. Representations of the Other*, Routledge, London-New York, 1990, cap. 4; L. HANKE, *Aristoteles and the American Indians. A study in Race Prejudice in the Modern World*, rist., Indiana Univ. Press, Bloomington-London, 1970; G. TOSI, *Alle origini della modernità: i diritti degli indigeni del Nuovo Mondo*, in *Jura Gentium*, III, 1, 2007, disponibile sul sito: <http://www.juragentium.unifi.it/it/surveys/rights/tosi.htm> (consultato il 25/10/11); L. BACCELLI, *Il diritto dei popoli*, cit., pp. 37-43.

sarebbe stato prerogativa del primo uomo « civile » che ne avrebbe ottenuto il possesso secondo le regole e gli atti di concessione sanciti dall'autorità papale, che garantivano il potere sovrano e assoluto. Secondo la dottrina giuridica dell'epoca, le relazioni di proprietà potevano solo essere concepite nelle società civilizzate e i selvaggi andini non potevano quindi goderne.

Nel 1567 il giudice Juan de Matienzo, attivo nell'*Audiencia* di Charcas, dava voce a una delle più note difese degli interessi della Corona con l'opera *Gobierno del Perú*. Questo scritto esponeva la tesi secondo cui la tirannia del governo degli Incas rendeva palese l'illegittimità del loro sistema di governo. Pertanto, il passaggio delle loro terre alla Corona spagnola si giustificava con l'illegittimità del regime precedente ⁽²¹⁾.

Nonostante la chiarezza degli argomenti ora ricordati, l'operazione di trapianto intrapresa dai conquistatori incontrò difficoltà concettuali, in cui incapparono già i primi spagnoli che si confrontarono con il mondo andino. Nella realtà locale, la vita delle popolazioni Inca era permeata dalla dimensione comunitaria, da un sistema cioè nel quale le reti di parentela, le forme di lavoro e la struttura politica si fondavano su un complesso reticolato di rapporti di reciprocità e redistribuzione tra le diverse comunità. Quanto allo Stato Inca, esso alimentava un'economia autarchica, dominata da

⁽²¹⁾ Per uno sguardo d'insieme su questo importante dibattito si rimanda a A. PAGDEN, *Spanish Imperialism and the Political Imagination*, Yale Univ. Press, New Haven-London, 1990, p. 13 e ss., ora in ID. (a cura di), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1987, p. 29 e ss.; N. ROULAND-S. PIERRE-CAPS-J. POUmarede, *Droits des minorités et des peuples autochtones*, Puf, Paris, 1996, pp. 111-116; D. CASTRO, *Another Face of Empire*, cit., pp. 24-38. Per una prospettiva storiografico-giuridica cfr. il classico contributo di A. GARCÍA-GALLO, *Las Indias en el reinado de Felipe II. La solución al problema de los justos títulos*, rist. in ID., *Estudios de historia del derecho indiano*, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, Madrid, 1972, pp. 425-471. Sulla controversia circa la sorte delle terre andine destinate all'Inca e al sole nei primi tempi della Conquista cfr. C. S. ASSADOURIAN, *Transiciones hacia el sistema colonial andino*, Instituto de Estudios Peruanos (Iep)/El Colegio de México-Fideicomiso Historia de las Américas, Lima, 1994, cap. 3. Per il dibattito generale sulla qualità morale degli *indios* e sulla costruzione giuridica della Conquista cfr. A. A. CASI, *Ultramar. L'invenzione europea del Nuovo Mondo*, cit., p. 92 e ss.; L. NUZZO, *Il linguaggio giuridico della conquista*, cit.

forme di sfruttamento verticale dell'ecologia ⁽²²⁾, nelle quali lo scambio giocava un ruolo secondario; si trattava insomma di un sistema che doveva apparire arcaico e del tutto estraneo alla mentalità del colonizzatore ⁽²³⁾.

È eloquente in proposito lo stupore manifestato dai primi cronisti che cercarono di dare conto della realtà locale. Le forme d'uso della terra praticate dagli indigeni non apparivano incasellabili nello schema di proprietà da loro proposto e non tardarono ad arrivare le prime reazioni. Subito si parlò di terre individuali e comuni, ma poi si vollero identificare le terre « comuni » come individuali, per poterle acquistare o per aggiudicarsele. Questo evento determinò il fatto che la terra si trasformasse in una merce. Gli indios furono quindi costretti ad apprendere e ad applicare rapidamente le nozioni occidentali sulla « proprietà », con cui erano entrati in contatto, per acquisire le stesse terre di cui fino ad allora avevano pacificamente fruito ⁽²⁴⁾.

La descrizione dei rapporti fondiari che rappresentavano l'eredità del passato Inca fu, insomma, minata alla radice dal ricorso alle categorie giuridiche note in Europa. I conquistatori vollero ricondurre i rapporti fondiari locali alle categorie note nell'ambito della scienza romanistica (« proprietà », « possesso », « dominio » e « usufrutto ») quando, invece, un modello di analisi più appropriato

⁽²²⁾ Cfr. *infra* 35; 69 e ss.

⁽²³⁾ Su quanto segue cfr. S. F. MOORE, *Power and Property in Inca Peru*, Columbia Univ. Press, New York, 1958, p. 17 e ss.; M. ROSTWOROWSKI, *Nuevos datos sobre tenencia de tierras reales en el incario*, in *Revista del Museo Nacional*, XXXI, 1962, p. 130 e ss.; K. A. DAVIES, *Landowners in Colonial Peru*, Univ. of Texas Press, Austin, 1984; F. PEASE G. Y., *La noción de propiedad entre los Incas*, cit., p. 3 e ss.; C. S. ASSADOURIAN, *Transiciones hacia el sistema colonial andino*, cit., p. 92 e ss.; S. E. RAMÍREZ, *The World Upside Down: Cross-Cultural Contact and Conflict in Sixteenth-Century Peru*, Stanford Univ. Press, Stanford, Ca., 1996, p. 42 e ss.; M. ROSTWOROWSKI-C. MORRIS, *The Fourfold Domain: Inka Power and its Social Foundations*, in F. SALOMON-S. B. SCHWARTZ (a cura di), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, cit., vol. III, parte 1, pp. 819-820; J. V. MURRA, *Derechos a tierras en el Tawantinsuyu*, rist. in ID., *El mundo andino, población, medio ambiente y economía*, Iep, Lima, 2002, p. 294 e ss.; T. PLATT-T. BOUYASSE-CASSAGNE-O. HARRIS, *Qaraqara-Charka, Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Charcas (siglos XV-XVII)*. *Historia antropológica de una confederación aymara*, Ifea-Plural editores-Fbcb-Univ. of St. Andrews, La Paz, 2006, p. 485 e ss.

⁽²⁴⁾ F. PEASE G. Y., *Las crónicas y los Andes*, cit., pp. 125-126.

avrebbe messo in luce una gerarchia di diritti sovrapposti di competenza di diversi gruppi sociali sotto il controllo del sovrano Inca (25).

Schematicamente, l'operazione di trapianto concettuale può ridursi a due grandi eventi storico-giuridici, narrati principalmente dai cronisti: le terre del re Inca e del *culto* (o del sole) furono intese come terre di proprietà statale, che quindi appartenevano alla Corona in virtù del diritto di conquista. In seguito, il territorio andino divenne rapidamente oggetto di operazioni di mercato, che rappresentavano l'altra faccia della politica di confinamento delle popolazioni indigene subordinate alla Corona (26).

La nozione di « proprietà », intesa come relazione elementare, immediata e unitaria tra il soggetto e le cose, divenne così il fulcro della concettualizzazione dei rapporti terrieri nelle Ande, sollevando un notevolissimo problema storiografico, oltre che giuridico (27). Il contenuto di questo diritto, sempre irreali nel contesto effettivo, sarà scandito da una formula ancora oggi valida, in seguito al processo di laicizzazione della nozione di proprietà ad opera dei giusnaturalisti moderni (28), quella che successivamente ritorna nella nozione assoluta di proprietà desunta dall'articolo 544 del *Code civil* francese: diritto di godere e di disporre delle cose nel modo più assoluto, secondo quanto stabiliscono leggi e regolamenti (29). Que-

(25) Questo è il linguaggio che compare nelle opere dei cronisti. Si può consultare in proposito: G. DE LA VEGA, *Comentarios Reales de los Incas* [Lisboa, 1609], Lima, 1991, libro VI, cap. XXXV, p. 403; B. COBO, *Historia del Nuevo Mundo* [1653], Sevilla, 1892, t. III, cap. XXVIII, pp. 249-250.

(26) Cfr. *infra* 113 e ss.

(27) Il conflitto scaturito dalla diversa concezione del rapporto uomo-terra tra il Nuovo Mondo e quello degli spagnoli è il soggetto di un notevole lavoro dello storico argentino Abelardo Levaggi; cfr. A. LEVAGGI, *Cómo fue la relación de los indígenas con el territorio*, in *Roma e America. Diritto Romano Comune*, 18, 2004, pp. 105-114.

(28) Tale passaggio, che rende conto della recezione e modificazione della concezione di dominio della Seconda Scolastica tra i giusnaturalisti moderni, oltre ad attribuire carattere laico all'istituto, permetterà di legittimare il potere senza limiti dell'uomo sulle cose. Sul punto cfr. M-F. RENOUX-ZAGAMÉ, *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, p. 311 ss.

(29) Naturalmente non è questa la sede per ripercorrere gli accessi dibattiti scaturiti intorno a questa celeberrima e ambigua formula, su cui si può invece consultare ampiamente, non solo per la ricostruzione critica, ma anche per la sua influenza sulle

sto ulteriore trapianto, condotto nell'epoca delle codificazioni, consacrò in modo definitivo l'adozione della concezione materiale del diritto di proprietà, che giungeva almeno sul piano declaratorio a identificare il diritto con il suo oggetto.

La forza della realtà, però, dimostra che tale concezione astratta, asseritamente universale, non è mai stata in grado di rappresentare la varietà dei sistemi d'appartenenza dei beni nelle società di ogni tempo ⁽³⁰⁾. Il termine così proposto è sempre stato inadeguato a

successive vicende della codificazione: A. GAMBARO, *Il diritto di proprietà*, in *Trattato di diritto civile e commerciale Cicu-Messineo-Mengoni*, VIII, 2, Giuffrè, Milano, 1995, p. 112 e ss.; S. RODOTÀ, *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata*, 2^a ed., Il Mulino, Bologna, 1990, p. 75 e ss.; D. PEÑAILILLO ARÉVALO, *Los bienes, la propiedad y otros derechos reales*, Colección Estudios Jurídicos, Editorial Jurídica de Chile, Santiago de Chile, 2007, p. 75 e ss. Le vicende del Codice in America Latina sono, invece, al centro degli importanti lavori di A. GUZMÁN BRITO, *La codificación civil en Iberoamérica, siglos XIX y XX*, Editorial Jurídica de Chile, Santiago de Chile, 2000; C. RAMOS NUÑEZ, *El código napoleónico y su recepción en América Latina*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Pucp), Lima, 1997; D. LÓPEZ MEDINA, *Teoría impura del derecho*, cit., p. 129 e ss. Cfr. inoltre le recenti riflessioni di S. SCHIPANI, *Codici civili nel sistema latinoamericano*, in *Digesto disc. priv., sez. civ.*, agg., Torino, 2010, pp. 286-319.

⁽³⁰⁾ In realtà, per formulare questa critica non avremmo bisogno di riferirci necessariamente alle vicende del Perù coloniale. In Europa, il divario tra le formule del Codice civile e la realtà dei fatti in materia di rapporti fondiari è scolpito nella ricerca esemplare di P. GROSSI, *Un altro modo di possedere*, cit. Cfr. inoltre A. GAMBARO, *Proprietà in diritto comparato*, in *Digesto disc. priv., sez. civ.*, XV, Utet, Torino, 1997, p. 502 e ss., in part. pp. 524-525; cfr. anche M-E. HANDMAN, voce *Propriété*, in P. BONTE-M. IZARD (a cura di), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, Puf, Paris, 1991 pp. 605-606. Un primo approccio esemplificativo dell'inadeguatezza del termine ci porta a pensare ai sistemi fondiari dell'Africa nera studiati dai francesi Étienne Le Roy e Raymond Verdier nel seno del « Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris » (LAJP) e del « Centre Droit et Culture ». Cfr. É. LE ROY (a cura di), *Le système de répartition des terres*, Paris, 1973; B. CROUSSE-É. LE BRIS-É. LE ROY (a cura di), *Espaces disputés en Afrique noire: pratiques foncières locales*, Paris, 1986. Ampi rinvii bibliografici sullo studio del sistema fondiario africano sono reperibili in N. ROULAND, *Anthropologie juridique*, Puf, Paris, 1988, trad. it. di R. ALUFFI BECK PECCOZ, *Antropologia giuridica*, presentazione di P. G. Monateri, Giuffrè, Milano, 1992, pp. 278-279; R. SACCO, *Le droit africain. Anthropologie et le droit positif*, Dalloz, Paris, 2009, pp. 97-98. Cfr. inoltre R. SCHOTT, *The Problems of Private and Collective Property Among Primitive Peoples*, in J. LIMPENS (a cura di), *Rapports Généraux au V^e Congrès international du droit comparé*, Bruxelles, 4-9 aout 1958, Établissements Émilie Bruylant, Bruxelles, 1960, pp. 83-88; A. N. ALLOTT, *Language and Property. A Universal Vocabulary for the Analysis and Description of Property Relationships*, in *African Language Studies*, 11, 1970. Più recen-

cogliere la realtà delle complesse relazioni con la terra proprie di ogni cultura. La questione ha attirato l'attenzione dell'etnologia e dell'antropologia giuridica ed economica, la quale, distaccandosi da ogni costruzione generica, ha riformulato il termine, applicandolo a tutti quei casi in cui si presenta un'appropriazione materiale della natura ⁽³¹⁾.

Certamente il problema concettuale che ha attirato la nostra attenzione non appartiene esclusivamente alla nostra indagine. La medesima questione è affiorata dall'analisi di altre società, nelle quali l'individualismo proprietario non si è affermato come ideologia. In particolare, secondo una tesi tuttora discussa, la nozione di proprietà emergente nell'età moderna sarebbe il risultato di una specifica evoluzione economica sconosciuta alle società pre-industriali ⁽³²⁾, in quanto, come osserva Fernando de Trazegnies, la proprietà stessa è una delle tante forme storiche di regolamentazione sociale, un sistema di diritti e obbligazioni che varia con il tempo e che pertanto acquisisce differenti significati ⁽³³⁾. Nel cuore dell'analisi antropologica del diritto si incontra, dunque, il medesimo problema concettuale già segnalato da Malinowski ⁽³⁴⁾ e si può perciò comprendere perché si sia

temente meritano attenzione le riflessioni di J. VANDERLINDEN, *Analyzing Property in Different Societies*, in *Journal of Civil Law Studies*, 1, 2008, p. 61 e ss. e di É. LE ROY, *La terre de l'autre. Une anthropologie des régimes d'appropriation foncière*, Lgdj, Paris, 2012.

⁽³¹⁾ Insiste giustamente su questo aspetto M. GODELIER, *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Fayard, Paris, 1984, p. 108. Cfr. inoltre C. M. HANN, voce *Property*, in *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Routledge, London-New York, 2002, p. 435; e di É. LE ROY, *La terre de l'autre*, cit., pp. 23-31; 41 e ss.

⁽³²⁾ Questione centrale nell'opera di Karl Polanyi e dei suoi discepoli. Cfr. K. POLANYI, *The Great Transformation*, Holt, Rinehart & Winston Inc., New York, 1944, trad. it di R. VIGEVANI, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, 2^a ed., Einaudi, Torino, 2000; K. POLANYI-C. M. ARENSBERG-H. W. PEARSON (a cura di), *Trend and Market in the Early Empires. Economics in History and Theory*, The Free Press, New York, Collier-Macmillan Limited, London, 1957. Cfr. in particolare il contributo di D. B. FUSFIELD, *Economic Theory Misplaced. Livelihood in Primitive Society*, p. 353. Più di recente, anche dal punto di vista sociale ed economico, cfr. l'ottima messa a punto di G. MADJARIAN, *L'invention de la propriété: De la terra sacrée à la société marchande*, L'Harmattan, Paris, 1991.

⁽³³⁾ F. DE TRAZEGNIES, *La transformación del derecho de propiedad*, in *Derecho*, 33, 1978.

⁽³⁴⁾ B. MALINOWSKI, *The Primitive Economics of the Trobriand Islanders*, in *The Economic Journal*, 31, 1921, p. 3: « the main difficulty in this, as in ever so many similar

proposto l'abbandono o la riformulazione del vocabolo ⁽³⁵⁾. Inoltre, è chiaro esso non rende conto della dimensione spirituale dei rapporti umani ⁽³⁶⁾.

Nelle Ande non esisteva un termine che potesse dirsi omologo a quello di proprietà. La nozione, però, è stata trapiantata e ribadita

questions, lies in our giving our own meaning of “ownership” to the corresponding native word. In doing this we overlook the fact that to the natives the word “ownership” not only has a different significance, but that they use one word to denote several legal and economic relationships, between which it is absolutely necessary for us to distinguish ».

⁽³⁵⁾ Così in P. E. PETERS, *Beyond Embeddedness. A Challenge Raised by a Comparison of the Struggles over Land in African and Post-Socialist Countries*, in K. VON BENDA BECKMANN-F. VON BENDA BECKMANN-M. WIBER (a cura di), *Changing Properties of Property*, Berghahn Books, New York-Oxford, 2006, p. 84 e ss.; M. DAVIES, *Property. Meanings, Histories, Theories*, Routledge-Cavendish, Abingdon, 2007, pp. 126 e ss. Numerosi i rilievi circa l'inadeguatezza del termine: oltre a VANDERLINDEN e LE ROY, citati nella nota 30, tra le opere più significative cfr. M. STRATHERN, *Subject or Object? Women and the Circulation of Valuables in Highlands New Guinea*, in R. HIRSCHON (a cura di), *Women and property-women as property*, Croom Helm Ltd., London, St. Martin's Press, New York, 1984, p. 158 e ss.; E. A. POVINELLI, *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*, Duke Univ. Press, Durham, NC, 2002; R. S. MEINZENDICK-R. PRADHAN, *Legal pluralism and dynamic property rights*, in *CAPRI working papers*, 22, 2002, pp. 1-2; C. H. HANN, *The State of the Art. A New Double Movement? Anthropological Perspectives on Property in the Age of Neoliberalism*, in *Socio-Economic Review*, 5, 2007, p. 291: « in short, anthropologists have critiqued the narrow view of property and established its inadequacy even for societies in which this reflects a dominant “folk model”. Together with numerous scholars in socio-legal studies, they have argued for a wider compass ». Il dibattito sul tema ha assunto diverse sfumature critiche, spaziando da posizioni che propongono l'abbandono del vocabolo, ovvero d'ignorarlo, ad altre che dichiarano la necessità di ridefinirlo o di contestualizzarlo a seconda dell'area in riferimento. È chiaro, però, che in una serie di situazioni l'uso del vocabolo può confondere piuttosto che illuminare. Un'interessante proposta ricostruttiva è stata suggerita dal giurista americano Anthony Craig ARNOLD, il quale, criticando la classica metafora di *bundle of rights* legata alla contemporanea nozione di proprietà del diritto nordamericano, afferma la necessità di pensare a essa in termini di « web of interests ». Tale nozione cattura la complessità delle modalità di interrelazione tra le persone, le cose e l'insieme di norme e di istituzioni che compongono la proprietà. Cfr. C. A. ARNOLD, *The Reconstitution of Property: Property as a Web of Interests*, in *Harvard Environmental Law Review*, 26, 2, 2002, p. 331 e ss. Per ampi riferimenti sull'argomento cfr. C. HUMPHREY-K. VERDERY, *Introduction: Raising Questions about Property*, in ID. (a cura di), *Property in Question: Value Transformation in the Global Economy*, Berg, Oxford, 2004, pp. 11-12.

⁽³⁶⁾ R. VERDIER, *Civilisations paysannes et traditions juridiques*, in R. VERDIER-A. ROCHEGUDE (a cura di), *Systèmes fonciers à la ville et au village. Afrique noire francophone*, L'Harmattan, Paris, 1986, p. 6.

fino a oggi per ogni città e villaggio, per ogni spazio creato e organizzato sulla falsariga del modello europeo, tutti luoghi istituiti in forza della volontà sovrana di creare e dotare di « proprietà » alla maniera occidentale i capisaldi del potere coloniale. Non accadde altrettanto per le terre che erano effettivamente in possesso indigeno: qui la nozione fu imposta a una realtà diversa, una realtà permeata dalla concezione familiare ancestrale per cui il rapporto tra l'uomo e la terra non si esauriva mai nella relazione diretta tra soggetto e cosa ma, come vedremo oltre, era mediato da un complesso di rapporti reciproci che condizionavano i diversi gradi e le modalità dell'uso fondiario.

Prima di volgere lo sguardo verso le considerazioni che sostengono la nostra proposta è necessaria un'ulteriore considerazione.

L'uso del termine « proprietà » è una realtà presente nel bagaglio dell'esperienza culturale andina successiva alla Conquista; si tratta di una delle tante forme di contaminazione concettuale che si è radicata nella società locale a causa di una sorta di processo di osmosi: l'indigeno si è impossessato del vocabolo per parlare la stessa lingua del conquistatore e per poter così difendere i suoi interessi secondo le formule etnocentriche dei gruppi di potere con cui doveva misurarsi ⁽³⁷⁾. Oltre a ciò, l'utilizzo del termine è sempre stato presente nelle testimonianze scritte e nelle analisi accademiche che hanno indagato la realtà andina. La tradizione dei testi legislativi della zona sono il riflesso fedele di tale atteggiamento.

Nelle pagine seguenti cercheremo, pertanto, di mostrare quali

⁽³⁷⁾ Il fenomeno accennato è tuttavia comune a ogni contesto post-coloniale che preveda il reclamo di terre da parte dei popoli originari. Sul bisogno e sull'implicazione di traslare le nozioni autoctone dei rapporti fondiari nella terminologia occidentale della proprietà sono utili le riflessioni rilevate per l'esperienza del popolo canadese Kluane First Nation da P. NADASDY, *Property and Aboriginal Land Claims in the Canadian Subarctic: Some Theoretical Considerations*, in *American Anthropologist*, 104, 2002, pp. 247-261: « the legal (and cultural) concepts of "ownership" and "prop-erty" recognized by Canadian courts and lawmakers can-not adequately represent the complexities of this relation-ship. Yet these same concepts are fundamental to the very idea of aboriginal treaty making. This means that to even engage in the process of negotiating a land claim agree-ment, First Nation people must translate their complex re-ciprocal relationship with the land into the equally com-plex but very different language of "property" » (*Ibid.*, p. 248).

pericoli si annidino nelle operazioni di trapianto concettuale che sono state condotte per disciplinare i rapporti fondiari nelle Ande.

3. *Il rapporto con la terra.*

Un primo fattore da esaminare riguarda le differenti concezioni di fondo tra il mondo andino e l'approccio della scienza giuridica di stampo romanistico in relazione al rapporto tra l'uomo e la terra.

Nelle Ande il rapporto tra l'uomo e la terra s'intende come un «insieme di diritti e obbligazioni legati a uno spazio culturale e territoriale» chiamato comunità o *ayllu*. Sebbene i due termini siano spesso utilizzati come sinonimi, è invece opportuna una distinzione concettuale. L'*ayllu* (termine *quechua* il cui correlativo *aymara* è *jatba*) corrisponde all'originaria base familiare della struttura sociale andina, la quale presupponeva il possesso comune della terra, nonché forme di lavoro collettivo a beneficio di tutti i suoi membri. Il concetto di comunità, invece, è legato alla nozione di proprietà introdotta nelle Ande in seguito all'invasione spagnola e viene quindi a far parte del discorso giuridico a essa successivo ⁽³⁸⁾.

In questo quadro, la terra è anzitutto soggetta all'insieme delle regole tradizionali che disciplinano la vita della comunità. Le medesime regole determinano lo status del singolo all'interno del gruppo, condizionando il suo accesso alla terra. Così, i fattori derivanti dalla parentela, l'affiliazione storica a una comunità o l'adesione a essa per la prestazione di servizi, cariche (*cargos*) e lavoro determineranno l'accesso alla terra e il diverso grado dei diritti sul suolo.

In molte comunità, dopo la Conquista, la forma consuetudinaria dell'accesso alla terra si basa sulla nozione coloniale di *contribuyente* (o di *comunero activo* o *afiliado*). Essa definisce chi è titolato a occupare la terra, qualifica che porta con sé un insieme di diritti e obbligazioni che riguardano aspetti della vita della comunità ⁽³⁹⁾. Il

⁽³⁸⁾ Ampi riferimenti sulle voci *ayllu* e *comunidad* in *infra* 52 e ss.

⁽³⁹⁾ Nella cosmologia *aymara* l'accesso alla terra controllata dalla comunità è condizionato dal compimento di obblighi comunitari stabiliti dal sistema del *thaki*, ovvero, «il camino predeterminato della vita». Tale concetto consiste nel camino di responsabilità e di ruoli di autorità comunitaria che tutti devono svolgere per essere

contribuyente rappresenta la sua famiglia e il riconoscimento di tale condizione, insieme al compimento delle obbligazioni con la comunità, garantisce il diritto d'accesso alla terra del suo lignaggio.

Nella struttura andina il possesso fondiario non rappresenta una sorta di ombra proiettata dalla libertà del singolo. Essa si inserisce, come base materiale, in un concerto di rapporti sociali di matrice consuetudinaria. L'impiego della terra, e di ogni bene che abbia un uso socialmente riconosciuto dalla comunità, deve intendersi, dunque, non tanto come l'oggetto di un insieme di diritti, ma come una forma di *reciprocità* generalizzata, che sorge dal possesso comune della terra ⁽⁴⁰⁾.

Possiamo ora formulare alcune considerazioni basilari per comprendere la diversità degli approcci radicati nelle esperienze a confronto.

La « proprietà » nota al giurista formatosi a contatto con l'eredità romanistica è il frutto di una semplificazione: la « cosa » è rappresentata come l'oggetto diretto e perfetto della volontà del singolo. Essa gioca un ruolo primario nel discorso giuridico proprio perché costituisce l'oggetto della libertà del singolo proiettata sul mondo che viene così dominato. La proposta di rivedere questi assunti, avanzata sul finire del diciannovesimo secolo dal francese M. Planiol, insisteva sulla mancanza di una differenza sostanziale tra i diritti personali e i diritti reali, in quanto ogni diritto regola in ultima analisi un *rapporto tra le persone* ⁽⁴¹⁾. È noto tuttavia che questo

considerati come membri a pieno titolo della comunità, nonché per esercitare i corrispondenti diritti. Cfr. G. COLQUE-J. CAMERON, *El difícil matrimonio entre la democracia comunal e indígena en Jesús de Machaca*, in J. P. CHUMACERO (a cura di) *Reconfigurando territorios, reforma agraria, control territorial y gobiernos indígenas en Bolivia*, Fundación Tierra, La Paz, 2009, p. 177. Quest'ultima e le successive pubblicazioni della *Fundación Tierra* riportate sono anche reperibili sul sito www.ftierra.org.

⁽⁴⁰⁾ Cfr. G. RIVIÈRE, *El sistema de aynua: memoria e historia de la comunidad (comunidades aymara del altiplano boliviano)*, in D. HERVE-D. GENIN-G. RIVIÈRE (a cura di), *Dinámicas del descanso de la tierra en los Andes*, Orstom-Ibta, La Paz, 1994, p. 95.

⁽⁴¹⁾ M. PLANIOL, *Traité élémentaire de droit civil*, Paris, 1897, t. 1, n. 2.158. La teoria, nota come dottrina dell'*obbligazione passiva universale*, ebbe grande accoglienza tra i giuristi durante i primi decenni del Novecento. Più tardi S. GINOSSAR (*Droit réel, propriété et créance*, Lgdj, Paris, 1960), professore dell'Università di Gerusalemme, metterà in discussione la distinzione classica tra diritti personali e reali, sostenendo che la differenza tra i due tipi di diritti consiste esclusivamente nella maggiore o minore

diverso approccio non arrivò mai a scalzare quello precedente, che per l'appunto figura tuttora in autorevoli trattazioni di diritto civile francese (42).

precisione dell'obbligazione verso il titolare, quanto all'individuazione dei soggetti tra cui corre il rapporto. L'osservatore avveduto ricorderà che la stessa differenza si ritrova all'interno della tradizione giuridica europea nel confronto storico tra il diritto di *common law* e quello continentale, di stampo romanista. Per il primo, la nozione dei *rapporti* inerenti alla cosa prevale nella ricostruzione delle prerogative riconosciute ai soggetti, permettendo in maniera scorrevole la formazione e l'allocatione dei diversi interessi protetti rispetto allo stesso oggetto. Viceversa, nella concezione romanista, la cosa stessa è concepita come « proprietà », oggetto diretto e immediato della signoria del titolare, che prende la forma del diritto reale. Pertanto, una « cosa » può dirsi appartenente a un soggetto in via esclusiva e quindi appare privata di tutta la gamma di rapporti che invece sono organizzati intorno a essa. È per questo motivo che nel sistema di *common law* la voce *property* può designare (nei discorsi dei giuristi in cui si ritrova comunque una pluralità di significati) una serie di *relazioni* giuridiche che *riguardano* una cosa materiale o immateriale. Le differenze accennate spingono la dottrina comparatista a riflettere criticamente sui miraggi di uniformità basati sulle similitudini semantiche o sulle traduzioni impulsive tra le diverse lingue in rapporto. Infatti, come rileva Gambaro, l'analisi della realtà discorsiva giurisprudenziale chiarisce come ciascuna tradizione giuridica abbia costruito la « sua » nozione di proprietà. Per questo motivo il primo compito dello studioso che affronta la materia consiste nel superare l'ostacolo derivato dalla molteplicità dei significati che uno stesso termine può assumere nei discorsi nazionali. A tale proposito si rimanda a A. GAMBARO, *La proprietà nel common law anglo-americano*, in A. CANDIAN-A. GAMBARO-B. POZZO, *Property-Propriété-Eigentum*, Cedam, Padova, 2002, pp. 15-16; ID., *Proprietà in diritto comparato*, cit., p. 504. Conviene aggiungere che in seno all'esperienza giuridica anglosassone la contemporanea metafora che domina la teoria della *property law* si trova legata a una particolare nozione, resa nota a partire dai lavori di Wesley Newcomb Hohfeld. La nozione di *bundle of rights*, in cui la proprietà costituisce un insieme di rapporti giuridici tra persone, disloca, sin dai primi decenni del ventesimo secolo, l'enfasi sul dominio della cosa, sul rapporto tra proprietari e beni e su ogni considerazione corporale del suo oggetto. Per approfondire cfr. T. C. GREY, *The Desintegration of Property*, in R. A. EPSTEIN (a cura di), *Modern Understanding of Liberty and Property*, Garland, New York, 2000; K. J. VANDELDE, *The New Property of the Nineteenth Century. The Development of the Modern Concept of Property*, in *Buffalo L. Rev.*, 29, 1980, pp. 325-367; J. E. CRIBBET, *Concepts in Transition: the Search for a New Definition of Property*, in *U. Ill. L. Rev.*, 1986, pp. 1-46; J. E. CRIBBET-C. W. JOHNSON, *Principles of the Law of Property*, 3^a ed., The Foundation Press, Westbury, N.Y., 1989; J. E. PENNER, *The Bundle of Rights Picture of Property*, in *UCLA L. Rev.*, 43, 1996, pp. 711-820; S. R. MUNZER, *Property as Social Relations*, in ID., *New Essays in the Legal and Political Theory of Property*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2001, pp. 36-75; J. W. SINGER, *Introduction to Property*, 2^a ed., Aspen Law & Business, New York, 2005. Nella recente esperienza scientifica peruviana

Tutto è diverso in seno all'esperienza andina: il possesso della terra si inserisce in un complesso di diritti e di obbligazioni intercorrenti tra le persone rispetto alle cose. Siamo, perciò, di fronte ad approcci che spostano il discorso dalla centralità della « cosa » verso il primato del rapporto sociale, il quale, nella relazione giuridica, è effettivamente anteposto a ogni considerazione materialista ⁽⁴³⁾.

Nelle Ande la relazione con la terra si costruisce grazie a una serie di rapporti comunitari e al tempo stesso familiari, in cui lo scambio reciproco gioca un ruolo centrale. La fondazione e l'adesione a una famiglia è il fattore decisivo per acquisire diritti fondiari. Si tratta, in altre parole, di una struttura in cui il singolo senza rapporti resta fuori dallo schema di appartenenza. In questo contesto, si coglie l'importanza di una riflessione di Lévi-Strauss, che riprende studi psicologici di Susan Isaacs, secondo cui ciò che attribuisce valore all'oggetto è la dimensione relazionale, legata ai rapporti personali in cui si colloca ⁽⁴⁴⁾.

la nozione di *bundle of rights* è stata utilizzata per esprimere l'insieme di diritti che competono a ogni membro della comunità all'interno delle sue diverse tipologie di terre. Cfr. F. EGUREN-L. DEL CASTILLO-Z. BURNEO, *Los derechos de propiedad sobre la tierra en las comunidades campesinas*, in *Economía y Sociedad*, 71, 2009, pp. 29-38.

⁽⁴²⁾ Per il diritto francese cfr., ad esempio, S. CIMAMONTI-M. BRUSCHI-J.-L. BERGEL, *Traité de droit civil. Les biens*, dir. da J. GHESTIN, Lgdj, Paris, 2000, p. 35 e ss.; CH. LARROUMET, *Les Biens et droits réels principaux*, in *Droit civil*, 5^a ed., Economica, Paris, 2006, t. II, p. 12 e ss.

⁽⁴³⁾ Per un recente uso di tale nozione nelle Ande peruviane cfr. M. NUIJTEN-D. LORENZO, *Ruling by Record: The Meaning of Rights, Rules and Registration in an Andean Comunidad*, in *Development and Change*, 40, 1, 2009, pp. 81-103. Gli studi antropologici sui rapporti proprietari concordano sul fatto che i diritti sulle cose sono sempre meglio intesi come diritti tra persone (in relazione con le cose). Cfr. J. GOODY, *Death, property and the ancestors: a study of the mortuary customs of the Lodagaa of West Africa*, Tavistock, London, 1962, p. 287; M. GLUCKMAN, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Blackwell, Oxford, 1965, p. 46; M. BLOCH, *Property and the End of Affinity*, in ID. (a cura di), *Marxist Analyses and Social Anthropology*, Malaby Press, London, 1975, p. 204; D. W. SABEAN, *Power in the Blood. Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1984; C. M. HANN, voce *Property*, cit., p. 435; ID., *Property Relations. Renewing the Anthropological Tradition*, cit., p. 8; R. MEINZEN-DICK-E. MWANGI, *Cutting the web of interests: pitfalls of formalizing property rights*, in *Land Use Policy*, 26, 2008, p. 36.

⁽⁴⁴⁾ C. LÉVI-STRAUSS, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Mouton & co, Paris, 1967, p. 100: « le désir de posséder n'est pas un instinct, et n'est jamais fondé (ou très rarement) sur une relation objective entre le sujet et le objet. Ce qui donne à l'objet sa

Il sistema proprio della tradizione romanistica fa primeggiare l'oggetto, mentre quello tradizionale andino privilegia le relazioni costruite sull'oggetto. Il rapporto sociale nelle Ande ha dunque un ruolo del tutto primario.

4. *La base spirituale della relazione con la terra.*

Vi è poi da formulare una seconda osservazione non meno rilevante. Nelle Ande è presente e radicata una concezione simbolica o mistica del mondo, che affonda le proprie radici nello sciamanesimo. Questo pensiero concepisce i rapporti con la terra come un insieme di relazioni materiali e spirituali riguardanti forze dal cui equilibrio dipende la stessa sussistenza umana.

Osservando la realtà attuale nell'altopiano boliviano, Rivière nota: « agire sul mondo materiale è soltanto possibile se esiste una gestione comunitaria effettiva di un complesso di forze che emanano dagli "dei", "spiriti", ecc... con cui devono mantenersi rapporti di reciprocità. Seminare, raccogliere, produrre, insomma, amministrare i differenti momenti del calendario agricolo, non si riduce solo all'amministrazione di dati materiali; si tratta pure di negoziare

valueur, c'est la relation à "autrui" ». A tale proposito è doveroso il richiamo alle riflessioni di R. SACCO, *Antropologia giuridica. Contributo ad una macrostoria del diritto*, Il Mulino, Bologna, 2007, p. 265 e ss., secondo cui per ricostruire fedelmente la natura del rapporto che l'uomo istituisce con le cose non bisogna trascurare i rapporti extraeconomici del gruppo umano e del singolo verso tali cose. Pertanto nella relazione d'appartenenza avrà un ruolo fondamentale la nozione dello « spazio » in cui i soggetti e le cose interagiscono. È proprio per questo motivo che la costruzione simbolica dello spazio costituisce il primo compito che si dà l'antropologia giuridica per comprendere i diversi regimi di appropriazione fondiaria. Sono classici, a questo proposito, i contributi di E. LE ROY riassunti in *La terre de l'autre*, cit., p. 41 e ss. Anche nella storia rurale europea si può constatare l'irriducibilità della relazione con la terra a schemi semplicistici: il possesso, secondo Vasapollo, ha nessi profondi con la famiglia e può assumere sfumature diverse che determinano diversi gradi di potestà sul suolo. A tale riguardo, si possono citare decine di forme di gestione della terra che affrontano la questione della proprietà in maniera atipica rispetto a quella che sarà poi la norma in epoca capitalista; cfr. L. VASAPOLLO, *Dagli Appennini alle Ande. Cafoni e indios, l'educazione della terra*, Jaca Book, Milano, 2011, p. 51. Un'ampia casistica sulle diverse forme di organizzazione di famiglia e di villaggio nell'Europa dell'Ottocento è contenuta nella raccolta di P. H. STAHL-M. GUIDETTI, *Il sangue e la terra. Comunità di villaggio e comunità familiari nell'Europa dell'800*, Jaca Book, Milano, 1977.

permanentemente con delle forze localizzate all'interno e all'esterno della comunità. È per questa ragione che, nel processo di socializzazione della natura, non si può separare l'efficienza tecnica dall'efficienza simbolica » (45).

Ecco la particolarità: la terra è intesa primariamente come un'entità naturale e spirituale che partecipa in maniera simultanea all'ordine dell'universo e all'ordine dell'uomo. I rapporti con essa rappresentano piuttosto un modo di sussistenza, una maniera di essere, di vivere e un modo di pensare e di agire. La profonda concezione spirituale delle relazioni con la terra nel mondo andino si contrappone in questo modo alla proprietà laica, garantita dallo Stato (46). Cerimonie, feste, riti religiosi e offerte di diverso tipo aventi luogo durante le attività agro-pastorali rendono evidente il carattere sacro della terra e dei suoi prodotti nella mentalità delle popolazioni autoctone (47). Il concetto di sacralità della terra, scrive Luciano Vasapollo, è ben più complesso di quanto l'uomo moderno possa immaginare. A essere sacra, infatti, non è un'entità materiale come il suolo, ma una relazione che si stabilisce tra esso e i suoi abitanti: tra la terra, gli elementi naturali, le risorse, gli uomini e le attività che essi praticano durante la quotidiana vita dei campi (48).

Nelle società tradizionali, ciò che chiamiamo « proprietà » implica una relazione *mistica* tra la cosa e l'uomo che la usa, e questo spiega perché l'uomo andino contemporaneo maneggi simultaneamente due nozioni di proprietà: una è quella che risale all'intelai-

(45) G. RIVIÈRE, *El sistema de aynua*, cit., p. 97.

(46) Per un rilievo analogo, rispetto all'Africa subsahariana, R. Verdier, (*Civilisations paysannes et traditions juridiques*, cit., p. 6) sottolinea: « il y a au mois deux raisons majeurs tenant aux fondements et à l'idéologie de notre système de droit: d'un côté, il en prend pas en compte la dimension spirituelle des rapports humains, de l'autre, il s'élabore essentiellement à partir de l'État et de ses sujets individuels. Droit laïque d'une part, qui fait de la terre un chose-objet d'appropriation et de commerce, droit individualiste et égalitariste, d'autre part, que privatisant les rapports entre particuliers, ignore les liens de dépendance hiérarchique et de solidarité communautaire au sein des divers groupes sociaux qui pré-existent à la société globale ».

(47) Sul punto cfr. J. VALLADOLID RIVERA, *Andean Peasant Agriculture: Nurturing a Diversity of Life in the Cbacra*, in F. APFFEL-MARGLIN & PRATEC (a cura di), *The Spirit of Regeneration: Andean Culture Confronting Western Notions of Development*, Zed Books, London & New York, 1998, pp. 51-88.

(48) L. VASAPOLLO, *Dagli Appennini alle Ande*, cit., p. 32.

tura giuridica inaugurata con l'invasione spagnola del sedicesimo secolo; l'altra è quella stabilita dalla stretta relazione con delle divinità che sono capaci di far produrre i beni della terra, la quale, a sua volta, rappresenta una divinità ⁽⁴⁹⁾. Lo ricorda ora la Corte Interamericana dei Diritti Umani, la quale ha riconosciuto che il rapporto « spirituale » con la terra costituisce un elemento decisivo per fissare il concetto stesso di « proprietà » nelle comunità indigene. Così, nella sua celebre decisione sulla tutela del diritto alla terra degli aborigeni della comunità nicaraguense *Awas Tingni*, la Corte ha ritenuto che « gli stretti legami dei popoli indigeni con la terra devono essere riconosciuti e intesi come la base fondamentale della loro cultura, della loro vita spirituale, della loro integrità e della loro sopravvivenza economica. Per le comunità indigene, il rapporto con la terra non è soltanto una questione di possesso e produzione, bensì un elemento materiale e spirituale di cui essi devono godere pienamente al fine di preservare la loro eredità culturale e trasmetterla alle generazioni future » ⁽⁵⁰⁾.

⁽⁴⁹⁾ F. PEASE G. Y., *La noción de propiedad entre los Incas*, cit., p. 24. Così, in questa dinamica, le feste e le cerimonie fatte durante i periodi di semina e di raccolta hanno avuto da tempi immemori la cosiddetta Madre Terra (*Pachamama*) come principale beneficiario. Una trattazione generale, ma esaustiva, è reperibile in A. M. MARISCOTTI DE GÖRLITZ, *Pachamama santa tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*, Indiana, 8 (supplemento), Greb. Mann Verlag, Berlin, 1978.

⁽⁵⁰⁾ Cfr. *Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua*, Corte IDH (ser. C) n. 79 (sentenza del 31 agosto 2001), paragrafo 149. Più di recente cfr. *Caso del Pueblo Saramaka vs. Surinam*, Corte IDH (ser. C) n. 172 (sentenza del 28 novembre 2007), paragrafi 82 e 90; *Caso Comunidad Indígena Xákmok Kásek. Vs. Paraguay* Serie Corte IDH (ser. C) n. 214 (sentenza del 24 agosto 2010) paragrafi 86, 112, 113. Per un approfondimento cfr.: J. ANAYA-C. GROSSMAN, *The Case of Awas Tingni v. Nicaragua: A new Step in the International Law of Indigenous People*, in *Ariz. J. Int'l & Comp. L.*, 19, 2002, pp. 1-15; F. GÓMEZ ISA, *El caso Awas Tingni contra Nicaragua: nuevos horizontes para los derechos humanos de los pueblos indígenas*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2003; L. BRUNNER, *The Rise of Peoples' Rights in the Americas: The Saramaka People Decision of the Inter-American Court of Human Right*, in *Chinese JIL*, 7, 3, 2008, pp. 699-711; G. CITRONI- K. I. QUINTANA OSUNA, *Reparations for Indigenous Peoples in the Case Law of the Interamerican Court of Human Rights*, in F. LENZERINI (a cura di), *Reparations for Indigenous Peoples. International and Comparative Perspectives*, Oxford Univ. Press, Oxford, 2008, p. 317 e ss.; S. J. ANAYA, *International Human Rights and Indigenous Peoples*, Aspen Publishers, New York, 2009, p. 266 e ss. Per ulteriori rilievi comparativi sulla cosmovisione spirituale dei popoli indigeni in ambito antropologico e sociologico

La differenza con la nozione di proprietà e di possesso occidentale, che si è affrancata progressivamente dal legame spirituale e religioso con l'ecosistema, è dunque palese ⁽⁵¹⁾.

5. *Il dualismo individuale-collettivo: una critica.*

Sul tavolo di lavoro del giurista occidentale da sempre si trovano due categorie, in rapporto di costante tensione, se non in relazione antagonista: la proprietà individuale e la proprietà collettiva della terra.

La concezione evoluzionista unilineare dei giuristi e scienziati del diciannovesimo secolo ha finito per stabilire una divaricazione molto profonda tra queste due categorie, poste, quindi, in relazione di antinomia. In breve, le società più avanzate avrebbero raggiunto la perfezione dei rapporti con le cose attraverso l'elaborazione della nozione di proprietà individuale, indissolubilmente legata alla nozione di civiltà, mentre le forme di proprietà collettiva tribale avrebbero dato origine con il trascorrere del tempo alla proprietà del gruppo familiare ⁽⁵²⁾. La crisi della coesistenza delle due forme di appartenenza — individuale e collettiva — si sarebbe manifestata con l'arrivo della codificazione moderna, a seguito dell'instaurarsi

cfr. D. SUZUKI-P. KNUDTSON, *Wisdom of the Elders: Sacred Natives Stories of Nature*, Bantam Books, New York, 1992; H. BRODY, *The Other Side of Eden: Hunters, Farmers, and the Shaping of the World*, North Point Press, New York, 2002; A. SURRALLÉS-P. GARCÍA HIERRO (a cura di), *The Land Within: Indigenous Territory and the Perception of the Environment*, Iwgia, Copenhagen, 2005; J. GRIM (a cura di), *Indigenous Traditions and Ecology: The Interbeing of Cosmology and Community*, Harvard Univ. Press Cambridge, 2005.

⁽⁵¹⁾ Sul punto cfr., con ampi riferimenti alle società tradizionali, G. MADJARIAN, *L'invention de la propriété*, cit., p. 41 e ss.

⁽⁵²⁾ Cfr. le opere pionieristiche di H. S. MAINE (*Ancient Law*, 1861; *On Early Law and Custom*, 1883), L. H. MORGAN (*Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, 1871; *Ancient Society*, 1877), C. LETOURNEAU (*L'évolution de la propriété*, 1889) e G. D'AGUANNO (*La genesi e l'evoluzione del diritto civile: secondo le risultanze delle scienze antropologiche e storico-sociali con applicazioni pratiche al codice vigente*, 1890). Sull'adozione dell'evoluzionismo come quadro giuridico nelle opere del diciannovesimo secolo cfr. K. S. NEWMAN, *Law and Economic Organization. A Comparative Study of Preindustrial Societies*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1983, pp. 6-49.

dello stato assolutista e, successivamente, con l'imposizione dell'individualismo proprietario come valore universale ⁽⁵³⁾.

Si può affermare che l'esperienza andina non conobbe un simile dualismo? Per proporre qualche risposta all'interrogativo, si devono analizzare altre caratteristiche essenziali del sistema fondiario andino.

Innanzitutto occorre tener presenti i fattori geografici. La varietà dei diversi livelli ecologici interconnessi, studiati a partire dai lavori sul campo condotti dall'etnostorico John V. Murra, è fondamentale per comprendere come l'adattamento culturale andino risponda a particolari condizioni ambientali. Le forme di sfruttamento delle risorse naturali nelle Ande sono complesse e appaiono strettamente legate alle condizioni ambientali e climatiche. A causa delle difficoltà geografiche le comunità andine meridionali non hanno potuto svilupparsi secondo schemi territoriali unitari e continui, ma rispettando le condizioni d'occupazione delle diverse nicchie ecologiche ⁽⁵⁴⁾. Così, all'interno di una stessa comunità, l'uso comunitario della terra varia a seconda dell'altitudine: le terre collettive a maggesi (*barbecho*), più fortemente soggette al controllo della comunità, si trovano sempre in zone più alte (altopiano o ambienti più ostili) rispetto alle coltivazioni (*charcas*), nelle quali prevale invece il fattore individuale ⁽⁵⁵⁾.

Si potrebbe, dunque, concludere che le pratiche agricole si

⁽⁵³⁾ Come è stato rivelato per l'esperienza europea da P. GROSSI, *Un altro modo di possedere*, cit.; nonché in ID., *Assolutismo giuridico e proprietà collettiva*, in *Il dominio e le cose*, cit., p. 695 e ss. Cfr. anche G. MADJARIAN, *L'invention de la propriété*, cit., p. 28 e ss.

⁽⁵⁴⁾ Si tratta del suo noto contributo per l'ecologia culturale delle montagne sul « controllo verticale di un massimo di livelli ecologici »: J. V. MURRA, *The Economic Organization of the Inca State*, thesis, Anthropology Department-University of Chicago, Halperin, 1956, trad. spag. di D. R. WAGNER, *La organización económica del estado Inca, Siglo Veintiuno, México D.F.*, 1978; cfr. anche ID., *El « control vertical » de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas*, in J. V. MURRA (a cura di), *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562, Iñigo Ortiz de Zuñiga visitador*, Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Huánuco, Perù, 1972, vol. 2, pp. 429-476; ID., *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, 1975, cap. 3.

⁽⁵⁵⁾ E. MAYER, *Zonas de producción: autonomía individual y control comunal*, in P. MORLON (a cura di), *Comprendre l'agriculture paysanne dans les Andes Centrales Pérou-Bolivie*, Institut National de la Recherche Agronomique, Paris, 1992, trad. spag. di E. RIVERA MATÍNEZ, *Comprender la agricultura campesina de los Andes Centrales Perú-*

modellano in base alle condizioni ambientali e geografiche, le quali pertanto influiscono sulla struttura dell'appartenenza fondiaria ⁽⁵⁶⁾.

Ma siamo ancora lontani dal dare una risposta esauriente al nostro interrogativo. Una seconda considerazione, di carattere strutturale, può aiutarci.

Si è già accennato che nell'esperienza culturale andina la visione *comunitaria* dei rapporti fondiari permea tutto il sistema. Come notava lo spagnolo Joaquín Costa per il periodo coloniale « la differenza tra quel regime [lo spagnolo] e il peruviano non era tanto di qualità quanto di proporzione: in Spagna, la proprietà privata, la libertà e la responsabilità individuale dominavano sul fattore collettivo [...] nel Perù, invece, l'iniziativa dell'individuo, anche se non assorbita né rifiutata del tutto dalla personalità sociale, si trovava confinata in limiti molto ristretti, prevalendo sopra di essa il potere delle comunità locali e quello centrale » ⁽⁵⁷⁾. Si riallaccia a questo aspetto del discorso la conseguenza più rilevante che intendiamo segnalare: qualunque sia la forma di sfruttamento fondiario, la

Bolivia, Institut Française d'Études Andines (Ifea)-Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Lima-Cusco, 1996, p. 165.

⁽⁵⁶⁾ R. M. NETTING, *Alpacas, Sheep, and Men. The Wool Export Economy and Regional Society in Southern Peru*, Academic Press, New York, 1977; D. GUILLET, *Land Tenure, Ecological Zone, and Agricultural Regime in the Central Andes*, in *American Ethnologist*, 8, 1, 1981, pp. 139-156; S. BRUSH-D. GUILLET, *Small Agro-Pastoral Production in the Central Andes*, in *Mountain Research and Development*, 5, 1, 1985, pp. 19-30. Tale premessa non è però esclusiva delle montagne andine. In Europa, gli studi condotti nella zona alpina sottolineano il concetto di *Alpwirtschaft*, consistente nella strategia associata con il movimento di persone e animali in spazi verticali e orizzontali, in cui si osserva un controllo comunitario delle zone di pascolo in combinazione con un controllo individuale sugli appezzamenti. Tali dinamiche sono determinate da istituzioni sociali che programmano i complessi movimenti nel tempo e nello spazio. Per un approfondimento cfr. i classici contributi di R. E. RHOADES-S. I. THOMPSON, *Adaptatives Strategies in Alpine Environments. Beyond Cultural Particularism*, in *American Ethnologist*, 2, 5, 1975, pp. 35-51; R. M. NETTING, *Balancing on an Alp. Ecological Change and Continuity in a Swiss Mountain Community*, Cambridge Univ. Press, Cambridge-New York-Melbourne, 1981. La nozione di *Alpwirtschaft*, insieme al contributo sulla verticalità di Murra, è alla base degli studi comparativi sull'ecologia culturale delle montagne. Cfr. D. GUILLET, *Toward a Cultural Ecology of Mountains. The Central Andes and the Himalaya Compared*, in *Mountain Research and Development*, 6, 3, 1986, pp. 206-214.

⁽⁵⁷⁾ J. COSTA, *Colectivismo agrario en España*, Editorial Americalee, Buenos Aires, 1944, p. 132.

presenza della comunità è sempre palese, oscurando l'iniziativa del singolo riguardante l'uso della terra.

Proviamo a riformulare la questione. Sappiamo ormai che nell'esperienza andina ogni rapporto fondiario si inserisce nella struttura della comunità. La comunità riassegna annualmente parte del suolo a ogni capo famiglia, in proporzione al numero dei suoi componenti. Da tempi immemorabili, in molte comunità queste pratiche conducono a semplici conferme del previo possesso.

In seno a questa struttura, le due principali forme di sfruttamento della terra, la *sayaña* (insieme d'appezzamenti su cui si insedia la famiglia) e l'*aynuqa* (terre demarcate e destinate allo sfruttamento agropecuniario familiare, in conformità alle norme stabilite dalla comunità quanto alla loro rotazione e alle pratiche d'uso ammesse), si inseriscono nel discorso che riguarda l'intervento delle regole organizzative della vita comunitaria. L'accesso a queste forme di utilizzo del suolo presuppone l'accettazione delle norme che impongono gli obblighi comunitari. Così, sebbene l'intervento della comunità sulla *sayaña* sia minimo, la presenza dell'autorità comunitaria garantisce l'ordine territoriale, tramite il potere d'intromissione in caso di contenzioso, eredità, scambio di terreni o di inadempimento delle obbligazioni che la vita comunitaria impone. Questa limitata presenza comunitaria contrasta con le regole riguardanti l'*aynuqa*. Nell'*aynuqa*, benché la terra sia oggetto di uno sfruttamento esclusivamente familiare, la sua base strutturale, cioè la distribuzione e la rotazione delle terre, nonché la scelta delle stesse coltivazioni, si inserisce nell'ambito delle pratiche consuetudinarie della comunità.

In breve, la differenza tra queste due tipologie di organizzazione fondiaria non consiste nella forma dello sfruttamento (individuale, familiare, collettivo), nella diversa funzione della terra così assegnata.

Questa prima riflessione ci porta a esprimere riserve circa la possibilità e l'opportunità di riproporre in relazione allo spazio andino l'antagonismo tra « individuale » e « collettivo » su cui tanto insiste il pensiero giuridico formatosi in Europa.

La diversità che si incontra nell'esaminare la situazione sul terreno lascia perplesso l'osservatore occidentale. La riflessione critica sulla questione è d'altra parte ormai aperta da tempo. Già Bronislaw Malinowski sosteneva che, nelle società tradizionali oggetto dei suoi studi, i rapporti con le cose non potessero concepirsi

in termini di proprietà individuale o collettiva (58). Egli preferiva analizzare i rapporti con i beni facendo ricorso al concetto di *reciprocità* (59). Tale concetto insieme a quello di *redistribuzione* sarà più tardi ripreso da Karl Polanyi, nel quadro dello studio dedicato alle conseguenze dell'instaurazione del mercato come istituzione generalizzata (60), e da John V. Murra nei suoi lavori dedicati al mondo andino (61). Altri studi ormai classici di Raymond Firth (*Primitive Polynesian Economy*, 1939), Paul Bohannan (*Land, Tenure and Land Tenure*, 1963), E. Adamson Hoebel (*Fundamental Legal Concepts as Applied in the Study of Primitive Law*, 1942) e di Max Gluckman (*The Ideas in Baroste Jurisprudence*, 1965), ritornano sullo stesso argomento, in rapporto a società che non conoscono il mercato come mezzo generalizzato di scambio dei beni e dei servizi.

La medesima prospettiva si afferma nello studio della regione andina. Fin dalle prime riflessioni formulate in seno al movimento dell'indigenismo giuridico peruviano degli inizi del Novecento risulta chiara la difficoltà concettuale incontrata dai giuristi nel tentativo di conformare la realtà delle comunità indigene allo schema individuale-collettivo, con cui i giuristi avevano familiarità (62). Prendiamo l'esempio dell'attento osservatore cuzqueño Félix Cosío, attivo agli inizi del ventesimo secolo. Secondo Cosío, i lotti posseduti dalle famiglie delle comunità indigene si trovano in una condizione giuridica particolare: i loro diritti sono subordinati al potere del gruppo. Tale potere si esprimerebbe attraverso l'imposizione di un ordine puramente morale

(58) B. MALINOWSKI, *Crime and Custom in Savage Society* [1926], Routledge & Kegan and Paul Ltd., London, 8ª ed., 1966; ID., *Coral Gardens and their Magic: a Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*, Unwin Brothers Ltd., London, 1935.

(59) B. MALINOWSKI, *Crime and Custom in Savage Society*, cit., p. 21: « ownership, therefore, can be defined neither by such words as “communism” nor “individualism”, nor by reference to “joint-stock company” system or “personal enterprise”, but by the concrete facts and conditions of use. It is the sum of duties, privileges and mutualities which bind the joint owners to the object and to each other ».

(60) K. POLANYI, *La grande trasformazione*, cit., p. 62 e ss.

(61) Debito concettuale che l'autore riconosce nell'introduzione della sua opera *The Economic Organization of the Inca State*, cit.

(62) Per dettagli e rinvii sul movimento dell'indigenismo giuridico, nonché sulle sue implicazioni nella trattazione del diritto di proprietà tradizionale nelle Ande cfr. *infra* 238-239.

all'interno della comunità che tuttavia limita effettivamente la libera disposizione dei loro beni. Il sistema semi-comunitario presenta, nel suo immaginario, un aspetto diverso di fronte alla legge e di fronte alla realtà: la proprietà delle popolazioni autoctone è proprietà individuale, secondo le formulazioni della legge repubblicana⁽⁶³⁾, ma, nei fatti, si tratta invece di una co-proprietà di gruppo, debolmente sostenuta dall'ordine morale dell'*ayllu*⁽⁶⁴⁾.

Tra i contributi recenti, Enrique Mayer è forse l'autore che più concretamente si è indirizzato verso la decostruzione del termine « proprietà ». Mayer ritiene che sia necessario scartare, come semplificazioni tipologiche, i concetti europei di proprietà (comunitaria, feudale, privata, ecc.), giacché questa tipologia presuppone una mutua esclusione. « Secondo le definizioni europee, la proprietà può essere collettiva o privata, essendo esclusa la possibilità di una combinazione di entrambi i concetti. L'uso di qualificativi come "semi" (semifeudale o semiprivato) mostra palesemente le difficoltà del ricercatore, che per designare l'osservato, pretende di far calzare le varie circostanze in concetti precostituiti »⁽⁶⁵⁾. Per l'economista

⁽⁶³⁾ Il riferimento è ai decreti di Simón Bolívar che avevano dichiarato ogni indigeno proprietario del lotto posseduto. Vedi *infra* 207 e ss.

⁽⁶⁴⁾ Cfr. F. COSIO, *La propiedad colectiva del ayllu*, in *Revista Universitaria. órgano de la Universidad del Cuzco*, 5, 16, 1916, p. 36. Più di recente, Nuñez Palomino afferma che i concetti « individuale » e « collettivo » sono più facili da spiegare in un'economia di tipo occidentale, a differenza di quell'andina. Il carattere *sui generis* delle forme di possesso nelle comunità latinoamericane, rende, infatti, difficile una sua categorizzazione secondo la categoria dicotomica occidentale. Tale difficoltà è palese nel lavoro di due studiosi della Banca Interamericana di Sviluppo i quali qualificano il sistema fondiario all'interno delle comunità come « una forma alternativa di possesso privato con aspetti inviduciali e collettivi ». Cfr. P. G. NÚÑEZ PALOMINO, *Derecho y comunidades campesinas en el Perú 1969-1988*, Centro de Estudios Regionales Andinos « Bartolomé de las Casas »-Centro de Educación Ocupacional « Jesús Obrero », Cusco, 1996, p. 177. Cfr. R. PLANT-S. HVALKOF, *Titulación de tierras y pueblos indígenas*, Banco Interamericano de Desarrollo, Washington, D.C., 2002, p. 78.

⁽⁶⁵⁾ E. MAYER, *The Articulated Peasant: Household Economies in the Andes*, Westview Press Boulder-Oxford, 2002, trad. spag. di J. FLORES ESPINOZA, *Casa, charca y dinero. Economías domésticas y ecología en los Andes*, Iep, Lima, 2004, p. 304; cfr. anche ID., *Tenencia y control comunal de la tierra: caso de Laraos (Yauyos)*, Departamento de Ciencias Sociales de la Pucp, Lima, 1977, pp. 2-3. Su tali postulati, l'antropologo D. GUILLET, *Land Tenure, Ecological Zone, and Agricultural Regime in the Central Andes*, cit., pp. 140-141, propone i termini di « controllo comunitario » per le forme di possesso

boliviano Chumacero questa forma mista di possesso ha il suo correlato in economie rurali, contadine e indigene di tipo misto, dove la coltivazione familiare è regolamentata e sostenuta dalla comunità e dalle sue norme. Tutto ciò rivela che, in queste situazioni, il collettivo non si oppone all'individuale, al contrario i due termini sono complementari e si arricchiscono a vicenda ⁽⁶⁶⁾.

Ci avviciniamo, ormai, al punto cui si voleva tendere. La nozione che proponiamo evita di ridurre la complessità di queste relazioni all'opposizione concettuale tra « individuale » e « collettivo » che la scienza giuridica occidentale ha promosso. Seguendo le intuizioni di Godelier, si tratta piuttosto di pensare a un « sistema di diritti combinabili », cioè di elementi che variano secondo la realtà locale e secondo i mezzi materiali e intellettuali di cui ogni società dispone per controllare la natura ⁽⁶⁷⁾.

Ecco un'altra caratteristica fondamentale del sistema andino: il sistema ha carattere ibrido, in forza della combinabilità delle varie forme di possesso fondiario e della complessa rete di interessi che coinvolge.

Concludendo, nelle Ande non si riconosce al singolo un'autonomia propria, che lo autorizza a disporre della terra al di fuori del consenso del gruppo a cui appartiene. La terra è sottoposta ad « controllo comunitario » e i diritti e le obbligazioni reciproche che competono ai singoli si inseriscono pur sempre nella dimensione della vita comunitaria ⁽⁶⁸⁾. Non è, perciò, lecito opporre le due categorie di diritti — individuali e collettivi — di cui discorre così

tradizionali andine e di « controllo privato » per i rapporti fondiari inseriti in epoca coloniale e repubblicana.

⁽⁶⁶⁾ J. P. CHUMACERO R., *Trece años de reforma agraria en Bolivia. Avances, dificultades y perspectivas*, in ID. (a cura di), *Reconfigurando territorios. Reforma agraria, control territorial y gobiernos indígenas en Bolivia*, Fundación Tierra, La Paz, 2009, p. 28.

⁽⁶⁷⁾ M. GODELIER, *L'idéal et le matériel*, cit., p. 108. Una simile formula è stata adottata dall'antropologo Xavier Albó nella prefazione a un recente volume collettivo sulla vicenda odierna delle comunità boliviane. Cfr. X. ALBÓ, *Prólogo a dos manos*, in M. URIOSTE-R. BARRAGÁN- G. COLQUE, *Los nietos de la reforma agraria. Tierra y comunidad en el altiplano de Bolivia*, La Paz, 2007, p. x.

⁽⁶⁸⁾ Per cenni espliciti sul controllo comunitario come fattore centrale dell'organizzazione socio-politica nell'altopiano boliviano vedi G. COLQUE-J. CAMERON, *El difícil matrimonio entre la democracia comunal e indígena en Jesús de Machaca*, pp. 178-179.

volentieri il giurista formatosi a contatto con le categorie europee. Entrambe coesistono, in molteplici combinazioni, nell'ambito di questo sfondo comunitario ⁽⁶⁹⁾.

6. *Tra persone e cose: un sistema olistico.*

Le differenze sono marcate, i confronti eloquenti. Merita attenzione, in particolare, la fondamentale divisione di carattere artificiale da cui emerge la categoria « proprietà »: la distinzione cioè tra il diritto delle cose e il diritto delle persone.

Come sottolineava Marcel Mauss, viviamo in una società che distingue fortemente tra i diritti reali e i diritti inerenti alla persona, tra le cose e le persone. Tale separazione è fondamentale: essa costituisce il cardine del nostro sistema di proprietà, d'alienazione e di scambio ⁽⁷⁰⁾.

Lo scenario andino che abbiamo evocato è del tutto diverso. Ibridazione ovunque. Insistiamo: il sistema d'accesso alla terra si comprende solo se si considera la posizione o la condizione del soggetto nella comunità. Lo status del singolo definisce le condizioni dell'accesso al suolo. I rapporti di parentela, tra altri elementi, sono

⁽⁶⁹⁾ L'analogia con le conclusioni di Rouland per il sistema fondiario dell'Africa nera è inevitabile. A suo avviso non esiste la proprietà collettiva nel diritto tradizionale; in Africa le terre sono possedute e controllate da gruppi, ma gli individui hanno accesso a esse e possono utilizzarle secondo diverse modalità che dipendono dalla loro posizione nei gruppi in questione o, in certi casi, dalla loro obbedienza nei confronti di un'autorità politica. Alla qualificazione di « collettivo », aggiunge l'autore, si preferisce, dunque, « comunitario », che non esclude altri diritti individuali: questi esistono, ma sono determinati dalla posizione dell'individuo nell'ambito dei gruppi di riferimento. N. ROULAND, *Antropologia giuridica*, cit., p. 246. Vedi anche É. LE ROY, *La terre de l'autre*, cit., p. 122 e ss.

⁽⁷⁰⁾ M. MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, rist. in ID., *Sociologie et anthropologie* [1950], 11^a ed., Puf, Paris, 2008, pp. 228-229. Su questa scia, Pottage e Mundy affermano che la distinzione tra persone e cose possa essere proposta come chiave di volta dell'architettura semantica del diritto occidentale. Cfr. A. POTTAGE-M. MUNDY, *Law, Anthropology and the Constitution of the Social: Making persons and Things*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2004, p. 3. Tale presupposto è centrale nella ricostruzione critica della nozione di proprietà proposta dalla recentissima opera di N. GRAHAM, *Landscape: Property, Environment and Law*, Routledge, Abingdon-Oxfordshire, 2011, p. 37 ss.

la chiave per comprendere il sistema d'accesso alle risorse della natura e i modi della loro appropriazione nella regione andina, poiché essi forniscono il quadro di riferimento per l'appropriazione astratta (diritti) e concreta della natura ⁽⁷¹⁾.

Oltre a ciò, esistono anche fattori psicologici di cui è necessario tener conto. Nel mondo andino la terra e l'uomo sono strettamente relazionati, inseparabili. L'uno senza l'altro sono impensabili. Come è stato detto, la *Pacha Mama* (la Terra Madre) deve alimentarsi per vivere; può ammalarsi, può essere allegra o di mal umore e perciò ha bisogno dei servizi dell'uomo. Egli deve a essa la sua esistenza e le sue condizioni di vita: rappresenta il riflesso di essa ⁽⁷²⁾. E dunque, poiché alla terra si appartiene ed essa appartiene agli uomini, nel contesto delle società tradizionali si presentano particolari caratteristiche nel rapporto tra l'uomo e la terra che, nelle parole di Grégoire Madjarian, possono ridursi a: l'esistenza di un legame concreto e non utilitario, l'indissolubilità del legame, l'interdipendenza riconosciuta (che si traduce nell'esistenza di obblighi reciproci) e, infine, la funzione di mediatore sociale (comunitario e/o religioso, tra generazioni, tra vivi e morti) assunta dalla terra ⁽⁷³⁾. Si assiste, perciò, a un rafforzamento del principio della parentela: il mito della Terra Madre da una parte e il possesso derivato dal lignaggio (o dagli antenati) e dai rapporti di famiglia dall'altra.

Nel mondo andino, la condizione umana nel senso più pieno e ampio dell'espressione si trova determinata dal possesso della terra; la terra piuttosto che una semplice risorsa è vita. Si tratta di un rapporto che, come in altre esperienze, trascende l'individuo coinvolgendo l'intera società ⁽⁷⁴⁾. Il *comunero* ⁽⁷⁵⁾ che perde la terra soffre una mutilazione, perde il suo stato di uomo integro, patisce

⁽⁷¹⁾ M. GODELIER, voce *Proprietà*, in *Enciclopedia Einaudi*, XI, Utet, Torino, 1980, p. 36.

⁽⁷²⁾ M. MAMANI, *Tenencia y uso de las tierras comunales, algunas preguntas y respuestas para el futuro*, in D. HERVE-D. GENIN-G. RIVIÈRE (a cura di), *Dinámicas del desarrollo de la tierra en los Andes*, cit., pp. 261-262.

⁽⁷³⁾ Cfr. G. MADJARIAN, *L'invention de la propriété*, cit., p. 53.

⁽⁷⁴⁾ Cfr. M. STRATHERN, *Land: Intangible or Tangible Property*, in T. CHESTERS, *Land Rights. The Oxford Amnesty Lectures 2005*, Oxford Univ. Press, Oxford, 2009, p. 16.

⁽⁷⁵⁾ Ovvero « comunario », termine che identifica l'indigeno appartenente alla comunità, sottomesso alle sue norme. Connota, quindi, una modalità di vita più ampia

l'indegnità e l'umiliazione. Si converte, in altri termini, in *wakcha*, voce *quechua* che indica il divenire orfano ⁽⁷⁶⁾. Tutto questo può essere spiegato dal rapporto spirituale tra l'uomo e la terra, che nelle Ande emerge dalla relazione familiare che lega i membri dell'*ayllu* all'ambiente. In questo contesto, le persone e la natura vivono come parenti, e l'estensione dei membri dell'*ayllu* oltre i confini della consanguineità umana si comprende solo alla luce della cosmovisione andina che non separa l'uomo dalla natura ⁽⁷⁷⁾. Così, nell'ontologia andina (*Kausay pacha*, cosmo vivente), la concezione dell'uomo sul mondo è solidamente basata sul vincolo di parentela che egli ha con la terra dove è nato e dove vive. Queste considerazioni consentono di affermare che ci troviamo di fronte ad una cosmovisione « olistica » del rapporto con la natura, dal momento che l'intero sistema di possesso fondiario può solo essere spiegato dal connubio uomo-terra.

La « proprietà », secondo il linguaggio del Codice civile, è invece in primo luogo un diritto di carattere patrimoniale ⁽⁷⁸⁾, costituisce una parte dell'ingranaggio della tradizione romanistica fondata sulla separazione tra il mondo delle cose e quello delle persone. Al contrario, il regime fondiario andino fa perno sul sistema di rapporti basato su concezioni ancestrali e spirituali, nelle quali la sicurezza sociale è costituita dai vincoli di parentela, stabiliti in funzione del possesso della terra. Di fronte a questo legame fondamentale, il senso della contrapposizione scandita dalle catego-

di quella del *campesino* (contadino) il quale possiede, invece, soltanto un titolo di proprietà o di uso sulla terra.

⁽⁷⁶⁾ J. M. ARGUEDAS-A. ORTÍZ RESCANIERE, *La posesión de la tierra. Los mitos posthispánicos y la visión del universo en la población monolingüe quechua*, in *Les problèmes agraires des Amériques Latines*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1967, p. 309 e ss.

⁽⁷⁷⁾ G. RENGIFO VASQUEZ, *The Ayllu*, in F. APFFEL-MARGLIN & PRATEC (a cura di), *The Spirit of Regeneration: Andean Culture Confronting Western Notions of Development*, Zed Books, London & New York, 1998, p. 91.

⁽⁷⁸⁾ Insediata nel cuore del mercato; cfr. U. MATTEI, *La proprietà*, in *Trattato di diritto civile*, dir. da R. Sacco, Utet, Torino, 2001, p. 39 e ss.; É. LE ROY, *La terre de l'autre*, cit., p. 257 e ss.

rie occidentali di « cosa » e di « persona » appare, quanto meno, superfluo (79).

7. *La proprietà e la comunità.*

Agli occhi del giurista che studia il mondo andino si presenta un ulteriore problema. I caratteri che costruiscono il diritto di « proprietà » sfociato nelle formule dei codici civili — vale a dire l'assolutezza, l'esclusività e la perpetuità — non si constatano nell'ambiente in esame. Rimandando l'approfondimento della questione al capitolo successivo, ci limitiamo qui a metterne in luce alcuni aspetti essenziali.

Il sistema normativo della comunità è presente ovunque nelle regioni andine: le limitazioni alla facoltà di disporre giuridicamente degli appezzamenti familiari, l'applicazione del principio dell'esointrasmissibilità della terra (80), e le regole di uso e di coltivazione delle terre comuni tolgono alla « proprietà » la sua pretesa assolutezza ed esclusività. Un terzo elemento, la perpetuità, s'indebolisce per effetto delle regole che subordinano il possesso all'uso appropriato della terra, secondo le direttive della comunità, o per effetto delle norme successorie tradizionali. Il *controllo* comunitario e il senso spirituale-religioso del rapporto con la terra comportano, pertanto, forti restri-

(79) Come già sottolineava H. S. MAINE, *Ancient Law. Its Connection with the Early History of Society, and Its Relation to Modern Ideas* [London, 1861], New York, 1867, p. 251: « the Roman distinction between the Law of Persons and the Law of Things, which though extremely convenient is entirely artificial, has evidently done much to divert inquiry on the subject before us from the true direction. [...] It would soon be seen that the separation of the Law of Persons from that of Things has no meaning in the infancy of law, that the rules belonging to the two departments are inextricably mingled together, and that the distinctions of the later jurists are appropriate only to the later jurisprudence ».

(80) Cioè, il divieto di trasferimento della terra a terzi estranei alla comunità. In molte comunità la struttura comunitaria impediva che i terreni passassero in mani estranee, tramite una stretta endogamia. Sull'argomento, per la comunità di Larán in Perú, cfr. il contributo ormai classico di J. COTLER, *Las comunidades de San Lorenzo de Quinti*, in J. MATOS MAR-T. GUILLÉN DE BOLUARTE-J. COTLER (a cura di), *Las actuales comunidades indígenas: Huarochirí en 1955*, Instituto de Etnología y Arqueología-Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Unmsm), Lima, 1958, p. 120 e ss. Sul complesso carattere dell'inalienabilità della terra nelle società tradizionali cfr. soprattutto G. MADJARIAN, *L'invention de la propriété*, cit., cap. 2.

zioni all'uso e trasferimento degli appezzamenti, ragione per cui non sarebbe concesso al singolo avere la proprietà in senso pieno ⁽⁸¹⁾.

Queste osservazioni ci consentono di esprimere un concetto essenziale: la diversità basilare dei caratteri propri dei due sistemi di possesso fondiario. Il termine « proprietà » non rispecchia in questo contesto un preciso contenuto tecnico e certamente dice qualcosa circa la cultura degli europei, ma nulla invece su quella delle popolazioni indigene.

8. *Una prima proposta.*

« Proprietà », pluralità di nozioni; « proprietà », rapporto individuale e diretto con un oggetto; « proprietà », diritto laico; « proprietà », alternanza tra modelli individuali o collettivi di appropriazione; « proprietà », mondo delle cose; « proprietà », assolutezza, esclusività e perpetuità. « Proprietà », infine, termine estraneo al vocabolario delle popolazioni andine perché risultato storico legato alle esperienze economiche e alle dinamiche sociali maturate nell'Occidente europeo.

Ma non perdiamo la nostra bussola: si tratta ora di decostruire il concetto e di proporre una terminologia da utilizzare nel nostro studio.

Torniamo così alla domanda iniziale. Si può continuare a pensare ai rapporti fondiari all'interno delle comunità in termini di « proprietà »?

L'osservatore avveduto costaterà che non si tratta, ormai, solo di una questione terminologica. Ci pare opportuno rifiutare la stessa categoria giuridica della proprietà per trattare le forme di appartenenza che sono proprie delle aree considerate. Non è, quindi, possibile ritenere universali le rappresentazioni occidentali del diritto e, in particolare, quelle derivate dall'imposizione del modello monolitico della proprietà che, in seguito, fu accolta nella codificazione napoleonica, e poi nei codici civili latinoamericani ispirati a essa ⁽⁸²⁾.

⁽⁸¹⁾ D. GUILLET, *Land Tenure, Ecological Zone, and Agricultural Regime in the Central Andes*, cit., p. 140.

⁽⁸²⁾ Cfr. E. RUDE ANTOINE-G. CHRÉTIEN VERNICOS (a cura di), *Anthropologies et droits: état des savoirs et orientations contemporaines*, Dalloz, Paris, 2009, p. 316 e 319.

Da ogni prospettiva, il termine non appare idoneo per spiegare le tematiche di cui intendiamo occuparci. Occorre, ripensare la categoria sia ideando un'altra terminologia, sia, come di recente ha fatto la Corte Interamericana dei Diritti Umani, allargando il suo contenuto per analizzare il contesto in una prospettiva più sottile e più aderente al reale.

In questa introduzione abbiamo utilizzato indistintamente le espressioni « appropriazione », « rapporti fondiari » o, seguendo la terminologia di Murra, « diritto alla terra ». Tali formule sono abbastanza flessibili per comprendere l'eterogeneo sistema incrociato di diritti e obbligazioni reciproche inerenti alla terra nelle società andine o, come ritiene Mayer, che richiama il concetto di *land tenure* del *Royal Anthropological Institute*, per abbracciare meglio l'insieme delle prerogative e rapporti che competono alle persone e ai gruppi rispetto alla terra. L'utilizzo di queste espressioni è proposto in questo lavoro come primo sommario tentativo di una terminologia di carattere multifunzionale che avvicini maggiormente il mondo delle rappresentazioni a quello della realtà, rispondendo così alla sfida di abbracciare uno dei tanti preziosi tesori latinoamericani: quello della cosmologia giuridica alternativa ⁽⁸³⁾.

⁽⁸³⁾ Cfr. J. MURRA, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, op. cit., p. 20; ID, *Derecho a tierras en el Tawantinsuyu*, in ID., *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*, cit., p. 294 e ss.; E. MAYER, *Casa, charca y dinero*, cit., pp. 303-304. Su questa linea, l'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Alimentazione e l'Agricoltura (FAO) viene sviluppando una serie di studi sulla base del termine *Land tenure* che definisce come « the relationship, whether legally or customarily defined, among people, as individuals or groups, with respect to land ». FAO, *Land Tenure and Rural Development*, Land Tenure Studies n. 3, Roma, 2002, p. 7. Occorre ancora aggiungere che l'utilizzo di questa terminologia (nei suoi omologhi *tenencia de la tierra*/possesso fondiario) era presente in seno agli organismi latinoamericani sovrastatali (OEA, CIDA) che si sono occupati dei problemi agrari a seguito della Carta di Punta dell'Este (Uruguay, agosto 1961). Con tali espressioni si cercava di spiegare « i rapporti legali e tradizionali tra persone, gruppi e istituzioni che regolano i diritti di uso, trasferimento e godimento dei prodotti terrieri, e degli obblighi che accompagnano a tali diritti ». Per l'approfondimento cfr. *Chile: tenencia de la tierra y desarrollo socio-económico del sector agrícola*, CIDA, Santiago de Chile, 1966, p. vi. Sono infine utili, sul richiamo alla scoperta della cultura giuridica alternativa latinoamericana, le riflessioni riguardo al Perù di U. MATTEI, *The Peruvian Civil Code, Property and Plunder. Time For a Latin American Alliance to Resist the Neo Liberal Order*, in *Global Jurist Topics*, 2005, 5, 1, art. 3, p. 15.

PARTE I
IL SISTEMA ALTERATO

CAPITOLO I
LE REGOLE TRADIZIONALI
ALLA LUCE DELL'ETNOGRAFIA CONTEMPORANEA

« [...] El Derecho sentido y vivido por la población indígena, en muchas partes la más numérica, es un Derecho vivo, de cuya vitalidad depende que la legislación pueda imponerse de modo efectivo [...] ».

ALFONSO GARCÍA-GALLO (*).

Sezione I. *Le regole fondiarie all'interno delle comunità andine.* — 1. La struttura territoriale della comunità: l'*ayllu*, la *marka* e la *comunidad* — 2. I rapporti fondiari. — 2.1. I tributi, le categorie e l'accesso alla terra. — 2.2. La reciprocità e la redistribuzione. — 2.3. I fattori geografici: il controllo dei livelli ecologici. — 2.4. Le regole successorie. SEZIONE II. *I caratteri delle regole fondiarie.* 1. Le forme di possesso. — 1.1. La *sayaña*. — 1.2. L'*aynuqa*. — 1.3. Le terre di pascolo. — 2. La dinamica delle regole e i tentativi di sistemazione. — *Conclusioni*.

SEZIONE I
LE REGOLE FONDIARIE ALL'INTERNO DELLE COMUNITÀ ANDINE

Coloro i quali vogliono avvicinarsi allo studio del regime fondiario delle comunità indigene delle Ande centrali constateranno subito che ogni intento di sistematizzazione è quanto meno rischioso. Sebbene tali comunità abbiano in comune una base culturale più

(*) A. GARCÍA-GALLO, *Los orígenes españoles de las instituciones americanas. Estudios de Derecho indiano*, Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, Madrid, 1987, p. 310.

o meno omogenea e si trovano tutte a una quota compresa tra i 2.000 e i 4.500 metri sul livello del mare, esse manifestano una pluralità di forme d'organizzazione interna dovute a molti fattori. Vicissitudini ed esperienze storiche hanno fortemente condizionato, in ogni zona, le modalità dell'organizzazione comunitaria, influenzandone non solo la composizione etnica e le forme di possesso fondiario, ma gli stessi sistemi di coltivazione e le modalità di uso e allocazione della terra. Questa eterogeneità non si manifesta soltanto tra aree geograficamente distinte, ma anche tra comunità vicine con risorse e caratteristiche territoriali simili (1). Alle specificità di cui sopra, si aggiunge l'assenza di una bibliografia che consenta di tracciare con chiarezza un quadro esaustivo e la forte disomogeneità qualitativa e di approccio riscontrabile tra gli studi dedicati a singole regioni.

Il lavoro che proponiamo è, quindi, aperto al dibattito, poiché discutibile è ogni intento di assestamento di una disciplina in cui la pluralità di situazioni costituisce la regola. Bisogna, infatti, considerare che il risultato di questi tentativi comporta inevitabilmente una perdita di ricchezza d'analisi delle singole aree comprese in tale sistemazione. La diversità che regna nel territorio preso in esame deve però essere intesa come una serie di variazioni rispetto ad un modello generale, nato dalle caratteristiche funzionali e strutturali comuni ai popoli andini, a partire dalle quali è permesso elaborare dei modelli più specifici (2).

Premesso questo, chiariamo il nostro scopo. Intendiamo descrivere la struttura delle regole del possesso fondiario nelle Ande centrali con l'obiettivo di rintracciarne i caratteri più profondi. A tal fine abbiamo selezionato una serie di studi sul campo realizzati all'interno delle comunità o *ayllus*, in cui la forma organizzativa preminente è tuttora costituita dalle regole originarie. Ocorre sin d'ora avvertire che nel corso di questo lavoro impiegheremo i termini *comunidad* e *ayllu* come sinonimi, intesi, in modo generico, come spazio fisico e sociale in cui si praticano le tradizionali forme

(1) Z. BURNEO DE LA ROCH, *Propiedad y tenencia de la tierra en las comunidades campesinas. Revisión de la literatura reciente en el Perú*, in *¿Qué sabemos de las comunidades campesinas?*, Allpa, Lima, 2007, p. 155.

(2) J. GOLTE, *Los problemas con las « comunidades »*, in *Debate Agrario*, 14, 1992, p. 18.

di uso fondiario andine. Così, seguendo la storica boliviana Rossana Barragán, tali termini saranno utilizzati per designare, nel panorama odierno, le aree con confini relativamente delimitati, rappresentati storicamente tramite titoli di proprietà che risalgono all'epoca coloniale, o a quella successiva alle riforme agrarie, attuate a partire dalla seconda metà del ventesimo secolo per dare riconoscimento alle stesse comunità ⁽³⁾. Inoltre, si farà in particolare riferimento alla vicenda delle comunità boliviane: la quantità di fonti contemporanee cui abbiamo avuto accesso, la consistenza numerica della popolazione che abita nelle terre alte e la presenza, non eccezionale, di sistemi di organizzazione territoriale tradizionali hanno contribuito alla nostra scelta ⁽⁴⁾.

Il nostro studio sull'*ayllu* si fonda sui lavori etnografici compiuti a partire dagli anni sessanta, ai quali faremo riferimento per spiegare il complesso panorama andino delle forme tradizionali di accesso e uso della terra. Tale studio è senz'altro necessario per comprendere le dinamiche giuridiche successive, in epoca coloniale e repubblicana, ispirate al diritto di matrice occidentale.

Sono state soprattutto le vicende politico-economiche del ventesimo secolo a influenzare le modalità d'accesso e d'uso della terra nelle Ande centrali. Gli eventi del secolo scorso hanno segnato una profonda differenza tra le comunità originarie, *netas* o storiche, e le comunità *ex-haciendas*, *haciendas*, *pacelarias*, o post-riforme agrarie; differenza dovuta alla diversa influenza che in esse hanno avuto i primi tentativi di riforma agraria. La prima categoria corrisponde alle comunità nate (o modificate) nei tempi coloniali o a quelle che sono state riconosciute durante i primi tempi repubblicani. Si tratta, pertanto, del sistema comunitario organizzato a partire dall'implementazione della politica delle *reducciones* imposta dal viceré Toledo (1569-1581), e delle comunità formate a seguito sia della *composición*

⁽³⁾ R. BARRAGÁN, *La dinámica de las comunidades y la transmisión de la tierra*, in M. URIOSTE-R. BARRAGÁN-G. COLQUE, *Los nietos de la Reforma Agraria: tierra y comunidad en el altiplano de Bolivia*, Fundación Tierra, La Paz, 2007, p. 27.

⁽⁴⁾ Secondo i dati formulati dalla *Fundación Tierra* in Bolivia la regione delle terre alte (altipiani e valli) ha una superficie che comprende il 37,7% del territorio nazionale e ospita il 71,8% della popolazione boliviana. L'82,9% della popolazione rurale appartiene a queste terre. Cfr. G. COLQUE, *Gestión territorial comunitaria. Experiencias en las comunidades de las tierras altas de Bolivia*, Fundación Tierra, La Paz, 2008, p. 6.

de tierras sia delle posteriori *revisitas* del diciannovesimo secolo ⁽⁵⁾. La seconda categoria corrisponde invece a un'invenzione o a una modificazione realizzata dalle prime riforme agrarie del Novecento ⁽⁶⁾.

L'importanza della precedente differenziazione si coglie esaminando la tipologia delle diverse forme di possesso fondiario che si trovano all'interno delle comunità, e il prevalere dell'una o dell'altra forma. Spesso nelle comunità coinvolte dalle riforme agrarie i contadini hanno diritti limitati, di natura individuale sulle terre all'interno della comunità poiché quest'ultima ha un ruolo di controllo meno intenso rispetto alle comunità originarie. Occorre, altresì, notare che i fattori geografici hanno inoltre favorito la continuità delle forme originarie di possesso: in linea di massima, le comunità più lontane dai centri urbani o dalle zone considerate strategiche dai colonizzatori hanno mantenuto le proprie tradizioni e la struttura fondiaria in modo più tenace rispetto alle altre.

La nostra attenzione si indirizzerà quindi primariamente verso la vicenda delle comunità che non hanno subito consistenti modifiche con l'espandersi dell'*hacienda* o in seguito alle riforme agrarie del ventesimo secolo.

1. *La struttura territoriale della comunità: l'ayllu, la marka e la comunidad.*

Lo studio dell'organizzazione fondiaria nelle Ande richiede di familiarizzare con i concetti di *ayllu*, *marka* e *comunidad*, i quali rinviano alla struttura territoriale tradizionale della zona.

Nella sua accezione più elementare, l'*ayllu* (in *quechua*, o *jatha* in *aymara*) è un raggruppamento di famiglie che afferma di avere un'identità comune basata sulla parentela — reale, fittizia o perfino mistica — da cui discendono diritti comunitari sulle terre, che sono gestite dall'insieme dei suoi membri ⁽⁷⁾. L'*ayllu* costituisce la base

⁽⁵⁾ Cfr. *infra* 138 e ss.; 162 e ss.; 218 e ss.

⁽⁶⁾ Cfr. *infra* Parte II, cap. III.

⁽⁷⁾ B. LARSON, *Trials of Nation Making. Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810-1910*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2004, pp. 30-33. Per approfondimenti e rinvii storico-dottrinali sulle diverse accezioni della voce *ayllu* cfr. R. A.

della struttura sociale andina, ma non la sua cellula. Nelle Ande l'unità economico-produttiva di base è costituita dalla famiglia (8). Questa si stabilisce, all'interno dell'*ayllu*, nella casa — *uta* in *aymara* — luogo in cui si sviluppa la vita di tutti i suoi componenti essendo anche il luogo di riunione della famiglia allargata (*jach'a uta*, in *quechua*). L'insieme di queste unità, insediate nelle cosiddette *sayañas* o terre di possesso familiare, costituisce un raggruppamento patrilineare (o di discendenti di antenati comuni) che condivide uno stesso spazio territoriale chiamato *estancia* o *rancho*. I membri del *rancho* o *estancia* hanno lo stesso patronimico (cognome paterno o *ali*) che identifica l'appartenenza a un lignaggio specifico. A causa delle restrizioni matrimoniali e della tendenza all'endogamia, spesso i membri di uno stesso *ayllu* sono parenti e, perciò, quest'unità resta composta da famiglie con un cognome comune.

L'insieme degli *ayllus* costituisce una *saya* o *parcialidad* (9); e due *parcialidades*, a loro volta, la cosiddetta *marka* (10). Seguendo, infatti,

GODOY, *The Fiscal Role of the Andean Ayllu*, in *Man. New Series*, 21, 4, 1986, p. 723 e ss.; H. S. KLEIN, *Haciendas & Ayllus. Rural Society in the Bolivian Andes in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Stanford Univ. Press, Stanford, Ca., 1993, trad. spag. di J. FLORES, *Haciendas y ayllus en Bolivia*, ss. XVIII y XIX, Iep, Lima, 1995, p. 84; J. VELLARD, *Civilisations des Andes. Évolution des populations du haut-plateau bolivien*, Gallimard, Paris, 1963, pp. 119-123. Tra i pochi contributi italiani cfr. A. VIGIANI, *La storia e attualità dell'ayllu nel contesto boliviano*, in *AchAB – Rivista di Antropologia*, XII, 2008, pp. 2-12, disponibile sul sito: <http://www.achabrivista.it/pdf/12.pdf> (consultato il 15/12/11).

(8) Cfr. X. ALBÓ, *Instituciones y alternativas organizativas para la producción*, in X. ALBÓ-R. GALO, *Comunidades andinas desde dentro. Dinámicas, organizativas y asistencia técnica*, Ceci, Quito, 1994, p. 89.

(9) Oppure *suyu* in lingua *quechua*. *Parcialidad* invece è un termine imposto dal vicereame del Perù ai tempi della Conquista per esprimere l'idea di una parte dell'insieme. Risulta molto utile per indicare le divisioni socio-politiche dei vari *ayllus* raggruppati. Ulteriori antecedenti sulla nozione coloniale del termine sono reperibili in M. ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, *La voz parcialidad en su contexto en los siglos XVI y XVII*, in A. CASTELLI-M. KOTH DE PAREDES-M. MOULD DE PEASE (a cura di), *Etnohistoria y antropología andina*, Iep, Lima, 1981, p. 35 e ss. L'origine della nozione *ayllu* come settore della *parcialidad* (*urinsaya/aransaya*) è analizzato nella stessa opera collettiva da F. PEASE G. Y., *Ayllu y parcialidad, reflexiones sobre el caso de Collaguas*, in *Ibid.*, pp. 20-45.

(10) Conviene aggiungere che noti studi storiografici sottolineano il carattere materiale del termine *marka*, rappresentato dalla regione o terra posseduta dall'*ayllu*. Cfr. E. ROMERO, *Historia económica del Perú*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires,

lo stampo dualistico che ha caratterizzato la società andina a partire dai tempi precoloniali ⁽¹¹⁾, ogni *marka* è composta da due sole *parcialidades* o *sayas* (metà): la parte superiore (*aransaya* in lingua *quechua* o *alabaya* in lingua *aymara*) e la parte inferiore (*urinsaya* in lingua *quechua* o *masaya* in lingua *aymara*). In tempi precoloniali l'insieme delle *markas* formava i quattro grandi *suyus*, che, uniti, creavano l'Impero del Tawantinsuyu ⁽¹²⁾.

1949, p. 27; J. BASADRE, *Historia del derecho peruano* [1937], 2ª ed., Editores Edigraf S.A., Lima, 1985, pp. 94-95; H. CUNOW, *Las comunidades de aldea y de marca del Perú antiguo*, Impr. Le Moil et Pascaly, Paris, 1929, pp. 16-17. In questa sezione il termine viene inteso come unità che raggruppa l'insieme di abitanti degli *ayllus* e delle *parcialidades*, nozione molto vicina a quella di « popolo » sviluppata in un ulteriore lavoro di Cunow. Cfr. Id., *La organización social del imperio de los incas*, Libr. y Ed. Peruana de Domingo Miranda, Lima, 1933, p. 39.

⁽¹¹⁾ Il termine « dualismo » implica un'opposizione, spesso simmetrica, tra due entità. Nelle Ande ciò riflette un'organizzazione politico-sociale segmentaria, di origine preispanica, divisa in due « metà ». Le metà vengono individuate mediante riferimenti spaziali, essendo più comune la divisione tra parte « superiore » (*mitad de arriba*) e « inferiore » (*mitad de abajo*). La letteratura sull'importanza del concetto di « metà » nelle società andine è copiosa. Tra gli studi etno-storici e antropologici, si pensi a G. URTON, *Moieties and Ceremonialism in the Andes: The Ritual Battles of the Carnival Season in Southern Peru*, in *Senri Ethnological Studies*, 37, 1993, pp. 117-142; J. OSSIO, *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes: una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca*, Pucp, Lima, 1992; WACHTEL, *Le retour des ancêtres: les indiens urus de Bolivie XX^e - XVI^e siècle essai d'histoire régressive*, Gallimard, Paris, 1990; G. RIVIÈRE, *Quadripartition et idéologie dans les communautés aymaras de Carangas (Bolivie)*, in *Bull. Inst. Fr. Et. And.*, XIII, 3-4, 1983, pp. 41-62; R. ZUIDEMA, *Hierarchy and Space in Incaic Social Organization*, in *Ethnohistory*, 30, pp. 49-75, 1983; T. PLATT, *Symétries en miroir. Le concept de yanantin chez les Macha de Bolivie*, in *Annales ESC*, 5-6, 1978, pp. 1081-1197.

⁽¹²⁾ Così, ad esempio, il *Quallasuyu* (il *suyu* più australe dei quattro componenti del *Tawantinsuyu*) si compone di dodici *markas*: *Pakajaqi*, *Lupaka*, *Larikaja*, *Kallawayá*, *Qbaranka*, *Killakas Azanjaqi*, *Sora*, *Chuwí*, *Qbara Qbara*, *Charka*, *Chicha*, *Qalach'akhi*. Queste *markas* hanno i loro *ayllus*. All'interno di esse troviamo i *ranchos* o *estancias* composti da diverse case. Il biologo e antropologo francese Jehan Vellard è stato uno dei primi studiosi ad analizzare la struttura delle comunità boliviane di *Collana* e *Jesús de Machaca* seguendo lo schema ripreso qui. Cfr. J. VELLARD, *Civilisations des Andes*, cit., p. 128 e ss.; cfr., più recentemente, G. RIVIÈRE, *Amat Jan Amtata...Caciques et « mallku » dans les communautés aymaras du carangas (Bolivie)*, in A. A. DE VIDAS (a cura di), *Pour une histoire souterraine des Amériques. Jeux de mémoires-Enjeux d'identités. Mélanges offerts à Natban Wachtel*, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 73.

Schematizzando, il sistema territoriale attuale risulta così concepito:

Famiglia (gruppo patrilineare-sayañas) < rancho o estancia < ayllu < parcialidad < marka.

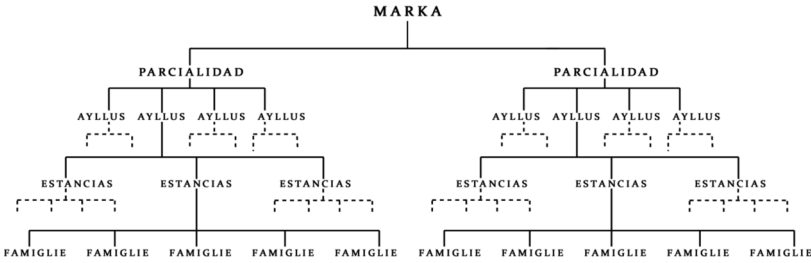


FIG. 1. Schema della struttura territoriale andina (elaborazione dell'autore).

Il quadro appena descritto è il prodotto di una generalizzazione dell'organizzazione tradizionale tipo; non dobbiamo dimenticare che la diversità strutturale derivata dagli eventi storici costituisce però la regola.

Così, in certe zone delle Ande, il livello superiore di organizzazione non corrisponde alla *marka*, ma all'*ayllu* stesso che si scinde in *parcialidades* e queste in *ayllus* minori, per poi dividersi ulteriormente in *cabildos*. In altre zone, gli stessi *ayllus* appaiono frazionati in *ayllus* minori o *ayllus* maggiori divisi in *parcialidades* (o *sayas*), e una parte degli studiosi ha scelto di continuare a usare i termini di *ayllu* massimo (a livello di *marka*); *ayllu* maggiore (per ognuna delle *parcialidades*); *ayllu* minore (*ayllu* propriamente detto); *ayllu* minimo o *cabildos* (che raggruppano varie *estancias* o *ranchos*)⁽¹³⁾. Insomma,

⁽¹³⁾ Come nel caso della struttura della società *Macha* nel nord del dipartimento di Potosí, esposto dall'antropologo Tristan Platt. Cfr. T. PLATT, *Espejos y maíz: temas de la estructura simbólica andina*, Cipca, La Paz, 1976; cfr. anche ID., *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*, Iep, Lima, 1982, p. 50; R. A. GODOY, *The Fiscal Role of the Andean Ayllu*, cit., p. 724, 729. Più di recente, lo studio di McNeish ha rivelato l'esistenza di *ayllus* maggiori e minori nella struttura tradizionale del comune di Santuario di Quillacas nel dipartimento di Oruro. Cfr. J. McNEISH, *Globalization and the Reinvention of Andean Tradition: The politics of Community and the Ethnicity of*

la diversità delle forme d'organizzazione è la regola, anche se, la famiglia più o meno estesa resta sempre la cellula sociale minima nella struttura socio-economica andina. È per questo che Spedding e Llanos utilizzano il termine *ayllu* per riferirsi ai *gruppi sociali* che partono dalla stretta parentela di un individuo fino a formare società composte da diverse centinaia di individui (14).

In quanto organizzazione sociale, l'*ayllu* costituisce l'insieme di tutti i lignaggi che condividono uno stesso territorio (15). Da un punto di vista fisico-territoriale, lo spazio all'interno dell'*ayllu* consiste in un nucleo abitato e nei suoi annessi, destinati alla coltivazione e al pascolo. Una serie di norme interne, fissate dalle autorità tradizionali, assegna periodicamente l'uso della terra ai suoi membri per le coltivazioni e il pascolo (16). Ogni *ayllu*, pertanto, comprende allo stesso tempo un gruppo sociale — o *tama* — e un territorio gestito e posseduto dall'insieme dei suoi membri. Il rapporto simbiotico degli abitanti con la propria terra non consente di parlare dell'organizzazione sociale dell'*ayllu* senza fare contestualmente riferimento alla sua strutturazione territoriale (17); per tale motivo l'*ayllu* può significare, in contesti differenti, terra, territorio, organizzazione fondiaria, politica, genealogia, gruppo di parentela, genere, specie, società e perfino nazione.

Questa impostazione tradizionale è stata messa in crisi dall'introduzione dell'istituto giuridico della *comunidad*.

Abbiamo ricordato, infatti, come i primi cronisti spagnoli identificarono l'insieme del popolo o dei gruppi etnici come comunità. Questi dissero che una volta insediatosi, il re Inca divideva le terre conquistate in tre parti: i territori destinati al culto (religione), quelli

Highland Bolivia, in T. BRASS (a cura di), *Latin American Peasants*, Frank Cass, London-Portland, Or, 2003, p. 233.

(14) A. SPEDDING-D. LLANOS, *No hay ley para la cosecha. Un estudio comparativo del sistema productivo y las relaciones sociales en Chari y Chulumani*, Fundación Pieb, La Paz, 1999, p. 1.

(15) Anche se oggi questa condizione non è generalizzabile poiché l'esogamia è praticata in diversi luoghi. Cfr. C. MAMANI, *Takbi qallta ayllu*, Editorial Amuyañataki, *Serie Cuadernos Nación Aymara*, Número 4, Chuquiago, Qollasuyo, 2004.

(16) Occorre però notare che la redistribuzione delle terre all'interno delle comunità costituisce oggi un fenomeno singolare in molte zone.

(17) A. VIGIANI, *La storia e attualità dell'ayllu nel contesto boliviano*, cit., p. 3.

appartenenti all'Inca (Stato) e le estensioni lasciate alla *comunidad* (18). Più tardi, seguendo il modello dei villaggi di contadini della regione di Castiglia e León, l'applicazione della politica delle cosiddette *reducciones* avrebbe prodotto l'alterazione dell'*ayllu* originario trasformandolo in una giurisdizione circoscritta a un luogo unico e continuo chiamato, per l'appunto, *comunidad* (19).

La « comunità indigena » di cui ci parlano i testi che analizzano la società tradizionale andina è quindi un'espressione che trova le sue origini sia nell'*ayllu* sia nei villaggi spagnoli; si tratta del risultato della ristrutturazione progressiva dello spazio andino secondo il nuovo ordine spagnolo (20). Per tale lettura, che si basa sulla tesi dottorale dell'antropologo peruviano José María Arguedas (21), la comunità sarebbe il risultato dell'influsso coloniale sull'*ayllu* e in particolare, come vedremo meglio, della politica delle *reducciones* promossa dal viceré Francisco de Toledo (22). Così, dall'unità sociale preispanica (l'*ayllu*), formata dalla parentela per linea paterna dispersa nelle diverse aree geografiche, si è giunti, in seguito a secoli di trapianti normativi occidentali, alla comunità attuale, intesa come una giurisdizione più o meno estesa di territorio continuo. La comunità comporta, pertanto, la convergenza delle due tradizioni: l'indigena e l'europea (23).

In tempi moderni l'identificazione *ayllu* = *comunidad* corrisponde a un'elaborazione ancora più ibrida. Seguendo lo storico peru-

(18) Cfr. J. DE ACOSTA, *Historia natural, e morale delle Indie*, trad. it. di G. P. GALUCCI SALODIANO, Venetia, 1596, lib. VI, cap. XV; I. G. DE LA VEGA, *Comentarios Reales de los Incas. Edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar* [Lisboa, 1609], Fondo de Cultura Económica, Perú, 1991, lib. V, cap. V. Vedi anche *infra* 114 e ss.

(19) Cfr. H. S. KLEIN, *Bolivia: The Evolution of a Multi-Ethnic Society*, 2ª ed., Oxford Univ. Press, New York-Oxford, 1992, p. 39. La riflessione su questa aspetto era stata approfondita verso i primi decenni del ventesimo secolo nel notevole volume del giurista peruviano C. VALDEZ DE LA TORRE, *Evolución de las comunidades de indígenas*, Editorial Euforion, Lima, 1921, p. 77 e ss.

(20) J. MATOS MAR, *Comunidades indígenas en el área andina*, in ID. (a cura di), *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, Iep, Lima, 1976, p. 182.

(21) J. M. ARGUEDAS, *Las comunidades de España y del Perú*, UMNSM, Lima, 1968. La sua teoria è stata poi sviluppata da studiosi come Fernando Fuczalida, José Matos Mar e Franklin Pease.

(22) Cfr. *infra* 138 e ss.

(23) F. CHEVALIER, *Problèmes agraires des amériques latines de tradition indigène, in Les problèmes agraires des amériques latines*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1967, p. 27.

viano Franklin Pease, nel decennio finale del diciannovesimo secolo, Heinrich Cunow⁽²⁴⁾ identificò l'*ayllu* con la « comunità di villaggio » credendo di trovare nella « marca » tedesca la spiegazione per comprendere ciò che i cronisti avevano chiamato *ayllu*. Generalizzata la spiegazione, essa servì come base per i celebri studi successivi di Hildebrando Castro Pozo e José Carlos Mariátegui durante i primi decenni del ventesimo secolo⁽²⁵⁾.

Dopo questi eventi, e a seguito delle vicissitudini della storia andina, il termine non si è mai applicato a un solo concetto, bensì a una pluralità di situazioni. Così si parla di comunità per fare riferimento a luoghi isolati, di maggiore o minore ampiezza, o a raggruppamenti indigeni vicini ai centri urbani. In molti *ayllus* il termine « comunità » viene utilizzato come sinonimo delle sue unità più ristrette, cioè, *estancias*, *ranchos* o perfino *cabildos*. Secondo questa lettura la comunità costituisce la più piccola unità territoriale e dal suo insieme nasce l'*ayllu*⁽²⁶⁾. A tale proposito Fuenzalida afferma che, nel Perù meridionale, la parola *ayllu* è frequentemente utilizzata come sinonimo di comunità, come nel caso di certe comunità vicine a Cuzco, dove gli *ayllus* sono divisi in *ayllus* minori e questi in altri più piccoli. Nel Perù centrale il caso più rappresentativo, aggiunge l'autore, risulta quello in cui esiste una netta distinzione tra comunità e le due *sayas* (*parcialidades*) che la separano in due settori, ciascuno ulteriormente divisibile in *ayllus*⁽²⁷⁾. In tale ricostruzione la comunità è equivalente alla cosiddetta *marka*.

(24) H. CUNOW, *Die soziale Verfassung des Inkareichs: eine Untersuchung des altperuanischen Agrarkommunismus*, Dietz, Stuttgart 1896; ID. *Las comunidades de aldea y de marca del Perú antiguo*, Encinas, Jiménez, Lima, 1929.

(25) F. PEASE G.Y., *Ayllu y parcialidad, reflexiones sobre el caso de Collaguas*, in *Etnohistoria y antropología andina*, cit., p. 21 e ss.

(26) Pensiamo alla zona confinante con il lago Titicaca nell'altopiano nord boliviano, all'*ayllu* Titikani Takata. La comunità, costituita dalle diverse famiglie, rappresenta il primo livello di unità sociale. Dall'insieme delle quattro comunità nasce l'*ayllu* Titikani Takata il quale, congiuntamente ad altri diciassette *ayllus*, forma la *parcialidad* MACOJMA (Marka de Ayllus y Comunidades Originarias de Jesús de Machaca). La *parcialidad* MACOJMA, insieme alla *parcialidad* Arax Suxta, dà origine alla *Marka* Jesús de Machaca. Cfr. G. COLQUE, *Titikani Takaka. Construyendo normas y derechos sobre la tierra*, Fundación Tierra, La Paz, 2005.

(27) Cfr. F. FUENZALIDA VOLLMAR, *La matriz colonial de la comunidad de indígenas peruana. Una hipótesis de trabajo*, serie Estudios de Comunidades Campesinas, 1, Lima,

In breve, la voce « comunità » resta un concetto astratto e generale che fa riferimento ai diversi livelli di organizzazione andina, siano essi di maggiore o minore estensione. Pertanto, può essere utilizzata come riferimento generico per tutto l'insieme compreso nella *marka* (comunità = *marka*) oppure come sinonimo di ciascuno dei suoi componenti (comunità = *rancho* o *estancia* o *ayllu* o *parcialidad* o *marka*). L'insieme Jesús de Machaca può, ad esempio, essere definito come un'unica comunità, con 4.500 famiglie disperse in 60 km², ma, allo stesso tempo, è ugualmente lecito affermare che è composta da « due comunità », ovvero la *parcialidad* superiore e inferiore, o « dodici comunità », cioè i sei *ayllus* di ogni *parcialidad*, o ancora « settantacinque comunità », corrispondenti alle sezioni di sindacati contadini create durante gli ultimi decenni (28).

Premesso questo, si può capire perché coniare una definizione di « comunità » che racchiuda le eterogenee forme di organizzazione economiche e sociali andine rappresenta una sfida pericolosa. Rimangono però alcuni punti fermi: la nostra *comunidad* corrisponde a un termine occidentale riferito a una forma d'organizzazione socio-economica che, nonostante il pluralismo delle sue forme, è possibile identificare sulla base di certi tratti comuni come la molteplicità di forme d'uso della terra (comunitaria, familiare, individuale), la forza lavoro associata dei suoi membri (basata soprattutto sulla reciprocità e in un particolare sistema di partecipazione delle strutture comunitarie), e la conservazione di un modello culturale che raccoglie gli elementi del mondo andino (29).

1970, p. 18. Cfr. anche ID., *Estructura de la comunidad de indígenas tradicional. Una hipótesis de trabajo*, in J. MATOS MAR, (a cura di), *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, cit. pp. 235- 236.

(28) Cfr. X. ALBÓ, *Para comprender las culturas rurales en Bolivia*, Mec-Cipca-Unicef, La Paz, 1989, p. 43.

(29) Su questi caratteri della comunità andina cfr. J. MATOS MAR, *Comunidades indígenas en el área andina*, cit., p. 179. I diversi tentativi di concettualizzarla sono stati descritti in una prospettiva critica da H. MOSSBRUKER, *Quinchis: zur Diskussion über dörfliche Wirtschaft und « comunidad » in den Anden* Holos-Verl., Bonn, 1987, trad. spagn. di C. I. de GREGORI, *La economía campesina y el concepto « comunidad »: un enfoque crítico*, Iep, Lima, 1990, pp. 90, 100-101; ID., *The « comunidad » andina. A Critical Examination*, in *Anthropos*, 84, 4-6, 1989, pp. 385-404. Secondo l'autore di fronte alla pluralità di funzioni e contenuti della comunità risulta impossibile fornire

2. *I rapporti fondiari.*

Sul piano strutturale abbiamo chiarito che la comunità comprende un'eterogeneità di forme di organizzazione più o meno estese. Il presente paragrafo, incentrato su una vicenda più specifica, è dedicato alle dinamiche socio-familiari e ai fattori geo-climatici alla base dei rapporti fondiari tra i gruppi indigeni.

2.1. *I tributi, le categorie e l'accesso alla terra*

Il principio base dell'accesso alla terra nel mondo andino può riassumersi nel seguente enunciato: accesso alla terra per via dell'appartenenza alla comunità.

Le principali le ragioni per cui si è parte della comunità sono la parentela o la prestazione di servizi. Occorre però aggiungere a questo proposito un'importante osservazione. Si appartiene a una comunità perché si fa parte di una famiglia, che a sua volta rappresenta l'unità produttiva di base nel mondo andino. Tuttavia la famiglia avrà diritto alla terra solo a seguito del pagamento, alla comunità, del tributo o della cosiddetta *tasa* ⁽³⁰⁾, e dell'assolvimento dei vari obblighi comunitari. Vediamo di approfondire quest'ultima considerazione.

un'unica definizione del suo contenuto in maniera chiara e precisa. Il compito dello studioso non consiste quindi nel definire il suo funzionamento ma nel chiedersi perché la comunità esiste e porsi esso come primo problema metodologico. Altre riflessioni intorno al termine sono reperibili in F. BOURRICAUD, *Cambios en Puno. Estudios de sociología andina*, Instituto Indigenista Interamericano, México D.F., 1967, p. 92 e ss.; AA.VV., *Estructuras tradicionales y economía de mercado. La comunidad de indígenas de Huayopampa*, Iep, Lima, 1968, p. 11 e ss.; R. N. RASNAKE, *Domination and Cultural Resistance. Authority and Power Among an Andean People*, Duke Univ. Press, Durham, 1988, pp. 49-51; K. A. YAMBERT, *Thought and Reality. Dialectics of Andean Community*, in B. S. ORLOVE-G. CUSTRED (a cura di), *Land and Power in Latin America. Agrarian Economies and Social Processes in the Andes*, Holmes & Meier Publishers, New York-London, 1989, p. 56; P. ZAGALSKY, *El concepto de «comunidad» en su dimensión espacial. Una historización de su semántica en el contexto colonial andino (siglos XVI-XVII)*, in *Revista Andina*, 48, 2009. Il dibattito sulla definizione attira anche l'attenzione dell'antropologia giuridica della zona cfr. J. A. GUEVARA GIL, *Diversidad y complejidad legal. Aproximaciones a la antropología e historia del derecho*, Pucp, Lima, 2009, pp. 96-99.

⁽³⁰⁾ Termine preferito dai contadini, riferito alla categoria di tributo ma anche alla porzione di terra per la quale tale tributo viene pagato.

Nei tempi coloniali l'accesso alla terra era associato all'obbligo, per i capi di famiglia di ogni *ayllu*, di contribuire una quota, ovvero una parte del tributo monetario fissato dall'autorità per tutto il gruppo etnico. Durante quel periodo e fino agli ultimi decenni del Novecento la categoria tributaria assegnata a ogni famiglia, registrata nei libri contabili di ogni comunità, stabiliva una specie di ordine o di gerarchia circa il tipo, le modalità e la sicurezza dell'accesso e dell'uso della terra comunitaria. Fu così che nei registri dei contribuenti si differenziarono, sin dai primi tempi coloniali, due categorie di tributari: *originarios* e *agregados* ⁽³¹⁾.

La prima corrispondeva ai supposti discendenti dei membri degli *ayllus* censiti dal viceré Toledo nel 1574. Tale qualifica conferiva loro un possesso fondiario indisputabile, perché provava l'esistenza del diritto *ab initio* e assicurava loro anche la migliore e maggiore quantità di terre nelle diverse zone ecologiche della comunità ⁽³²⁾. I discendenti che dimostravano il loro legame di parentela con i primi *originarios* si assicuravano il possesso e l'inalienabilità della terra, a condizione di rispettare le obbligazioni all'interno dell'*ayllu* e nei confronti dello Stato. I diritti privilegiati comportavano però l'obbligo di assumere le cariche tradizionali (*cargos*) più importanti all'interno della comunità. Esiste tuttora una sorta di relazione proporzionale tra le obbligazioni tributarie e i diritti sulla terra ⁽³³⁾.

La categoria degli *agregados* si era invece diffusa a partire dal sedicesimo secolo e comprendeva la popolazione che, fuggita dalla propria comunità generalmente a causa dello sfruttamento all'interno della miniera di Potosí, o dei pesanti tributi imposti dalla Corona spagnola, si era insediata nelle città, nelle *haciendas* o nelle comu-

⁽³¹⁾ Classiche in questa materia sono le opere: N. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Indios y tributos en el Alto Perú*, Iep, 1978; T. PLATT, *Estado boliviano y ayllu andino*, cit. Cfr. inoltre N. WACHTEL, *Le retour des ancêtres*, cit.

⁽³²⁾ Su cui cfr. *infra* 69 e ss.

⁽³³⁾ Il sistema di cariche che conosciamo oggi trova la sua origine nel *cabildo indígena* istituito verso la fine del sedicesimo secolo. Il cosiddetto *alcalde* e le altre autorità divennero gli intermediari tra le comunità indigene e l'amministrazione ufficiale. Per questo motivo la conservazione secolare del sistema di cariche tradizionali è strettamente collegata alla «memoria sociale delle comunità». Maggiori approfondimenti su questo punto in: G. RIVIÈRE, *Amat Jan Amtata...Caciques et «mallku» dans les communautés aymaras du carangas (Bolivie)*, cit.

nità ⁽³⁴⁾. Stabilitisi nelle comunità, gli *agregados* pagavano un contributo minore e, proporzionalmente, il loro diritto alla terra era più precario e di minor valore rispetto a quello degli *originarios*.

Una terza categoria, che conferisce una minore sicurezza terriera e obblighi tributari minimi o nulli, è composta da coloro che non avevano alcun diritto sulla terra ma il semplice utilizzo ceduto dagli *originarios* o *agregados*. Per avere il permesso di coltivare ai margini dei possedimenti di costoro, i membri di questa categoria dovevano prestare servizi minori. Si tratta dei *forasteros sin tierras* ⁽³⁵⁾. Tutti i nomi con cui essi vengono indicati nelle lingue autoctone — si pensi alla voce *witu jaqi* (aymará = gente ai margini) o *kantu runas* (*quechua* = uomini ai margini) — implicano l'estraneità di queste famiglie rispetto alle relazioni di parentela e di possesso patrilineare vigenti nell'*ayllu*.

Dopo la formazione di queste categorie tributarie e durante tutta la dominazione spagnola, la pratica delle cosiddette *visitas* permise all'autorità coloniale di redigere dei registri periodici sui tributi versati da ogni comunità. Tramite esse, le autorità locali confermavano e ridistribuivano i diritti di ogni famiglia nelle terre dell'*ayllu*; censivano inoltre la loro popolazione, procedendo alla raccolta dei tributi. Le *visitas* continuarono durante l'epoca repubblicana fino agli ultimi anni del diciannovesimo secolo, ma con l'appellativo di *revisitas* ⁽³⁶⁾. Le categorie assegnate non furono mai fisse né definitive. Spesso, sottolinea Tristan Platt, a partire dal primo periodo repubblicano, figurarono nei registri annotazioni marginali indicative del trasferimento dalla categoria di *originario* a quella di *agregado* o viceversa, sia all'interno dello stesso *ayllu* sia tra *ayllus* collegati. Anche la divisione delle terre d'origine poteva dare luogo alla creazione di altre categorie. Per l'*ayllu* di Macha (nord del dipartimento di Potosí) un terreno originario frazionato tra i figli diventava un numero uguale di terreni di *agregados*. Questi *agrega-*

⁽³⁴⁾ R. BARRAGÁN-F. DURÁN, *Tras las buellas de la historia*, in *Collana. Conflicto por la tierra en el altiplano*, Fundación Tierra, La Paz, 2003, p. 30.

⁽³⁵⁾ Cfr. T. PLATT, *Le tribut [contribución territorial]. Formes légales d'accès a la terre*, in *De l'empreinte à l'emprise: identités andines et logiques paysannes*, Puf, Paris, Institut Universitaire d'Études du Développement, Genève, 1982, pp. 48-49.

⁽³⁶⁾ Cfr. *infra* 218 e ss. Vedi anche, per il periodo coloniale, *infra* 149-150.

dos non erano considerati stranieri ma contadini che occupavano una frazione del terreno originario. Una situazione analoga si poteva verificare con i nipoti del *contribuyente originario* i quali, stabilitisi ai margini della sua area, erano considerati *forasteros sin tierras*, ma con possibilità di diventare *agregados* alla morte del padre ⁽³⁷⁾.

Le diverse categorie di tributi stabilite dai registri coloniali e repubblicani determinarono le modalità e i gradi del possesso fondiario della popolazione originaria andina. Le forme d'accesso e di distribuzione della terra comunitaria si sono infatti costituite sulla base delle *tasas* imposte durante l'epoca coloniale e repubblicana. Quelle *tasas* si stabilirono in funzione della quantità di terreno posseduto da ogni famiglia secondo la categoria tributaria. Fu quindi molto stretto il rapporto tra categoria tributaria e superficie terriera occupata.

È da notare che in qualche regione le categorie tributarie stabilite si mantengono ancora oggi e con la stessa gerarchia ⁽³⁸⁾. L'*originario* continua ad avere le terre migliori e ottiene i suoi diritti principalmente attraverso le regole ereditarie. Queste regole, a differenza delle norme occidentali, non operano sempre al momento della morte, ma, come si vedrà, anche all'atto del matrimonio dei figli. In questo modo i genitori assegnano al figlio e alla nuora una porzione di terra tramite un atto pubblico (*señalamiento*) che segna il loro inserimento nella società e l'inizio dei loro obblighi nei confronti della comunità, in quanto titolari di terre. Attraverso tale procedura si acquisisce la categoria di persona (*jaqi* in *aymara*, *runa* in *quechua*) e di comunitario. Tale condizione comporta, inoltre, l'iscrizione del capo famiglia nei registri (*lista*) della comunità.

Per quanto riguarda gli *agregados*, attualmente essi hanno accesso alla terra per circostanze diverse. La regola ereditaria rimane comunque valida, ma spesso capita che un capo famiglia *originario* abbandoni definitivamente la comunità senza essere sostituito, con la conseguenza di un mancato adempimento delle obbligazioni collegate alla sua terra. In questi casi l'assemblea della comunità può

⁽³⁷⁾ Cfr. T. PLATT, *Estado boliviano y ayllu andino*, cit., p. 54 e ss.

⁽³⁸⁾ Ad esempio, la continuità tra le categorie tributarie del diciannovesimo secolo e quelle odierne presso l'*ayllu* Jukumani, nella zona nord del dipartimento di Potosí, è stata studiata da R. A. GODOY, *The Fiscal Role of the Andean Ayllu*, cit., p. 729 e ss.

decidere di assegnare la terra a qualche altro membro, secondo il merito o altre condizioni particolari. Questo membro può essere un *agregado* o perfino un *sobrante* senza terra che dovrà sottomettersi alle obbligazioni e ai canoni comunitari ⁽³⁹⁾.

La categoria dei *forasteros* (*sobrantes*, *arrimantes*) è oggi composta da tutti gli estranei alla comunità, provenienti dalle terre limitrofe dell'*ayllu* o da coloro che si sono insediati nelle terre di minore qualità. Il loro accesso alla terra non è mai sicuro e dipende dalla generosità, dai prestiti e dalla cooperazione delle altre famiglie di *originarios* o *agregados* ⁽⁴⁰⁾. Le loro obbligazioni tributarie sono ancora oggi minime o assenti.

Nel 1982 il lavoro di Tristan Platt ha fornito un'idea concreta della ritualità e degli effetti del pagamento dei tributi nell'area settentrionale del dipartimento di Potosí. Platt afferma che il pagamento dei tributi da parte degli *originarios* e *agregados* si effettua nell'ambito di una riunione semestrale o *cabildo* dell'*ayllu* (durante il giorno di Natale e di San Giovanni). Tali riunioni sono delle occasioni rituali in cui l'esattore o *cobrador* (un'autorità comunitaria) suddivide le bevande (*chicha*) e le foglie di coca tra i membri della comunità per l'anno corrente. Ogni contribuente (il capo famiglia) viene chiamato a presentarsi al tavolo cerimoniale dove pagherà il suo contributo in presenza degli altri membri dell'*ayllu*. I diritti fondiari di ogni famiglia (sulla porzione di terra per cui paga il tributo, cioè la cosiddetta *tasa* o *sayaña*) sono confermati pubblicamente al momento del *cabildo*. In caso di assenti, terzi possono versare la somma dovuta e acquisire così i diritti sulla terra in questione. È così che un *agregado* può ottenere i diritti di un *originario* con l'approvazione di tutte le persone presenti ⁽⁴¹⁾.

Ricapitolando, l'appartenenza alla comunità, a una famiglia e il pagamento della *tasa* costituiscono l'insieme dei requisiti d'accesso

⁽³⁹⁾ Questa circostanza si è diffusa con l'aumento della migrazione verso la città. Pensiamo, in particolare, alla vicenda della *Marka Yaku* studiata da M. FERNÁNDEZ OSO, *La ley del ayllu. Práctica de jach'a justicia y jisk'a justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras*, Fundación Pieb, La Paz, 2004, p. 130.

⁽⁴⁰⁾ *Ibid.*, p. 131.

⁽⁴¹⁾ T. PLATT, *Le tribut [contribución territorial]. Formes légales d'accès a la terre*, cit., pp. 49-50. Cfr. anche R. A. GODOY, *The Fiscal Role of the Andean Ayllu*, cit., p. 735.

alla terra. Tali prerogative non assicurano, però, un diritto definitivo e stabile: ottenuto il diritto, occorre lavorare l'appezzamento per confermarne il possesso e assolvere così la funzione *sociale* della terra all'interno della comunità. Questo elemento ci permette di introdurre una seconda importante variante relativa al diritto alla terra ed in particolare al suo mantenimento: la titolarità della terra spetta a chi la lavora, nel rispetto delle regole della comunità.

Il lavoro, oltre a preservare il diritto alla terra, può perfino essere in certe comunità uno degli elementi che ne consente l'acquisizione. Spedding e Llanos ci offrono il caso dell'*ayllu* di Chari (provincia de Bautista Saavedra, dipartimento di La Paz) ⁽⁴²⁾ dove, a partire dagli anni ottanta, si sono aperti nuovi spazi per la coltivazione in aree fino a quel momento destinate al pascolo. Questo evento ha permesso a nuove famiglie di accedere alle terre rimaste evitando così l'ulteriore suddivisione dei lotti:

« Il sindacato della zona si riunisce e decide il luogo e la data per aprire il nuovo terreno. Le persone interessate si presentano nel luogo assegnato e cominciano a lavorare con la *chakitajlla*: diverranno così proprietarie dell'area che saranno riuscite a coltivare in un giorno. In un'occasione certe persone pensarono al "giorno" come riferito solo alle ore di luce, riposandosi all'imbrunire; ma l'indomani si trovarono sfortunate rispetto ad altre che avevano continuato a lavorare durante tutta la notte » ⁽⁴³⁾.

Il principio è quindi chiaro: l'atto di lavorare la terra conferisce i diritti su di essa.

Anche se oggi le categorie tributarie hanno perso importanza, a causa della soppressione formale della *tasa*, il loro valore resta comunque molto più che simbolico. All'interno dell'*ayllu* esse servono a determinare la gerarchia dei diritti e dei doveri, il pagamento della *tasa* legittima il possesso e limita perciò le liti interne. In buona sostanza, chi adempie ai diversi

⁽⁴²⁾ La Bolivia è divisa in nove dipartimenti (*departamentos*). Ogni dipartimento si divide in province per un totale di 112 su tutto il territorio nazionale.

⁽⁴³⁾ A. SPEDDING-D. LLANOS, *No hay ley para la cosecha*, cit., p. 55. Conviene aggiungere che le categorie descritte non sono mai assolute nel variegato scenario andino. Così, negli *ayllus* Qullana e Piruka del dipartimento di Oruro (Bolivia), gli *agregados* sono i discendenti diretti dei contribuenti *originarios* che non sono stati ancora registrati come proprietari legittimi. Cfr. AA.VV., *Tierra y territorio: thaki en los ayllus y comunidades de ex hacienda*, Fundación Pieb, La Paz, 2002, p. 63.

obblighi comunitari (tasse, cariche, lavori vari) mantiene il suo diritto e ciò rappresenta una sorta di « contributo comunitario »⁽⁴⁴⁾. Visto dall'esterno, il pagamento del tributo simboleggia una specie di patto tra il colonizzatore e gli *ayllus*. L'adempimento degli obblighi fiscali costringe lo Stato a riconoscere il diritto degli *ayllus* sul loro territorio, legittimando la distribuzione dei terreni realizzata al loro interno. Per questa ragione, in diversi periodi, i tentativi di soppressione del tributo o *tasa* hanno suscitato vivaci reazioni nel mondo indigeno⁽⁴⁵⁾. In Bolivia, la contribuzione territoriale⁽⁴⁶⁾ fu ufficialmente abolita negli anni ottanta. Ciò nonostante, in molte comunità si continua a pagare internamente una *tasa* alle autorità tradizionali allo scopo di ottenere la garanzia e la loro legittimazione sull'accesso alla terra.

Occorre ancora aggiungere che altre categorie, come quella di *comunero* o di *honorario*, *verno*, *residente*, *profesional*, *jubilado*, ecc., hanno diritti e doveri diversi nei confronti della comunità in base all'età e al grado di appartenenza a essa.

In questo contesto, la donna è da sempre in una posizione d'inferiorità rispetto agli uomini per quanto riguarda i diritti alla terra e il peso nelle decisioni comunitarie. In genere, secondo la regola tradizionale, le donne non possono né ricevere terre della comunità né essere contribuenti (ovvero assumere la condizione di *comunero* attivo o *afiliado*). Il tema, oggi di grande attualità, è motivo di rilevanti conflitti sia nella dinamica interna delle comunità che nei confronti delle forme di democrazia occidentale supportate dallo Stato⁽⁴⁷⁾.

2.2. La reciprocità e la redistribuzione.

La reciprocità e la redistribuzione sono i due principi che spiegano il funzionamento dell'organizzazione sociale andina nell'ambito di un'economia autarchica non rivolta al lucro. Gli antropologi John Murra e Nathan Watchel ricordano in proposito il proprio debito nei

(44) X. ALBÓ, *Prólogo a dos manos*, in *Los nietos de la reforma agraria*, cit., p. XIII.

(45) Su quest'atteggiamento cfr. T. PLATT, *Ayllu boliviano y estado andino*, cit., p. 159 e ss.

(46) Espressione sinonimo di *tasa*, stabilita con l'arrivo dello Stato repubblicano nel diciannovesimo secolo. Cfr. *infra* 221-221 nota 297.

(47) Cfr. *infra* 350-351.

confronti delle teorie di noti studiosi come Marcel Mauss, Bronislaw Malinowski, Richard Thurnwald e Karl Polanyi ⁽⁴⁸⁾.

Prima dell'occupazione spagnola, l'Inca riceveva dai sudditi prestazioni di lavoro nelle terre da lui controllate direttamente, per poi *redistribuirle* assicurando la pace nel suo regno e restituendo parte del prodotto in caso di necessità. Così, tramite il pagamento del tributo in lavoro, i sudditi si assicuravano il sostegno e la protezione dello stato nei momenti di crisi. Il ruolo svolto dal *kuraka* (autorità politico-amministrativa degli *ayllus*) per ottenere il lavoro dai gruppi etnici fu fondamentale per il funzionamento del sistema.

La cosiddetta *reciprocidad*, all'interno dei gruppi etnici o *ayllus*, si può definire, prendendo a prestito le parole di Enrique Mayer, come « lo scambio normativo e continuo di beni e servizi tra persone che si conoscono, per cui tra una prestazione e la sua resa deve trascorrere un certo tempo ». A tale proposito Mayer aggiunge: « il processo di negoziazione tra le parti, invece di essere un aperto mercanteggiamento, è piuttosto nascosto sotto forme di atteggiamento cerimoniale » ⁽⁴⁹⁾. L'autore distingue due tipi di scambio: simmetrico e asimmetrico. Nel primo caso lo scambio si realizza tra parti eguali (sullo stesso piano) e la prestazione ricevuta deve corrispondere a quella fornita. Nel secondo caso si verifica invece un certo sbilanciamento tra le parti e le prestazioni fornite non corrispondono (ovvero la quantità di beni o diritti può essere equivalente o meno al servizio fornito inizialmente). La tipica forma di lavoro andino, la cosiddetta *minka*, risponde a quest'ultima dinamica ⁽⁵⁰⁾.

⁽⁴⁸⁾ Cfr. N. WACHTEL, *Sociedad e ideología. Ensayos de historia e antropología andina*, Iep, Lima, 1973, p. 61; ID., *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*, Gallimard, Paris, 1971, p. 104; J. V. MURRA, *The Economic Organization of the Inca State*, thesis, Anthropology Department, University of Chicago, Halperin, 1956. trad. spag. di D. R. WAGNER, *La organización económica del estado Inca*, Siglo Veintiuno, México D.F., 1978.

⁽⁴⁹⁾ G. ALBERTI-E. MAYER (a cura di), *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, Iep, Lima, 1974, p. 21.

⁽⁵⁰⁾ Per dettagli sui fondamenti della reciprocità andina cfr. E. MAYER, *The Articulated Peasant: Household Economies in the Andes*, Westview Press, Boulder, 2002, trad. spag. di J. F. ESPINOZA, *Casa, charca y dinero: economías domésticas en los Andes*, Iep, Lima, 2004; GUILLET, *Reciprocal Labor and Peripheral Capitalism in the Central Andes*, in *Ethnology*, 19, 2, 1980, pp. 151-167.

Si può domandare se tali regole possano essere attuate nella realtà odierna di accesso alla terra.

Abbiamo già accennato che l'attribuzione della terra ai membri della comunità comporta delle obbligazioni e responsabilità sociali all'interno di essa ed ecco pertanto la premessa: « la titolarità della terra riconosciuta e legittimata dalla comunità comporta l'obbligo di assumere incarichi e compiti comunitari ».

Frequentemente, i nuovi gruppi familiari ricevono delle terre da parte del padre dello sposo per sviluppare un'attività produttiva, ma in cambio hanno l'obbligo di assumere diverse cariche all'interno della comunità. Da tale attribuzione derivano, perciò, delle responsabilità e il nuovo capo famiglia verrà iscritto nei registri (*lista o padrón*) della comunità come *comunero attivo*. Da questo momento egli ha obblighi nei confronti della comunità⁽⁵¹⁾; che consistono nel prestare servizi comunitari, apportare contributi, assistere alle assemblee e rivestire cariche tradizionali (*cargos*)⁽⁵²⁾. Di conseguenza, la famiglia che riceve la terra deve apportare alla comunità beni e denaro da destinare, ad esempio, alla realizzazione di cerimonie locali e pratiche civili. In questo modo « l'accesso alla terra comporta l'adesione obbligatoria alla comunità e al contrario, se qualcuno decide di migrare e rinunciare al suo lotto, resta libero dalle obbligazioni comunitarie »⁽⁵³⁾.

D'altro canto, il buon contribuente, o *comunero attivo*, avrà in contropartita dei diritti, quali l'uso delle terre, l'accesso alle risorse della comunità, il diritto di prendere parte alle assemblee ed alle celebrazioni, la considerazione di fronte alle autorità comunitarie e la garanzia del pacifico uso del suo appezzamento.

La reciprocità può quindi esser suddivisa in due fasi:

Prima fase

Contribuente → obbligazioni (*tasa, cargos*) e spese → Comunità

⁽⁵¹⁾ F. EGUREN-L. DEL CASTILLO-Z. BURNEO, *Los derechos de propiedad sobre la tierra en las comunidades campesinas*, in *Economía y Sociedad*, 71, 2009, pp. 31-32.

⁽⁵²⁾ Per approfondire il sistema odierno di *cargos* nelle comunità *aymaras* di Carangas (dipartimento di Oruro, provincia di Carangas, sudovest dell'altopiano boliviano) cfr. G. RIVIÈRE, *Amat Jan Amtata...Caciques et « mallku » dans les communautés aymaras du carangas (Bolivie)*, cit.

⁽⁵³⁾ Lo ha rilevato Gonzalo Colque in prossimità del lago Titicaca all'interno dell'*ayllu* Titikani Takaka. Cfr. G. COLQUE, *Titikani Takaka. Construyendo normas y derechos sobre la tierra*, cit., p. 18.

Seconda fase

Contribuente ↔ diritto alla terra e altre risorse, garanzia del possesso, prestigio sociale ↔ Comunità

Il pagamento dei tributi per ogni *sayana* (o terreno familiare) ⁽⁵⁴⁾ ne legittima il possesso, oltre a confermare il diritto alla terra e la posizione sociale della famiglia all'interno della comunità. Il fatto che la *tasa* sia raccolta nei *cabildos* (le feste semestrali), nel corso quindi di una cerimonia in cui le autorità incaricate della riscossione richiamano i contribuenti (*taseros*) al pagamento, suggella pubblicamente il diritto alla terra e i diritti nei confronti della comunità.

Il quadro dei diritti e degli obblighi reciproci chiarisce la dinamica delle prestazioni all'interno della comunità: l'*ayllu* e le famiglie si relazionano in una dinamica di reciprocità asimmetrica. La comunità, a sua volta, svolge il ruolo di ente superiore poiché *ridistribuisce* i servizi e i beni apportati dai contadini tramite il riconoscimento e la garanzia dei loro diritti e la risoluzione dei conflitti tra i membri ⁽⁵⁵⁾.

2.3. I fattori geografici: il controllo dei livelli ecologici.

Dal punto di vista ecologico, il territorio abitato dalle comunità andine è uno dei più inospitali per l'uomo: aree desertiche, zone ventose, altopiani secchi e freddi. Il clima, con la sua estrema variabilità, influenza in modo decisivo la vita nelle Ande, dove si succedono frequentemente periodi di siccità, gelo, grandine, e di piogge eccessive ⁽⁵⁶⁾. Ciò nonostante, gli abitanti sono riusciti a sopravvivere grazie alle regole proprie del sistema tradizionale di gestione delle risorse. Per far fronte alle instabilità climatiche le comunità hanno sviluppato, sin dai tempi precoloniali, un modello di uso della terra che, in base al controllo diretto della produzione

⁽⁵⁴⁾ Cfr. *infra* 93 e ss.

⁽⁵⁵⁾ L'insieme di diritti e obbligazioni conferisce la giurisdizione sulla terra e, allo stesso tempo, la protezione e il riconoscimento comunitario. Cfr. M. FERNÁNDEZ OSCO, *La ley del ayllu*, cit., p. 125.

⁽⁵⁶⁾ Così, J. VALLADOLID RIVERA, *Andean Peasant Agriculture: Nurturing a Diversity of Life in the Chacra*, in F. APFEL-MARGLIN & PRATEC (a cura di), *The Spirit of Regeneration: Andean Culture Confronting Western Notions of Development*, Zed Books, London & New York, 1998, p. 53.

di diversi ecosistemi, si allontana dallo schema di un'economia basata sul principio della continuità territoriale (57).

Sopra i 2.000 m., le Ande presentano una diversità considerevole di nicchie ecologiche strettamente collegate alle forme di utilizzo della terra. Diamo una rapida occhiata alle zone che ci interessano: valle e *puna* (altopiano) delle Ande centrali.

Le valli (ovvero *quebradas* o *vertientes*), site tra i 2.000 e i 3.500 m., sono idonee alla coltivazione di cereali, specialmente il mais, e di legumi e ortaggi. La geografia non è, però, uniforme e la presenza di zone più alte e pianure intercalate introduce il fattore di « complementarità agricola », ovvero, di integrazione della produzione dei diversi livelli ecologici (58).

Nella zona di *puna*, compresa tra i 3.500 e i 5.500 m., il vento e altri fattori climatici rendono le terre secche e gelide, consentendo la sola sopravvivenza di vegetazione di tipo xerofita (*psychrophytia* d'altitudine) (59). In base alla possibilità di coltivare tuberi come la patata e la *quinoa*, si distingue tra *puna* propriamente detta o *puna baja* (3.500-4.200 m.), e *puna brava* o alta (sopra i 4.200 m.). Nelle zone al di sopra dei 3.750 m. l'attività principale è l'allevamento. Nella zona sud-orientale delle Ande boliviane troviamo, infine, la cosiddetta zona delle Yungas (800-2.000 m.), adatta alla produzione di mais, frutta e foglie di coca. Il grano, il mais e la maggior parte dei prodotti di origine europea si coltivano fino ai 3.500 m. (anche se alcuni semi possono crescere fino ai 4.000 m.). La coca e la canna da zucchero hanno invece come limite i 2.500 m. (60).

La diversità delle condizioni ecologiche in spazi a volte molto

(57) Cfr. O. HARRIS, *El parentesco y la economía vertical en el ayllu Laymi*, in *Avances Revista Boliviana de Estudios Históricos y Sociales*, 1, 1978.

(58) Su questo modello di agricoltura e sui dettagli della tipologia di valle nella zona cfr. R. CONDARCO MORALES, *El escenario andino y el hombre. Ecología y antropogeografía de los Andes centrales*, La Paz, s.n., 1971, p. 441 e ss. I diversi livelli geografici ed ecologici peruviani sono analizzati in J. M. CABALLERO, *La economía agraria de la sierra peruana*, Iep, Lima, 1981, p. 25 e ss.; J. PULGAR VIDAL, *Las ocho regiones naturales del Perú*, Ed. Universo/Unmsm, 1967.

(59) Cioè, piante che riescono a svilupparsi in condizioni di costante siccità.

(60) F. FUENZALIDA VOLLMAR, *Estructura de la comunidad de indígenas tradicional*, cit., p. 227; D. GUILLET, *Land Tenure, Ecological Zone, and Agricultural Regime in the Central Andes*, in *American Ethnologist*, 8, 1, 1981, p. 141.

ridotti è strettamente collegata alle molteplici forme di uso della terra sviluppate dalle società andine. Questo fattore, sommato alla difficoltà geografica della zona, ha costretto la popolazione alto-andina a un utilizzo efficiente di risorse tanto scarse quanto indispensabili per propria sussistenza ⁽⁶¹⁾. È pertanto naturale domandarsi come i popoli originari siano stati in grado di sopravvivere in tali condizioni, e oltretutto all'interno un'economia autarchica. La risposta è da cercare nella teoria del « controllo dei diversi livelli ecologici », che deriva a sua volta dalla convergenza dei contributi dell'intellettuale boliviano Ramiro Condarco Morales ⁽⁶²⁾ e dell'etnostorico rumeno John Murra ⁽⁶³⁾. Essi, in breve, spiegano come sin dai tempi precolombiani ciascun gruppo etnico non avesse accesso soltanto alle terre ubicate nei livelli adiacenti, ma i popoli che abitavano le terre più alte (*puna*) dovevano per il loro sostentamento cercare delle risorse in altri ecosistemi.

⁽⁶¹⁾ Sul punto vedi gli ormai classici apporti di R. M. NETTING, *Alpacas, Sheep, and Men. The Wool Export Economy and Regional Society in Southern Peru*, Academic Press, New York, 1977; D. GUILLET, *Land Tenure, Ecological Zone, and Agricultural Regime in the Central Andes*, cit.; S. B. BRUSH-D. W. GUILLET, *Small Agro-Pastoral Production in the Central Andes*, in *Mountain Research and Development*, 5, 1, 1985, pp. 19-30.

⁽⁶²⁾ In *El Escenario Andino y el Hombre. Ecología y antropogeografía de los Andes centrales*, cit. L'opera, conclusa nel 1967 e premiata dall'Università San Agustín di La Paz nel 1968, fu stampata tra 1970 e 1971.

⁽⁶³⁾ Cfr. *El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas* (1972), rist. in Id., *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Iep, Lima, 1975, cap. terzo. Per uno sguardo riassuntivo di queste opere cfr. R. CONDARCO MORALES, *Reflexiones acerca del eco-sistema vertical andino*, in *Avances, Revista Boliviana de Estudios Históricos y Sociales*, 1, 1978, p. 65 e ss. Per una revisione dei lavori di Murra e di altri studiosi sulla teoria del controllo verticale cfr. P. MORLON, (a cura di), *Comprendre l'agriculture paysanne dans les Andes Centrales Pérou-Bolivie*, Institut National de la Recherche Agronomique, Paris, 1992, p. 122 e ss.

L'introduzione del termine « verticalità » si deve all'opera del geografo tedesco Karl Troll (Cfr. K. TROLL, *Las culturas superiores andinas y el medio geográfico*, Instituto de Geografía Unmsm, Lima, 1958; Id., *Geo-ecology of the Mountainous Regions of the Tropical America*, Dümmler in Komm, Bonn, 1968) che definì la zona verticale dell'ecologia andina come una variante dell'« orizzontalità » che si estende dal Polo Nord fino a Panama. Sulla questione cfr. H. O. SKAR, *La gente del Valle Caliente: dualidad y reforma agraria entre los Runakuna (quechua hablantes) de la Sierra Peruana*, Pucp, 1997, p. 141; O. HARRIS, *To Make the Earth Bear Fruit. Essays on Fertility, Work and Gender in Highland Bolivia*, Institute of Latin American Studies, London, 2000, p. 77.



FIG. 2. Topografia delle Ande centrali (elaborazione dell'autore a partire da F. Salomon-S. B. Schwartz (a cura di), *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1999, vol. III, 1).

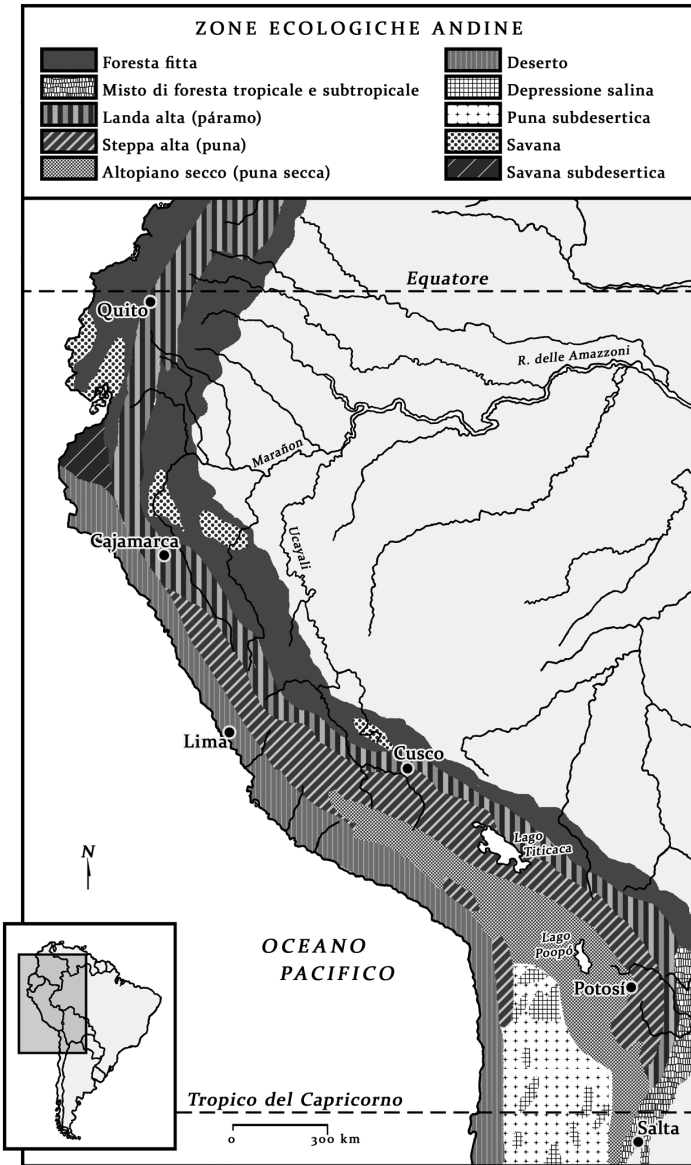


FIG. 3. Zone ecologiche andine (elaborazione dell'autore a partire da B. Larson-O. Harris (a cura di), *Ethnicity, Markets and Migration in the Andes: at the Crossroads of History and Anthropology*, Duke Univ. Press, Durham, NC., 1995).

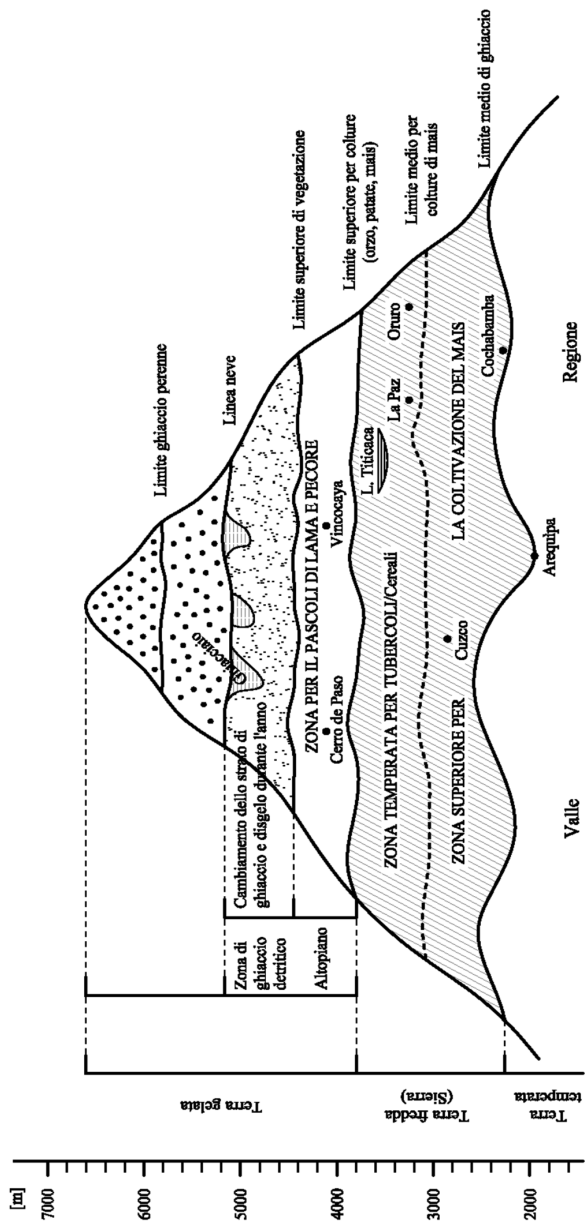


FIG. 4. *Variazione climatico-ecologica delle Ande centrali nel sud del Perù e a nord della Bolivia. Rielaborazione in base agli studi di Carl Troll (1968) e David Guillet (1981).*

Condarco Morales mise in luce l'attività d'integrazione economica tra i diversi livelli territoriali nei tempi precolombiani. La stretta connessione tra queste aree rivela una simbiosi di tipo mutualistico, per beneficio reciproco che ciascun livello ne può trarre. Per tale ragione l'autore denomina le aree studiate come « zone simbiotiche integrate ». Murra, d'altra parte, ebbe il merito di segnalare come ogni etnia si sforzò di controllare diversi livelli ecologici allo scopo di gestire al meglio le proprie risorse nelle difficili condizioni climatiche e geografiche andine. Egli attestò che uno stesso nucleo d'insediamento controlla le risorse in differenti « nicchie » o « livelli ecologici » attraverso lo stabilimento di colonie ad ampie distanze (a volte un giorno o perfino una o due settimane a piedi dai centri popolati). In questo modo, una serie di colonie permanenti nella periferia e nei diversi livelli ecologici possono essere parte di una stessa comunità o famiglia, formando insieme ad altre colonie il cosiddetto « arcipelago », tipico modello d'insediamento andino.

Coerentemente con questo tradizionale modello d'uso ecologico, l'antropologo peruviano José Matos Mar insegna che lo spazio fisico di una comunità *tipica* si trova diviso in tre zone: il nucleo urbano e i suoi annessi, le aree di coltivazione contigue e le zone di pascolo ⁽⁶⁴⁾. Tali zone possono trovarsi divise a strisce verticali continue, che scendono dalle zone di *puna* ai terreni più caldi, oppure come terreni di valle e *puna* in forma discontinua (arcipelaghi nel modello di Murra) ⁽⁶⁵⁾.

Di conseguenza il territorio dell'*ayllu* consiste in domini territoriali discontinui o continui con accesso alla maggiore quantità possibile di ecosistemi con differenti climi, suoli, altitudini e temperature. Lo schema proposto corrisponde alla struttura preispanica di vere e proprie « isole di territorio » associate per un migliore sfruttamento ecologico della pampa, delle colline, delle regioni secche e umide.

⁽⁶⁴⁾ J. MATOS MAR, *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, cit., p. 188.

⁽⁶⁵⁾ Illustrando questa differenza Platt ha rilevato la presenza di territori continui e discontinui negli *ayllus* del nord di Potosí verso la metà dell'Ottocento. Cfr. T. PLATT, *Estado boliviano y ayllu andino*, cit., pp. 48-49. Sulla tipologia degli insediamenti ecologici cfr. D. GUILLET, *Agrian Ecology and Peasant Production in the Central Andes*, in *Mountain Research and Development*, 1, 1, 1981, p. 25.

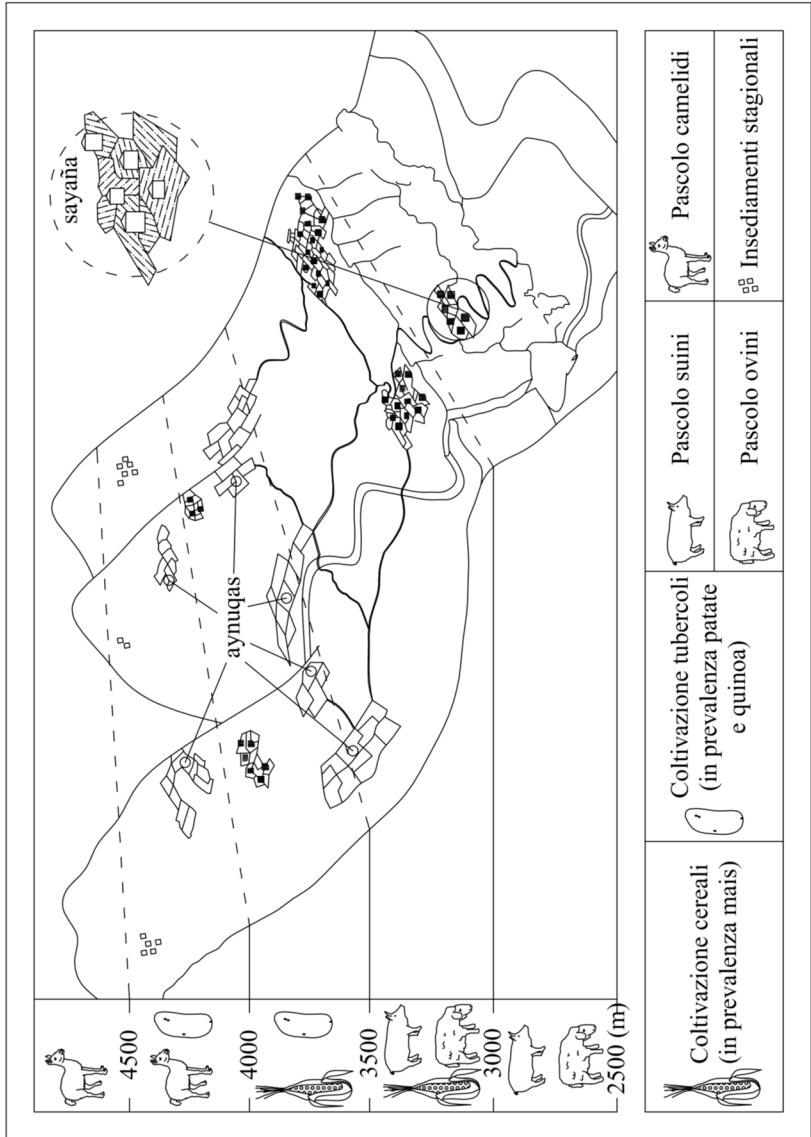


FIG. 5. Sistema di controllo di un massimo di livelli ecologici (elaborazione dell'autore).

A partire dall'epoca coloniale l'ipotesi descritta è stata definita con il nome di « doppia residenza », termine usato dagli spagnoli per riferirsi agli appezzamenti che si trovavano in livelli ecologici discontinui e che appartenevano a uno stesso contadino o famiglia.

Dopo l'apparizione dei lavori di Murra, antropologi ed etnostorici hanno cercato manifestazioni contemporanee della nozione di controllo verticale. Cesar Fonseca, allievo dello stesso Murra, ha sostenuto nella sua tesi dottorale del 1973 che certi schemi culturali, come « l'uso verticale dell'ecologia », continuano a regolare l'economia di sussistenza familiare, in particolare nelle regioni in cui le diverse nicchie ecologiche si trovano a distanza assai ravvicinata dalle basi di residenza comunitaria ⁽⁶⁶⁾.

Secondo Fioravanti-Moliné, è possibile suddividere le modalità di « controllo verticale » in due categorie: nella prima la produzione dei differenti livelli è controllata dalla società tramite il possesso di un territorio che copre la totalità dei livelli stessi ⁽⁶⁷⁾; nella seconda il controllo verticale è, invece, esercitato attraverso una rete di scambi di merce non contemplata nel modello precolombiano di Murra ⁽⁶⁸⁾.

Da un punto di vista più descrittivo, Spedding e Llanos hanno di recente evidenziato quattro livelli ecologici per la comunità di Chari (dipartimento di La Paz, Bolivia): 1. sorgente di valle (3.550-3.800 m.), dove, accanto alle abitazioni, si trovano terre per la coltivazione (in forme di terreni chiusi o *aynuqas*); 2. zona intermedia, tra la sorgente di valle e la puna secca (3.800-4.000 m.), dove le famiglie hanno terre coltivate nelle *aynuqas* (appezzamenti di coltivazione sotto controllo comunitario) e di pascolo sulle stesse nei periodi di riposo della terra ⁽⁶⁹⁾; 3. zona della *puna* secca (4.000-4.200 m.), dove si coltiva di meno e le zone per il pascolo hanno una

⁽⁶⁶⁾ C. FONSECA MARTELL, *Sistemas económicos andinos*, Biblioteca Andina, Lima, 1973, p. 6 e ss.

⁽⁶⁷⁾ Il caso più noto è quello della comunità di *Macha* nel nord del dipartimento di Potosí.

⁽⁶⁸⁾ È il caso delle comunità della *Valle di Yucay*, Cuzco, Perù. Cfr. A. FIORAVANTI-MOLINÉ, *Multi-levelled Andean society and market exchange: the case of Yucay (Peru)*, in D. LEHMANN (a cura di), *Ecology and Exchange in the Andes*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1982, p. 212.

⁽⁶⁹⁾ Cfr. sezione II, 1 di questo capitolo.

maggiore estensione; 4. zona della *puna* secca-*serrana* (4.200-4760 m.), dove non c'è alcun tipo di coltivazione, ma soltanto allevamento di bestiame (camelidi). Gli abitanti di queste zone oltre alle terre di pascolo hanno anche accesso alle *aynuqas* delle zone agricole più basse (70).

Su questa base, si può affermare che gli *ayllus* nella parte settentrionale del dipartimento di Potosí hanno mantenuto i rapporti più stretti con le strutture del passato. Il loro caso è stato ben studiato da storici e antropologi. Secondo Silvia Rivera, essi non solo hanno mantenuto il sistema dell'economia verticale, ma l'hanno anche adattato creativamente alle esigenze e alle influenze esterne. La flessibilità del sistema di possesso fondiario in alcuni *ayllus* della zona ha permesso una sorta di ricomposizione dell'economia verticale (71). La modalità di controllo dei diversi livelli ecologici richiede quindi una circolazione interecologica di prodotti e di forza lavoro per consentire una doppia coltivazione. Quando, nella *puna*, diminuiscono i lavori agricoli, si compiono lunghi viaggi interecologici, sia per coltivare nelle terre di valle sia per realizzare scambi e partecipare alle feste o cerimonie. La testimonianza di un membro dell'*ayllu* Aymaya di Chayanta nel nord del dipartimento di Potosí in Bolivia ci fornisce una precisa idea dell'economia verticale e della doppia coltivazione:

« Nel mese di giugno, passata la festa di san Giovanni, i residenti della *puna*, uomini, donne e bambini, scendono a valle per seminare, portando con sé animali, bestiame, galline, perfino cani e gatti. Sgraneranno il mais, pesteranno il farro fino a luglio, poi torneranno alla *puna* durante agosto e settembre, e da ottobre a gennaio torneranno a valle per seminare [...]. Per tutto questo tempo, gli animali pascolano a valle. Terminati i lavori nei campi, i contadini tornano alla *puna*, lasciando vuote le case e i campi coltivati [...] » (72).

(70) A. SPEDDING-D. LLANOS, *No hay ley para la cosecha*, cit., pp. 91-92.

(71) S. RIVERA CUSICANQUI, *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*, Aruwiwiri, La Paz, 1992, pp. 86-87.

(72) *Ibid.*, pp. 90-91, tradotto dal *quechua* dall'autrice: « En el mes de junio, pasadas las fiestas de San Juan, ya entran los de la puna en los valles a cosechar, tanto los hombres como las mujeres y niños, llevando sus animales, ganados, gallinas, hasta el

In riferimento alla stessa area del dipartimento di Potosí, Platt, all'inizio degli anni ottanta, attesta il predominio del controllo verticale dei livelli ecologici, rilevandone tre nella zona est della Cordillera de los Frailes: 1. l'allevamento delle Alte Ande (4.200-4.600 m.); 2. l'agricoltura della *puna* (3.500-4.200 m.); 3. l'agricoltura della valle (2.000-3.500 m.). Il primo è destinato all'allevamento del bestiame, il secondo alla coltivazione di patate, *quinoa*, farro, fave, mais e il terzo a patate, cipolle, frutti, canna da zucchero, zucca, mais. Il principio di fondo è che ogni contadino riesca ad adattare la sua strategia produttiva alla topografia locale (73).

Nel 1978 l'antropologa Olivia Harris ha sottolineato come la cultura Laymi, legata agli *ayllus* di Chayanta, possieda un territorio discontinuo diviso in due settori molto distanti l'uno dall'altro: il *suní* (altopiano o *puna*), dai 3.800 ai 5.000 m., in cui pascolano i lama e le pecore e in cui si attua la maggior parte della produzione di tuberi; il *likina* (valle), dai 2.000 ai 3.500 m., dove il clima è più caldo e adatto alla coltivazione cerealicola, come quella del mais. Nel *suní* ogni famiglia ha accesso alle terre di pascolo e a quelle agricole. La compatibilità, tra il *suní* e il *likina*, nei periodi d'intensa attività agricola, è la principale causa del già noto « doppio domicilio ». Il mais si semina e si raccoglie nella zona del *likina* e dopo un certo periodo la stessa modalità viene adottata per i tuberi d'altura, nell'estensione del *suní*. L'attenzione verso queste coltivazioni durante i periodi di crescita si manifesta con frequenti viaggi tra le due zone. In questo scenario i *laymi* hanno fissato la residenza principale

perro y el gato. Desgranarán el maíz, pisarán el trigo hasta julio, luego volverán a la puna durante agosto y septiembre, y de octubre a enero volverán al valle a sembrar, hasta febrero siempre se los ve subir del valle a la puna. Durante todo este tiempo los animales pastean en el valle. Una vez terminados estos trabajos regresan a la puna, dejando vacías las casas y los sembradíos, solamente de una vez en cuando los ombre entraran a deshierbar por uno o dos días los sembradíos de maíz, porque cuando se deshierba el maíz crece bien. Después de nuevo en junio volverán a cosechar » (testimonio de D.J., *ayllu* Aymaya, ottobre 1989).

(73) T. PLATT, *Le rôle de l'ayllu dans la reproduction du système marchand simple dans le nord du Potosí*, in *De l'empreinte à l'emprise. Identités andines et logiques de paysans*. Puf, Paris, Cahiers de l'Iued, Genève, 1982, p. 40 e ss. Cfr. anche in versione inglese: ID., *The Role of the Andean Ayllu in the Reproduction of the Petty Commodity Regime in Northern Potosí (Bolivia)*, in D. LEHMANN (a cura di), *Ecology and Exchange in the Andes*, cit., pp. 27-69.

nelle terre più basse, dove le greggi, elemento essenziale per fertilizzare le terre di coltivazione, hanno bisogno di maggiori cure (74).

Questo breve excursus tra le teorie di diversi studiosi, conferma il sostanziale accordo sulla persistenza del sistema, ma, come affermano Albó e Barnadas, a un livello sempre più deteriorato o ridotto (75). Così, all'interno di una piccola società, il fatto che ogni famiglia abbia terreni di coltivazione in diverse zone geografiche dell'area della comunità, costituisce un micro sistema d'economia verticale. Nella maggior parte delle comunità tradizionali per accedere dalla *puna* ai territori in valle occorre attraversare aree altrui, evento che attualizza il concetto degli arcipelaghi di Murra dell'epoca precolombiana (76).

A tale proposito l'antropologa Harris aggiunge che molti casi di economia verticale si trovano oggi confinati in aree ripide e accidentate. Perfino una piccola comunità può controllare una striscia di territorio che comprende diverse zone ecologiche. In questi casi è comune trovare un nucleo popolato con delle tenute agricole sparse nelle zone più lontane, così come delle abitazioni per soggiorni occasionali durante i periodi dell'attività agricola (77).

Di conseguenza il controllo dei diversi livelli ecologici non comporta oggi che ogni *comunero* abbia accesso diretto a tutti i livelli di una determinata regione e neppure solo alle terre adiacenti. Si tratta piuttosto di una via di mezzo tra queste due alternative, che dipenderà comunque dell'estensione territoriale di ogni *ayllu* (78).

Quali conclusioni possiamo trarre da queste osservazioni?

(74) O. HARRIS, *El parentesco y la economía vertical en el ayllu Laymi (norte de Potosí)*, cit., pp. 52, 57; EAD., *To Make the Earth Bear Fruit. Essays on Fertility, Work and Gender in Highland Bolivia*, cit., cap. 3.

(75) X. ALBÓ-J. M. BARNADAS, *La cara india y campesina de nuestra historia*, Unitas/Cipca, La Paz, 1990, pp. 24-25.

(76) Cfr. W. CARTER-X. ALBÓ, *La comunidad Aymara: un mini-estado en conflicto*, in X. ALBÓ (a cura di), *Raíces de América. El mundo Aymara*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 457.

(77) O. HARRIS, *El parentesco y la economía vertical en el ayllu Laymi (norte de Potosí)*, cit., p. 51. Cfr. anche S. B. BRUSH-D.W. GUILLET, *Small Agro-Pastoral Production in the Central Andes*, cit., p. 27.

(78) Spesso gli *ayllus* piccoli presentano appezzamenti all'interno della circoscrizione della comunità, mentre gli *ayllus* più grandi hanno terreni dispersi nei diversi livelli della comunità e perfino nelle altre vicine.

Ciò che dobbiamo ritenere è che le modalità del possesso fondiario nelle Ande centrali vengono determinate dal livello verticale ecologico in questione ⁽⁷⁹⁾. Il territorio oggetto del nostro studio offre una geografia dualistica tra la *puna* (regione fredda o alta) e la valle (regione calda), sul quale è possibile individuare tre tipi di terre, collegati a tre tipologie di possesso e utilizzo:

1. Terre di zona bassa (d'irrigazione bassa) dove l'appropriazione familiare è quasi assoluta.
2. Terre di zona intermedia (terreni non irrigati) dove l'appropriazione familiare è fortemente limitata dalla collettività.
3. Terre di zona alta (di pascolo) dove in sostanza non esiste appropriazione individuale.

Pertanto, si può dedurre che a livelli di altitudine più bassi corrisponde un controllo comunitario via via più debole, accrescendosi parallelamente quello individuale ⁽⁸⁰⁾. In questo modo, ogni comunità presenta forme di controllo dipendenti dall'estensione verticale che possiede, circostanza che consente di classificare le comunità in:

1. agricole o di valle (sotto 3.000 m.)
2. di pascolo (tra i 3.800 e i 5.000 m.)
3. di agro-pascolo (tra i 2.300 e i 3.500 m.) ⁽⁸¹⁾

I contadini andini hanno accesso a terreni frazionati e discontinui, essendo oggi comune la dispersione dei terreni, con differenti climi e geografie, appartenenti a una stessa famiglia all'interno della comunità. La verticalità, come insegna Harris, risulta quindi utile non tanto per stabilire una continuità con le strutture precoloniali, ma per comprendere la particolarità dell'ambiente andino e la specificità dei modi secondo cui le comunità si sono organizzate per fruire di quell'ambiente, malgrado i cambiamenti nelle modalità di

⁽⁷⁹⁾ Cfr. A. SPEDDING-D. LLANOS, *No hay ley para la cosecha*, cit., p. 45; D. GUILLET, *Land Tenure, Ecological Zone, and Agricultural Regime in the Central Andes*, cit., p. 143.

⁽⁸⁰⁾ D. GUILLET, *Land Tenure, Ecological Zone, and Agricultural Regime in the Central Andes*, cit., p. 143. Vedi inoltre *infra* 101, Fig. 2.

⁽⁸¹⁾ Così, A. DIEZ HURTADO, *Interculturalidad y comunidades: propiedad colectiva y propiedad individual*, in *Debate Agrario*. 36, 2003, pp. 77-79.

produzione ⁽⁸²⁾. Da un punto di vista economico il controllo di questi livelli risponde semplicemente a un atteggiamento razionale nello sfruttamento delle risorse. Lo sfruttamento delle diverse condizioni naturali e i cicli di produzione paralleli rendono necessaria la cooperazione tra gli abitanti ⁽⁸³⁾. È per questo motivo che la cooperazione e il raggiungimento della massima produttività delle scarse risorse ecologiche sono da sempre le più note caratteristiche dell'organizzazione comunitaria andina.

La pregnanza di questo sistema di uso della terra non si esaurisce soltanto nelle considerazioni fin qui svolte. Sul versante politico il tema suggerisce il richiamo a un evento di stretta attualità che ci permettiamo solo di accennare: dagli anni novanta il cosiddetto discorso su « terra y territorio » si è basato sulla rivendicazione del controllo verticale delle risorse naturali. La richiesta si colloca nel cuore di importanti organizzazioni nello scenario andino, come il noto *Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyo* (CONAMAQ) della Bolivia ⁽⁸⁴⁾.

2.4. *Le regole successorie.*

Il primo problema metodologico che incontra il giurista occidentale nell'avvicinarsi allo studio delle regole di successione tradizionali nelle Ande deriva dalla pluralità di situazioni e di norme. Le pratiche ereditarie variano infatti notevolmente a seconda della regione, della comunità, delle diverse famiglie e perfino all'interno di una stessa famiglia. L'eterogeneità delle regole successorie andine, spiega Marisol de la Cadena, si deve al fatto che esse rappresentano delle risposte tecnico-sociali alle specifiche condizioni di produzione

⁽⁸²⁾ O. HARRIS, *El parentesco y la economía vertical en el ayllu Laymi (norte de Potosí)*, cit., pp. 62 -63.

⁽⁸³⁾ Cfr. J. GOLTE, *La racionalidad de la organización andina*, Iep, Lima, 1980; Cfr. anche ID., *Die « Organización andina »: acerca de la organización campesina andina*, in *Bruchstellen der Entwicklung*, 1, 1982.

⁽⁸⁴⁾ Il tema, come riportato dalla fondazione boliviana Tierra, rappresenta una delle principali sfide riguardanti la comunità. Cfr. G. COLQUE-W. PLATA-R. COLQUE (a cura di), *Desafíos de las comunidades boy: seis temas de debate desde el altiplano*, Fundación Tierra, La Paz, 2009, p. 27 e ss. Cfr. inoltre J. C. ROJAS, *Problemas y perspectivas de los territorios indígenas en Bolivia*, in F. EGUREN (a cura di), *La reforma agraria y desarrollo rural e la region andina*, Cepes, Lima, 2006, pp. 131-148.

di ogni comunità. Le strutture successorie sarebbero così delle vere soluzioni per la sussistenza e la produzione comunitaria, condizionando l'organizzazione del lavoro e promuovendo la cooperazione familiare ⁽⁸⁵⁾.

A tale complessità si deve inoltre aggiungere un'altra osservazione relativa al fenomeno del parallelismo tra le regole del Codice civile e quelle tradizionali. Da un punto di vista declamatorio, le regole successorie operano storicamente secondo i principi del Codice e, in alcuni casi, secondo le leggi agrarie speciali imposte dai governi di turno, ma le soluzioni operazionali riscontrate nell'insieme dei lavori sul campo confermano di fatto l'egemonia delle regole tradizionali o di situazioni intermedie in cui si combinano le regole formali con quelle consuetudinarie ⁽⁸⁶⁾.

A partire da queste costatazioni, limitiamoci, quindi, a tracciare una panoramica generale, desunta dai lavori e dai racconti analizzati.

Al momento si conosce poco sul sistema successorio terriero nelle società tradizionali andine ⁽⁸⁷⁾. Come sottolinea Barragán per la realtà boliviana: « ignoriamo le specifiche modalità di trasmissione della terra all'interno delle comunità e lo Stato non conosce le regole di distribuzione, giacché da secoli la titolarità che ha predominato è quella collettiva o pro-indiviso » ⁽⁸⁸⁾.

Di regola, alla morte del padre, i diritti ereditari vengono fissati secondo le regole comunitarie o familiari: il principio è che tutti i membri della famiglia ereditano (beni mobili o immobili), ma solo

⁽⁸⁵⁾ M. DE LA CADENA, *Cooperación y mercado en la organización comunal andina*, Iep, Lima, rist. 1986, p. 13.

⁽⁸⁶⁾ Cfr. E. SANJINES DELGADO, *Los rostros femeninos de la reforma agraria. Retos inconclusos en el tema de género*, in J. P. CHUMACERO (a cura di), *Reconfigurando territorios. Reforma agraria, control territorial y gobiernos indígenas en Bolivia*, Fundación Tierra, La Paz, 2010, pp. 57-59 e 69.

⁽⁸⁷⁾ Durante l'Impero Inca, le regole dell'eredità erano state fissate secondo una discendenza bilaterale (cioè sia matrilinea che patrilineare), ovvero gli uomini ereditavano dal padre e le donne dalla madre. Tale regola è tuttora vigente in alcune comunità, ma soltanto per quanto riguarda i beni mobili. Cfr. I. SILVERBLATT, *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispanicos y coloniales*, Centro de Estudios Regionales Andinos Barolomé de las Casas, Cuzco, 1990; Id., *Women in the Inca Empire*, in *Feminist Studies*, 4, 3, 1978, p. 39.

⁽⁸⁸⁾ R. BARRAGÁN, *La dinámica de las comunidades y la transmisión de la tierra*, in *Los nietos de la reforma agraria*, cit., p. 50.

uno rappresenta gli eredi, conformemente a un accordo stipulato a seguito della morte del padre. La persona designata non diventa mai pieno proprietario, ma assume solo il ruolo di rappresentante della famiglia. In molte comunità la persona che svolge tale ruolo è nota come « contribuente ». Questa qualifica definisce chi è il titolare della terra e quali siano i suoi diritti e le sue obbligazioni. Ogni contribuente si pone a capo della famiglia e, pertanto, dell'unità territoriale che gli è stata assegnata ⁽⁸⁹⁾; alla sua morte gli eredi dovranno rimpiazzarlo. Il nuovo capo famiglia presenterà la sua richiesta all'assemblea della comunità che delibererà. L'accettazione formale del contribuente non implica automaticamente il passaggio della titolarità della « proprietà » del defunto, ma sottende solo il suo diritto di rappresentanza. I contribuenti sono formalmente riconosciuti dalla comunità attraverso l'iscrizione nei cosiddetti *padrones* o *listas* (come già accennato, sorta di registri degli atti comunitari) e ciò mostra l'importanza dell'impegno nel prestare servizi alla comunità. Spesso, infatti, si è notato che chi resta all'interno della comunità e vi svolge delle obbligazioni (cariche, contributi economici, ecc.) acquisisce i maggiori diritti sulla terra rispetto a chi decide di trasferirsi fuori.

Parallelamente a questa modalità, le regole di successione ammettono anche la sottoscrizione di testamenti. In materia, come accade nel diritto comune, il dante causa non gode mai della libertà assoluta, poiché i beneficiari entreranno in possesso dei beni secondo gli ordini dell'assemblea comunitaria.

In ogni caso, qualunque siano le norme di successione, gli eredi hanno l'obbligo di designare il nuovo rappresentante della famiglia di fronte alla comunità.

Un contrasto assai significativo tra il mondo andino e le regole occidentali si manifesta anche in altre circostanze in cui si determinano i diritti di successione. Finora si è accennato alla morte del contribuente come causa dell'attuazione delle regole successorie, ma frequentemente è il matrimonio dei figli a dar luogo alla successione

⁽⁸⁹⁾ Come sottolinea Esteban Sanjinés per l'*ayllu* Laguna (zona dell'altopiano centrale del dipartimento di Oruro, Bolivia). Cfr. E. SANJINÉS, *Ayllu Jila Tayoi Uta Collana. Sistemas de tenencia de la tierra, una visión desde la norma*, Fundación Tierra, La Paz, 2005, p. 47.

dei diritti fondiari. I coniugi ricevono un lotto da parte dei genitori dello sposo per il sostentamento della futura famiglia. Va sottolineata come, in queste situazioni, un accordo *intuitu personae*, il matrimonio, opera parallelamente come titolo per conferire il possesso fondiario ⁽⁹⁰⁾. Se dovessimo pertanto interpretarlo con le categorie del diritto occidentale, il matrimonio andino sarebbe un istituto del diritto successorio, ovvero l'atto che da luogo al trasferimento della terra dai genitori ai figli. Tale particolarità, è spiegata dal fatto che nella cultura *aymara* e in quella *quechua*, come sottolinea Ossio, la maggiore età si acquisisce all'atto della formalizzazione del matrimonio: «nessuno, né uomo né donna, acquista lo status di persona adulta e pienamente capace dal punto di vista sociale, se non è stato unito alla sua compagna o al suo compagno dalla società in cui vive, perfezionando la figura di soggetto giuridico di pieno diritto, o figura di persona riconosciuta nel contesto sociale ⁽⁹¹⁾.

Tuttavia, pur rappresentando il matrimonio l'occasione fondamentale per il trasferimento fondiario all'interno delle comunità, esso non è l'unica forma di attribuzione successoria per atto tra vivi. Una situazione simile si presenta quando il padre, ormai anziano o malato, opta per la cessione dei suoi diritti a un discendente prescelto. Il dante causa può, durante la sua vita, trasmettere non solo i beni materiali ma anche le proprie conoscenze riguardanti il terreno (limiti, superficie, documenti e diritti sulle terre dell'*aynuqa*, ecc.), in modo tale da trasmettere al prescelto i frutti della sua esperienza e le nozioni rilevanti per l'esercizio del futuro diritto. L'atto attraverso il quale si trasferisce il diritto alla terra è costituito da un accordo (contratti di donazione o cessione di diritti), il quale deve ottenere sempre l'approvazione della comunità per produrre effetti giuridici. Di solito queste cessioni si verificano tra padre e figlio, ma la regola non è rigida: possono beneficiarne anche terzi in

⁽⁹⁰⁾ Occorre comunque considerare che in certe comunità questo passaggio di beni avviene tramite un contratto informale, puramente simbolico o fittizio, come la compravendita tra padre e figlio. Le ragioni di tali stipulazioni sono legate alle lungaggini burocratiche del diritto formale, nonché al loro elevato costo.

⁽⁹¹⁾ Cfr. L. OSSIO, *I diritti indigeni in Bolivia*, in S. LANNI (a cura di), *I diritti dei popoli indigeni in America Latina*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2011, pp. 230-231.

virtù di particolari meriti (servizi prestati, attenzioni, ecc.). Queste pratiche non hanno alcun rapporto con i principi del diritto civile; e la loro varietà non rende semplice l'individuazione di principi comuni alla base delle regole successorie.

Rifacendoci allo studio di Rossana Barragán, relativo al diritto successorio di quattro comunità boliviane a partire dal 1953, possiamo illustrare il sistema seguente:

1. Successione in linea esclusivamente maschile
 - Solo uno riceve la terra (uni-maschile)
 - Solo uno riceve la terra ma la condivide con gli altri
 - Successione diseguale per tutti i maschi
 - Successione egualitaria per tutti i maschi
2. Successione in linea maschile e, in via accessoria, femminile
 - Successione egualitaria per tutti i maschi ed eredi successori minori per tutte le femmine
 - Successione uni-maschile ed eredi successori minori per il resto dei maschi e delle femmine
3. Successione egualitaria (maschile e femminile)
4. Successione bilaterale (i maschi dal padre e le femmine dalla madre) ⁽⁹²⁾

Da notarsi che il sistema risulta flessibile e che quindi è possibile trovare nello stesso *ayllu* combinazioni di diversi tipi di regole successorie. Così, nella comunità di Jila Taypi Uta Collana (dipartimento di Potosí), valgono le norme seguenti: successione solo per i figli maschi (uni-maschile o uni-maschile ma in condivisione della terra), successione bilaterale, successione egualitaria per gli uomini e minore per le donne ⁽⁹³⁾.

Peraltro, molte sono le eccezioni dovute a circostanze particolari di ogni famiglia: l'assegnazione uni-maschile non significa che gli altri fratelli restino senza terra; a volte capita che la comunità possa riassegnare piccoli appezzamenti nel caso di ulteriori terre disponi-

⁽⁹²⁾ Il quadro sintetico corrisponde allo studio di quattro comunità boliviane. Tre comunità originarie (Jila Taypi Uta Collana, Titikani Takaka e Cocha Pamapa, nel dipartimento di Potosí) e una ex *hacienda* (Pampa Belén, dipartimento di La Paz). Cfr. R. BARRAGÁN, *La dinámica de las comunidades y la transmisión de la tierra*, in *Los nietos de la reforma agraria*, cit., p. 52.

⁽⁹³⁾ *Ibid.*, p. 53.

bili. Allo stesso modo, può accadere che gli appezzamenti vengano concessi anche ai famigliari del beneficiario o che, nelle famiglie in cui la regola è l'eredità maschile, le donne ottengano la terra per mancanza di eredi maschi. Anche la distribuzione maschile egualitaria presenta alcune eccezioni: il *pive* (o primogenito) è titolare di un'eredità privilegiata per la leadership familiare, mentre il *chanaco* (il più giovane) eredita la casa paterna ⁽⁹⁴⁾. Poi, nei casi in cui la terra familiare risulti esigua e insufficiente, si preferisce a volte la regola dell'assegnazione sulla base dei servizi prestati ai genitori.

L'idea prevalente è quindi quella di concedere a tutti il diritto alla terra, evitando però di frazionarla eccessivamente, e di garantire che la titolarità di un erede non escluda l'accesso alla terra da parte degli altri.

Quanto alla condizione di vedovanza, tradizionalmente le vedove non ereditano beni fondiari e, per tale motivo, le terre dei mariti defunti, in mancanza di discendenti diretti, vengono restituite alla comunità per essere riassegnate. Ciò spiega perché le regole successorie tradizionali riflettono una cultura patriarcale che trova le sue origini in epoca precolombiana ⁽⁹⁵⁾. Conviene comunque notare che per ragioni di equilibrio e di tradizione dualistica, numerose attività relative all'uso e alla coltivazione della terra sono comunque appannaggio delle donne. Esse, oltre alle attività domestiche, insieme agli uomini preparano il terreno per la coltivazione, piantano i semi, aiutano durante il raccolto e la preparazione delle terre per il nuovo ciclo agricolo. A fronte di ciò, la regola patriarcale viene comunemente spiegata adducendo due fattori: innanzitutto sono generalmente gli uomini ad assumere il ruolo di contribuente, in secondo luogo le donne di solito abbandonano la casa materna per formare una nuova famiglia, perdendo o riducendo così i loro diritti successori (per questa ragione la donna è considerata in molte comunità come figlia *de la gente*).

⁽⁹⁴⁾ F. FUENZALIDA VOLLMAR, *Estructura de la comunidad de indígenas tradicional*, cit., p. 238.

⁽⁹⁵⁾ Durante l'Impero Inca i maschi, a detrimento delle donne, ebbero accesso e diritti privilegiati alle risorse a causa della dotazione di terre per i servizi prestati e per la possibilità di ricevere, se sposati, un'estensione delle terre secondo il numero e il genere dei figli. Cfr. I. SILVERBLATT, *Women in the Inca Empire*, cit., pp. 39-41. Vedi anche *infra* 117-118.

Il sistema comunque è diventato via via più egualitario grazie all'influsso delle leggi di matrice occidentale, nonché a fattori interni alla comunità. Un esempio dell'apertura verso la parità delle regole successorie tra i generi può esser rintracciata nello studio condotto negli *ayllus* di Piruka e Qullana del dipartimento di Oruro, Bolivia. In un primo tempo, allo scopo di mantenere l'integrità e l'identità territoriale del gruppo comunitario, alle donne non venivano riconosciuti diritti ereditari. In una seconda istanza la donna acquisì il diritto di ereditare in forma eccezionale, solo in caso di assenza di eredi in linea maschile. Si ottennero, infine, norme paritarie nella successione bilaterale, probabilmente in seguito alla diminuzione della popolazione nell'*ayllu* ⁽⁹⁶⁾. I cambiamenti legislativi e fattori come la perdita del valore della terra, dovuta alla sua eccessiva frammentazione, portarono a una maggiore partecipazione della donna all'eredità terriera. Tale circostanza è illustrata da Marisol de la Cadena per la comunità di Chitapampa, a Cuzco. Dal suo studio emerge che tra il 1900 e il 1987 la partecipazione della donna alla successione ereditaria riguardante i fondi salì dal 22% al 40% ⁽⁹⁷⁾.

Oltre al vincolo di stretta consanguineità, altri fattori esterni intervengono a condizionare i diritti successori. In certe comunità (pensiamo a Chari, studiata da Spedding e Llanos) il diritto di eredità è regolamentato considerando la residenza e la collaborazione con i genitori: i/le figli/e che abitano nella comunità e che si prendono cura dei genitori anziani hanno più diritti di coloro che se ne sono allontanati. Non sorprende così che in certi casi non sia la consanguineità la causa della successione, ma il servizio prestato senza remunerazione come membri di un'unità domestica. Pertanto, si possono riconoscere perfino come *figli* anche coloro che, in base alle leggi di successione del diritto comune, non appartengono a tale categoria ⁽⁹⁸⁾. Questo conferma un concetto già anticipato, ovvero, che il lavoro della terra conferisce diritti su di essa.

⁽⁹⁶⁾ AA.VV., *Tierra y territorio: thaki en los ayllus y comunidades de ex hacienda*. cit., p. 66.

⁽⁹⁷⁾ M. DE LA CADENA, *Women are More Indian. Ethnicity and Gender in a Community near Cuzco*, in B. LARSON-O. HARRIS (a cura di), *Ethnicity, Markets and Migration in the Andes*, cit.

⁽⁹⁸⁾ Cfr. A. SPEDDING-D. LLANOS, *No hay ley para la cosecha*, cit., p. 60 e 54.

Frequentemente, l'impossibilità di un'ulteriore espansione del territorio e la crescita della popolazione, sommate all'applicazione delle regole successorie, sono all'origine di fenomeni di frammentazione delle *sayañas* (tenute famigliari), costringendo i figli e i nipoti ad allontanarsi dalla comunità per sopravvivere ⁽⁹⁹⁾. La situazione è descritta da Wilfredo Plata in uno studio sulla comunità di Pampa Belén localizzata nelle vicinanze della città boliviana di Achacachi (dipartimento di La Paz). Dal suo lavoro emerge che nel decennio 1950-1960 il 43,5% delle famiglie possedeva quattro o più ettari, mentre nel 2004 al 72,5% delle famiglie toccavano meno di due ettari di terra a testa ⁽¹⁰⁰⁾.

L'analisi di tali circostanze conduce a ritenere che il minifondo, oltre a essere in certi settori il risultato delle politiche della riforma agraria del Novecento, sarebbe anche la conseguenza dei sistemi successori tradizionali, applicati in spazi ridotti.

Per evitare tali effetti non poche comunità hanno scelto la formula « dell'ultimogenito »: l'ultimo figlio maschio acquista la qualità di originario (*sayiri*). Egli rimpiazza il padre nella suddetta categoria, mentre gli altri fratelli mantengono la categoria di *agregados* ⁽¹⁰¹⁾.

⁽⁹⁹⁾ La divisione della terra, il sorgere del minifondo e la conseguente migrazione rappresentano la tematica centrale dell'opera di Juan Pablo Chumacero su quattro comunità nella zona di Chayanta a nord di Potosí (comunità di Cancha Pujru, Cocha Pampa, Huayraña e Iruja-Falsuri). Cfr. J. P. CHUMACERO, *Cancha Pujru, Cocha Pampa, Huayraña e Iruja-Falsuri. Tierra y economía comunal en el norte Potosí*, Fundación Tierra, 2005, p. 23 e ss. Per l'esperienza delle comunità della Valle Alto di Cochabamba, in Bolivia cfr. G. CORTES, *Partir pour rester. Survie et mutation de sociétés paysannes andines (Bolivie)*, Ird, Paris, 2000, trad. spag. di G. BIRK, *Partir para quedarse. Supervivencia y cambio en las sociedades campesinas andinas (Bolivia)*, Ird/Ifea/Plural editores, La Paz, 2004; ID., *L'accès aux ressources foncières, enjeu de l'émigration rurale andine. Essai de lecture systémique à partir de l'exemple bolivien*, in *Revue européenne des migrations internationales*, 18, 2, 2002, pp. 2-20.

⁽¹⁰⁰⁾ W. PLATA QUISPE, *Pampa Belén. Comunarios, maestros y residentes defienden su tierra*, Fundación Tierra, La Paz, 2005, p. 48.

⁽¹⁰¹⁾ Così, nel Cantón de Sica Sica, dipartimento di La Paz, Bolivia. Cfr. M. FERNÁNDEZ OSO, *La ley del ayllu*, cit., p. 75. Al contrario, nell'*ayllu* di Jukumani, nel nord del dipartimento di Potosí, si considerano tutti i discendenti della linea paterna come *originarios*. Essi sfruttano gli stessi appezzamenti della valle e dell'altopiano che appartennero in passato al primo *originario* in forma parallela e indipendente, ma senza

Il quadro fin qui illustrato ci permette di trarre alcune conclusioni individuando un certo numero di principi generali delle regole successorie nelle Ande:

1. I sistemi successori che operano nella realtà delle comunità indigene non riflettono la legislazione dello Stato, ma le regole tradizionali applicate dalle autorità comunitarie.
2. La successione è il titolo di acquisto più frequente della terra.
3. Le regole che governano l'eredità della terra variano in base alle regioni, alle comunità, alle famiglie, e anche all'interno di uno stesso nucleo familiare.
4. Le regole successorie tendono a evitare l'eccessiva frammentazione della terra, ma anche la sua concentrazione nelle mani di pochi individui.
5. La trasmissione della terra si attua frequentemente al momento del matrimonio del figlio maschio, consentendogli l'accesso alla terra ancor prima della morte dei genitori.
6. Di regola le donne non ereditano la terra. Il sistema però tende ad aprirsi alla parità dei generi.
7. La divisione su base paritaria tra tutti i figli è quasi inesistente; non si verifica neanche quando gli ereditandi sono solo maschi.
8. Persone che non hanno rapporti di consanguineità con il dante causa possono ereditare in virtù dei servizi prestati.
9. Le regole successorie tradizionali hanno un doppio scopo: la trasmissione della terra ai figli, o a terzi, e il conferimento di uno status all'interno della comunità. Da ciò deriva che l'appartenenza della terra, come si vedrà, non possa essere dissociata dai soggetti a cui è stata conferita. È chiaro che in questo contesto la terra non è considerata una merce.

dividerli, pagando perciò un solo tributo per la totalità della superficie. Cfr. R. A. GODOY, *The Fiscal Role of the Andean Ayllu*, cit., p. 733.

SEZIONE II

I CARATTERI DELLE REGOLE FONDARIE

Nelle pagine precedenti abbiamo cercato di chiarire la struttura della comunità andina e i tratti fondamentali della sua organizzazione. Conosciamo, dunque, i principali concetti relativi agli aspetti geografici ed ecologici in rapporto al possesso fondiario; sappiamo che l'accesso alla terra risulta sempre condizionato dall'appartenenza a una famiglia inserita nella comunità, ma che ciò non è sufficiente, perché l'accesso della famiglia alla terra è legato anche al pagamento del tributo o *tasa*. Abbiamo inoltre analizzato il legame tra le obbligazioni comunitarie e la conservazione del diritto alla terra. Sappiamo che le regole successorie, la cessione e la donazione conferiscono accesso e diritti sulla terra della comunità, e che in alcune situazioni, pur non essendone membro, le terre vengono assegnate a chi le lavora o presta servizi alla comunità ⁽¹⁰²⁾.

È opportuno ora analizzare come interagiscono queste variabili nell'ambito delle diverse forme di possesso ritrovate tra le comunità.

1. *Le forme di possesso.*

Il principio fondamentale delle regole fondiarie in esame consiste nel controllo comunitario della terra, alla luce del quale si comprendono le modalità di gestione e di sfruttamento dei terreni.

I *comunarios* pertanto sfruttano la terra secondo le regole prestabilite dalla comunità e per questo motivo, nell'ambito delle regole tradizionali comunitarie non si trovano rapporti corrispondenti alla nozione di proprietà sancita dal codice civile, ma diritti riconosciuti dalla collettività in base a determinate condizioni. In questo modo, la comunità svolge il ruolo di istituzione regolatrice

⁽¹⁰²⁾ Cfr. gli studi citati in W. PLATA QUISPE, *Pampa Belén*, cit., p. 56 e ss.

l'accesso e l'uso della terra in base a delle pratiche istituite secolarmente. Marcelo Fernández, nel suo studio sulla *Marka* Yaku del dipartimento di La Paz, descrive la situazione in questi termini:

« In generale tutte le terre [...] appartengono all'*ayllu* o *marka*. Non esiste il concetto di proprietà individuale, come viene inteso nella prospettiva occidentale. Esiste solo l'uso familiare della terra collettiva, che i *yaqueños* dell'*ayllu* di Yaku hanno denominato 'usufrutto', e che talvolta viene però chiamato proprietà. La loro idea di terra non risulta affatto assimilabile alla proprietà privata della legge statale e pertanto persino lo Stato, a seguito di numerose lotte dei movimenti indigeni, è stato costretto a riconoscerne altre forme, come la proprietà pro-indiviso »⁽¹⁰³⁾.

Ma come si concretizza il sistema dei diritti fondiari? La maggior parte degli studi moderni individua tre forme di possesso:

- terre individual-familiari, note comunemente come *sayañas*.
- terre comuni agricole, d'uso familiare sottoposte al controllo comunitario, dette *aynuqas*.
- terre non coltivabili d'uso comune (terre di pascolo).

Occorre, però, aggiungere che vi sono altre categorie più specifiche, a seconda della zona:

L'uraqi: suolo coltivabile e di pascolo d'uso familiare soggetto alle decisioni dell'*ayllu* (l'*ayllu* ha la facoltà di confermare ai propri membri la loro titolarità);

Chikiña: terre comuni coltivabili, destinate a generare fondi per le spese delle autorità e della comunità⁽¹⁰⁴⁾.

La predominanza dell'una o dell'altra forma di possesso è strettamente correlata alla predisposizione ecologica della zona, fattore che determina anche la caratterizzazione della comunità, come già noto, in agricola, da pascolo o mista. Nelle prime prevale la divisione degli appezzamenti e lo sfruttamento esclusivamente familiare della terra. Le seconde, insediate nelle zone più alte, sono principalmente terre di pascolo comunitario, suddividendosi spesso in aree di *bofedales* e di *machaje*.

⁽¹⁰³⁾ M. FERNÁNDEZ OSCO, *La ley del ayllu*, cit., p. 126.

⁽¹⁰⁴⁾ *Ibid.*, p. 129. Fernández rivela che una delle modalità d'accesso è rappresentata dall'espropriazione temporale delle terre di coloro che rifiutano i servizi e le obbligazioni di tipo comunitario, previo accordo dell'assemblea.

1.1. *La sayaña.*

Variamente conosciuta, a seconda della regione, con i nomi di *tasa* ⁽¹⁰⁵⁾, *propiedades familiares* o *parcelas individuales*, la *sayaña* costituisce l'appezzamento in cui si trova la dimora familiare.

La nozione, però, merita qualche precisazione per apprezzarne la reale pregnanza. Innanzitutto occorre chiarire che nella struttura territoriale andina, all'interno dei *ranchos* o *estancias*, si trova un insieme di abitazioni insediate sul territorio della *sayaña*. Nel suo significato letterale, *sayaña* esprime il concetto di « mantenersi in piedi »: rappresenta, quindi, il terreno in cui la famiglia risiede, si sostenta e che, secondo le situazioni, ospita una o più abitazioni. Essa comprende peraltro le vicine terre destinate alla coltivazione e al pascolo minore. Tali terre sono note con il nome di *uñta* (*uyus*) o « ciò che si può vedere », ovvero la porzione osservabile dall'uscio di casa ⁽¹⁰⁶⁾.

Materialmente, le costruzioni all'interno delle *sayañas* variano a seconda del numero dei membri e delle possibilità economiche della famiglia. La loro superficie può pertanto andare dai pochi metri quadri a un ettaro ⁽¹⁰⁷⁾, ma in certe comunità, come quella di Irpa Chipo in Bolivia, possono raggiungere anche un'estensione di quarantotto ettari ⁽¹⁰⁸⁾. Le dimensioni dipendono dal tipo di comunità:

⁽¹⁰⁵⁾ Termine che, come abbiamo già notato, non significa soltanto « tributo » ma anche la stessa terra per la quale ci si è assicurati il controllo familiare attraverso il pagamento di tale imposta. Rossana Barragán (in *La dinámica de las comunidades y la transmisión de la tierra*, cit., p. 41) rivela appunto: « non dimentichiamo che i tributari e i contribuenti, che erano i maggiori di 18 anni, si trovavano debitamente annoverati nei registri dello Stato e che mediante il pagamento della contribuzione indigena si garantiva loro l'accesso alla terra. I registri di Saukarí e Oruro, sono attualmente in pieno vigore!... Il pagamento della contribuzione territoriale, che si realizza ancora oggi (come accadeva nel diciannovesimo secolo e prima), garantirebbe il diritto alle terre attraverso l'iscrizione ai registri ». V. anche *supra* 66 e 68.

⁽¹⁰⁶⁾ Sembra che in altre comunità come quella di Irpa Chico questo spazio fosse costituito da una striscia di terra al di là della *sayaña* che sconfinava nei terreni delle *aynuqas*. Cfr. W. E. CARTER, *Comunidades aymaras y la reforma agraria en Bolivia*, Instituto Indigenista Interamericano, México D.F., 1967, p. 103.

⁽¹⁰⁷⁾ Cfr. R. BARRAGÁN, *La dinámica de las comunidades y la transmisión de la tierra*, cit., p. 40.

⁽¹⁰⁸⁾ Così in W. E. CARTER, *Comunidades aymaras y la reforma agraria en Bolivia*, cit., p. 101.

in quelle di pascolo le *sayañas* sono spesso più grandi, mentre in quelle agricole tendono a ridursi lasciando più spazio alle *aynuqas*.

Le *sayañas* non sempre comportano unità o contiguità territoriale; in determinate situazioni è concesso un uso diversificato del suolo al fine di ridurre i rischi legati alle circostanze climatiche. Pertanto, il numero di appezzamenti in *sayañas* appartenenti a ogni famiglia varia secondo le caratteristiche produttive della regione⁽¹⁰⁹⁾. Nelle zone in cui due o più *sayan*as sono contigue, di solito non si fissano con precisione dei confini per scongiurare eventuali contenziosi. Per tale ragione in certe comunità esistono soltanto dei limiti di riferimento (pietre, segni ecc.).

Quanto al loro uso, oltre all'abitazione, le terre di *sayaña* sono generalmente destinate anche alla coltivazione di tuberi, *quinua*, cereali e al pascolo degli animali d'allevamento.

In alcune comunità la *sayaña* è collegata all'esistenza della cosiddetta *anaqa*, una sorta d'annesso che comprende generalmente le terre d'altitudine (*suni*) riservate esclusivamente al pascolo stagionale durante l'epoca delle piogge. Tutte le famiglie hanno idealmente diritto a tale uso della terra, che garantisce la crescita dei pascoli, permettendo inoltre la maturazione delle coltivazioni nelle terre basse senza danneggiare le aree destinate all'allevamento del bestiame.

All'interno delle dinamiche comunitarie, le *sayañas* vengono riconosciute e rispettate durante la vita dei loro titolari e dei loro discendenti come terre di esclusivo uso familiare. Le famiglie possono usufruire della terra nel modo più appropriato secondo le loro necessità, tenendo sempre in considerazione la funzione sociale della terra e il compimento delle obbligazioni comunitarie. Le *sayañas* rappresentano così un'unità territoriale la cui titolarità viene intestata (nei *padrones*, *listas* o registri) al contribuente o capo famiglia in cambio del pagamento del tributo e del rispetto alle regole comunitarie.

La *sayaña* costituisce il patrimonio familiare esclusivo legato a vincoli di consanguineità ed ha, secondo le regole tradizionali, i caratteri d'imprescrittibilità, inalienabilità, ereditabilità e frazionabilità.

⁽¹⁰⁹⁾ Cfr. R. BARRAGÁN, *La dinámica de las comunidades y la transmisión de la tierra*, cit., p. 43.

1.2. *L'aynuqa.*

Una seconda importante modalità di possesso fondiario andino consiste nella cosiddetta *aynuqa*. L'*aynuqa* (termine tipico dell'altopiano nord paceño, detta anche *manta* a nord del dipartimento di Potosí e a sud del dipartimento di Oruro, *laymi* nel Perù centrale, *muyuy* nelle vicinanze di Cuzco, o *laqui*, *qapana*, *aynoqa* in altri luoghi) costituisce un'estensione di terra coltivabile ad uso comunitario, composta da una certa quantità di piccoli appezzamenti terrieri (noti con i nomi di *legua kallpa*, *qallpa*, *uyu* o *liwa*), sfruttati dai singoli contribuenti e dalle loro famiglie. In questo modo ogni *aynuqa* si presenta divisa in piccoli terreni familiari destinati all'uso esclusivo, ma soggetti al controllo comunitario.

Le terre d'*aynuqa* sono tuttora soggette, in non poche comunità, alla tradizionale redistribuzione annuale tra i vari membri (*laki* o *uraq t'aqa*), che si svolge simbolicamente nel corso di cerimonie (in genere in date legate a celebrazioni religiose). In passato, le redistribuzioni annuali erano assegnate a ogni capo famiglia in base al numero dei suoi dipendenti, ma con il tempo questa consuetudine si trasformò in una semplice riconferma alle varie famiglie dei propri possedimenti.

Le *aynuqas* sono destinate alla mono coltivazione rotativa, seguita da vari anni di riposo⁽¹¹⁰⁾. Sono le autorità comunitarie a decidere che cosa e dove coltivare, stabilendo anche i ritmi di riposo delle terre. Ogni anno è dedicato a una coltivazione differente: durante il primo anno si semina la patata, nel secondo la *quinoa* e altri tuberi e durante il terzo e il quarto i cereali. Dopo gli anni di raccolta i contadini hanno diritto al pascolo comunitario e allo sfruttamento delle risorse naturali dei terreni in riposo (il riposo può durare decenni, a seconda delle caratteristiche geografiche ed ecologiche del terreno)⁽¹¹¹⁾.

⁽¹¹⁰⁾ W. E. CARTER-M. MAMANI, *Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara*, Juventud, La Paz, 1989, p. 452.

⁽¹¹¹⁾ Per questo motivo, durante i periodi di pascolo, i contadini vi insediano spesso anche le loro *anaqas* o capanne. Per dettagli cfr. R. A. GODOY, *Sistemas agrícolas sectoriales en los Andes. Una visión general*, in *América Indígena*, 46, 2, 1986, p. 365; J. VELLARD, *Civilisations des Andes*, cit., pp. 174-175; W. E. CARTER, *Comunidades aymaras y la reforma agraria en Bolivia*, Instituto Indigenista Interamericano, México D.F., 1967, p. 38 e ss. Sui vantaggi ecologici del sistema di maggese cfr. anche B. S. ORLOVE-R.

Il sistema rotativo delle *aynuqas* è illustrato con chiarezza da Colque Fernández per la comunità di Titikani Takaka in Bolivia:

« [...] ogni anno ciascuno coltiva il proprio terreno in una delle *aynuqas* e l'anno successivo si coltiva il terreno contiguo fino a completare la rotazione di dodici. In ogni terra comunitaria il primo anno è destinato alla coltivazione delle patate, il secondo alla quinoa e il terzo all'orzo. Al termine di tale ciclo, la terra è abbandonata da tutti fino alla successiva occasione » ⁽¹¹²⁾.

Questo schema rivela, pertanto, uno sfruttamento efficiente della capacità produttiva della terra. Avremo più avanti tempo per soffermarci su questo argomento. Ciò che ora preme sottolineare è la varietà delle forme di possesso del medesimo appezzamento durante i diversi periodi: due sistemi di sfruttamento della terra (familiare durante i periodi di coltivazione e di raccolta, e comunitario per il pascolo durante il riposo agricolo) si avvicendano in maniera stagionale e consecutiva sullo stesso terreno.

Solo osservatori molto ingenui potrebbero interpretare la frammentazione dell'*aynuqas* come una manifestazione del minifondo nelle terre alte andine; come è stato chiarito negli studi inaugurati da Miguel Urioste e Silvia Rivera, la frammentazione e la dispersione delle coltivazioni corrispondono invece alla razionalità economica delle famiglie che tentano di ridurre il rischio agricolo legato alle circostanze climatiche che caratterizzano le zone alte, come le basse temperature, la siccità e l'irregolarità del regime delle piogge ⁽¹¹³⁾. In questa chiave, l'*aynuqa* si rivela un mezzo efficace per dividere equamente i rischi agricoli tra tutte le famiglie dell'*ayllu*, livellando i disequilibri e garantendo a tutti la produzione minima in grado di soddisfare le necessità primarie ⁽¹¹⁴⁾.

Le *aynuqas* si trovano generalmente ad altitudini più elevate delle *sayañas* (a un'altezza di 4000-4200 m, nella parte settentrionale

GODOY, *Sectorial Following Systems in Central Andes*, cit. Mi si consenta il rinvio all'abbondante bibliografia citata in tali studi.

⁽¹¹²⁾ Fonte: G. COLQUE, *Titikani Takaka*, cit., p. 19.

⁽¹¹³⁾ Per tutte le voci cfr. R. BARRAGÁN, *La dinámica de las comunidades y la transmisión de la tierra*, cit., p. 46.

⁽¹¹⁴⁾ Cfr. S. RIVERA CUSICANQUI, *Ayllus y proyectos del desarrollo en el norte de Potosí*, cit., p. 92. Vedi anche *infra* 307 e ss.

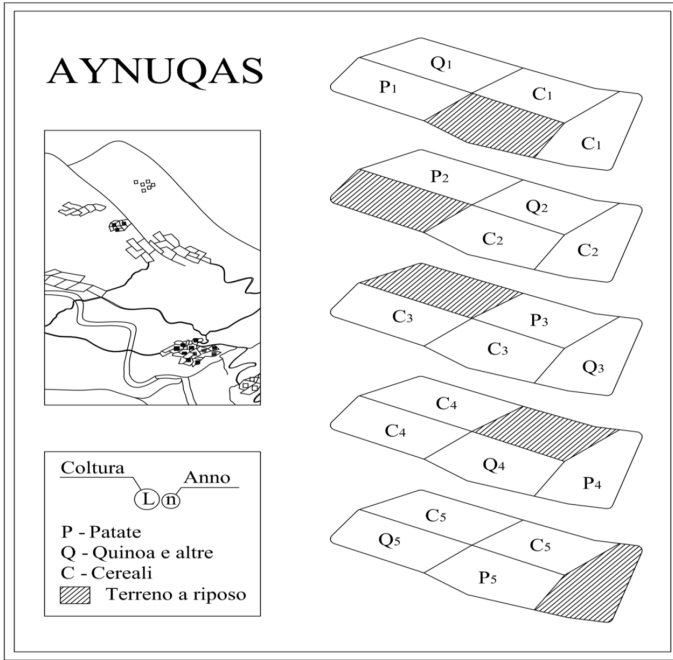


FIG. 1. Sistema di coltivazione rotativo su cinque anni nelle aynuqas (elaborazione dell'autore).

del dipartimento di Potosí); possono tuttavia insediarsi nelle zone a esse vicine, oppure, come nel caso delle cosiddette *valladas*, a considerevole distanza (anche ad alcuni giorni di cammino) dai centri popolati.

Il loro numero e la loro estensione sono sempre variabili. La quantità di lotti per ogni famiglia nell'*aynuqas* dipende da diversi fattori; si possono infatti trovare famiglie prive di terra (generalmente perché cedute o perse dai loro antenati), famiglie che ne hanno un solo appezzamento o altre che arrivano ad averne perfino sessanta. L'estensione degli appezzamenti è collegata, in molte comunità, allo status del capo famiglia, cioè *originario*, *agregado* o *forastero* ⁽¹¹⁵⁾.

Il numero e la posizione delle *aynuqas* per famiglia costituisce

⁽¹¹⁵⁾ Cfr. J. VELLARD, *Civilisations des Andes*, cit., pp. 178-179.

l'odierna strategia andina di controllo dei diversi livelli ecologici del territorio comunitario. Alejandro Diez afferma che, nel caso della comunità di *Cumbicus* del distretto di Paicaipampa, sulla sierra peruviana di Piura, ogni famiglia cerca di ottenere terre sia nelle zone basse (d'irrigazione) sia nelle zone alte (idonee per le coltivazioni senza irrigazione), al fine di assicurarsi una produttività diversificata per la sussistenza ⁽¹¹⁶⁾.

La percentuale delle terre destinate ad *aynuqas* varia, come nel caso delle *sayañas*, in base al tipo di comunità. Ciò nonostante, fattori esterni all'organizzazione comunitaria, come i processi di privatizzazione promossi dallo Stato, hanno comportato una diminuzione della superficie di terre destinata alle *aynuqas* ⁽¹¹⁷⁾. Del resto, elementi derivanti dalla variabilità delle regole successorie e dalle circostanze demografiche determinano, in certe comunità, la creazione di nuove *sayañas* a discapito delle *aynuqas*, riducendosi così la proporzione di controllo comunitario della terra.

1.3. *Le terre di pascolo.*

Tra le aree destinate al pascolo comune si distinguono le *bofedales* e le *machajes* ⁽¹¹⁸⁾ o *ayjaderas* ⁽¹¹⁹⁾. I *bofedales* (*oqho* in *aymara*), zone umide o nicchie climatiche d'acqua, sono composte

⁽¹¹⁶⁾ Citato da Z. BURNEO DE LA ROCHA, *Propiedad y tenencia de la tierra en comunidades campesinas*, cit., p. 172. Il cosiddetto « sistema dell'*aynuqa* » è stato oggetto di specifica attenzione da parte dell'antropologo francese Gilles Rivière. La sua analisi ruota intorno alla nozione dell'*aynuqa* come supporto della memoria collettiva e dell'identità comunale. Il lavoro collettivo, lo svolgimento dei riti e delle cerimonie per una buona raccolta fanno dell'*aynuqa* uno dei pochi « spazio-tempo » a cui partecipa attivamente l'insieme del gruppo. Cfr. G. RIVIÈRE, *El sistema de aynuqa. Memoria e historia de la comunidad (comunidades aymara del altiplano boliviano)*, in D. HERVE-D. GENIN-G. RIVIÈRE (a cura di), *Dinámicas del descanso de la tierra en los Andes*, Orstom-Ibta, La Paz, 1994; G. RIVIÈRE-L. ACHECO-D. HERVE, *Espaces, droits et jachères dans une communauté aymara des Hauts-plateaux boliviens*, in *Journ. D'agric. Trad. Et de Bota. Appl.*, 38, 1, 1996, pp. 83-104.

⁽¹¹⁷⁾ Cfr. R. BARRAGÁN, *La dinámica de las comunidades y la transmisión de la tierra*, cit., p. 49.

⁽¹¹⁸⁾ Cfr. lo studio sull'*ayllu* di Lagunas in E. SANJINÉS, *Ayllu Jila Tayoi Uta Collana*, cit. pp. 51-52.

⁽¹¹⁹⁾ *Marka Yaku*, dipartimento di La Paz, in M. FERNÁNDEZ OSCO, *La ley del ayllu*, cit., p. 128.

da terre estese di uso comune il cui accesso è regolato dalla comunità. Il diritto di pascolo viene esercitato dai membri della comunità, escludendo, pertanto, le famiglie dei gruppi a essa esterni. Nella zona dell'altopiano sud-boliviano queste terre sono sfruttate dalle famiglie appartenenti ai diversi *ayllus*. Le *machajes* o *ayjaderas* sono invece aree di pascolo di minore estensione e qualità, trovandosi in zone meno adatte all'agricoltura. Il loro nome deriva dal pascolo dei lama *machos* (maschi). Le terre migliori sono invece destinate al pascolo degli animali da allevamento.

Le terre di pascolo, di regola site nelle zone più alte (altopiano o cordigliera), sono meno adatte all'uso agricolo, a eccezione della coltivazione di alcuni tipi di tuberi. In qualche comunità, anche la vegetazione che cresce alle sponde dei laghi viene usata per l'allevamento. Altre terre da pascolo vengono ricavate nelle stesse *aynuqas* durante la stagione di riposo agricolo, in modo da sfruttare al massimo le risorse del suolo. William Carter e Xavier Albò parlano del cosiddetto diritto di *uñta* per cui ogni famiglia, durante il periodo di riposo delle *aynuqas*, acquisisce il diritto di pascolo su lingue di terra, più o meno delimitate, estese dalle *sayañas* fino all'*aynuqa*, alla collina o al *bofedal* che si trovano di fronte ⁽¹²⁰⁾.

Come già anticipato, le aree non coltivabili d'uso comune si estendono soprattutto nelle comunità insediate ad altitudini più elevate. Al contrario, le comunità agricole, a quote più basse, destinano al pascolo spazi marginali, quali aree accidentate o le sponde dei laghi. Frequentemente i pastori costruiscono le loro abitazioni secondarie in queste zone, da dove possono sorvegliare il pascolo del bestiame ⁽¹²¹⁾.

2. *La dinamica delle regole e i tentativi di sistemazione.*

Una rapida analisi delle principali forme di possesso rintracciate nelle comunità consente di affermare che i diritti fondiari ricono-

⁽¹²⁰⁾ W. E. CARTER, *Comunidades aymaras y la reforma agraria en Bolivia*, cit.; X. ALBÒ, *Desafíos de la solidaridad aymara*, Cuadernos de Investigación Cipca, La Paz, 1985, p. 28.

⁽¹²¹⁾ Sul tema rinviamo al volume ormai classico di J. A. FLORES OCHOA (a cura di), *Pastores de Puna uywamichiq punarunakuna*, Iep, Lima, 1977.

sciuti ai membri dell'*ayllu* — e di conseguenza la sicurezza del loro possesso — aumentano proporzionalmente alla qualità della terra stessa, alla produttività e al lavoro investito su di essa. Pertanto, se nelle *sayañas* il diritto delle famiglie è più elevato e nelle *aynuqas* diventa meno stringente, nei pascoli il diritto sulla terra rimane impregiudicato a favore degli altri membri della comunità. Ma, al di là delle condizioni geo-ambientali che determinano la struttura delle relazioni fondiari, la sopravvivenza secolare delle comunità, che ha per presupposto il sistema di distribuzione della terra ora illustrato, conferma la razionalità e l'efficienza del meccanismo fondiario andino per una economia principalmente rivolta alla sussistenza. Il tema, come vedremo più avanti, è anche oggetto di accurati studi economici ⁽¹²²⁾.

Interessante sottolineare che di fronte alle categorie di possesso fondiario prese in esame ogni comunità può presentare diverse combinazioni di terre che, come già anticipato, consente di classificarle come comunità agricole, di pascolo e agro-pastorali ⁽¹²³⁾.

Le comunità agricole (site nelle valli o nelle cosiddette *yungas*) presentano pascoli più limitati, allevamento meno intensivo e un più profondo controllo comunitario sull'irrigazione delle terre, generalmente d'esclusivo uso familiare.

Le comunità di pascolo hanno dei nuclei di popolazione sopra i 3.800 m. e sviluppano le loro attività economiche fino ai 5.000 m. La loro principale risorsa è l'allevamento e pertanto la maggior parte del territorio è destinato al pascolo. Generalmente si attua una rotazione nell'uso delle terre e una mobilità stagionale del bestiame per evitare l'esaurimento dei pascoli e per approfittare meglio delle risorse ⁽¹²⁴⁾.

Le comunità agro-pastorali hanno, infine, generalmente terreni d'irrigazione nelle zone basse, terre di coltivazione rotativa nelle zone medie e di pascolo nelle zone più alte. I centri abitati sono insediati tra la zona d'irrigazione e quella di coltivazione rotativa,

⁽¹²²⁾ Cfr. *infra* 308 e ss.

⁽¹²³⁾ Cfr. *supra* 81.

⁽¹²⁴⁾ A. DIEZ, *Interculturalidad y comunidades. Propiedad colectiva y propiedad individual.*, cit., p. 78.

intorno ai 3.000-3.200 m. Il grado di controllo della comunità sulle diverse terre aumenta quindi proporzionalmente con l'altitudine.

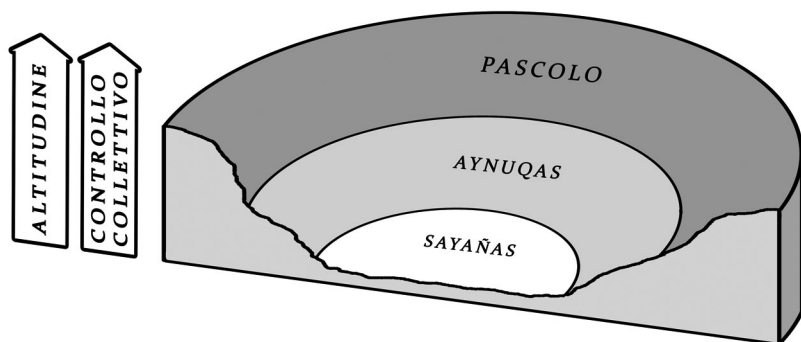


FIG. 2. Sistema di possesso fondiario (elaborazione dell'autore).

Con tali premesse è utile esaminare come interagiscono in ambito comunitario i diritti alla terra concessi alle famiglie.

La distinzione tra le due principali forme d'uso della terra, familiare e comunitaria, può aiutarci a chiarire la questione. La differenziazione si basa sulla tipologia di competenze che la comunità ha sulle terre a uso familiare (*sayañas*) e su quelle a uso della comunità (*aynuqas* e terre di pascolo).

Il diritto d'uso delle terre classificate come *sayañas* è inalienabile, imprescrittibile, ma frazionabile e trasmissibile. Per questo motivo le competenze della comunità su tali appezzamenti sono piuttosto limitate. Il capo famiglia ha inoltre la facoltà di determinare cosa e quando coltivare e come utilizzare la terra. Gli unici limiti imposti dalla collettività nell'esercizio del diritto sulla *sayaña*, sono rappresentati dal compimento della funzione sociale della terra (cioè rendere la *sayaña* produttiva per la sussistenza e il benessere familiare), dal divieto di trasferire la terra a terzi estranei alla comunità, e naturalmente, dal diritto altrui. Nella *sayaña* il diritto sulla terra appartiene quindi alla famiglia, ma il controllo delle regole concernenti l'uso, la corretta disposizione e il compimento delle obbligazioni comunitarie compete alla comunità. Vi sono, pertanto, due entità ad aver competenza sul medesimo territorio.

In merito alle terre ad uso comunitario (*aynuqas* e terre di pascolo), si è già sottolineato che il possesso fondiario si concretizza

in una serie di diritti familiari-collettivi, spettanti ai diversi membri della comunità che fruiscono equamente dello stesso appezzamento e delle medesime risorse. Proprio per questo, la categoria delle *aynuqas* offre un'immagine chiara circa l'incontro o la sovrapposizione dei diversi diritti, interessi o facoltà soggettive:

- Diritto di controllo (cosa si coltiva e quando) → titolarità dell'*ayllu*.
- Diritto d'uso agricolo → titolarità delle famiglie che hanno accesso alle *aynuqas*.
- Diritto di pascolo negli anni di riposo della terra → titolarità di tutta la comunità o delle famiglie confinanti con terre comunitarie, secondo i casi.
- Diritto di trasmissione ai discendenti → titolarità del capo famiglia (diritto condizionato dall'adempimento delle obbligazioni comunitarie).
- Diritti di disposizione → titolarità dell'*ayllu* e delle autorità originarie (riassegnazione all'interno dell'*ayllu*, recupero delle terre abbandonate, ecc.) ⁽¹²⁵⁾.

I diritti di uso agricolo e di trasmissione ai discendenti spettano alle famiglie che hanno accesso dai tempi ancestrali a una o più *aynuqas*; quelli di controllo, regolazione e disposizione terriera (tranne la successione ereditaria) alla comunità. I diritti di libero accesso — pascolo stagionale — sono invece consuetudinari e favoriscono generalmente le famiglie insediatesi ai confini delle *aynuqas*. Su uno stesso territorio troviamo pertanto diritti familiari, comunitari e di libero accesso; la loro compresenza è quindi la regola.

Nelle terre collettive, nessuno degli attori (*ayllu*, famiglia, singolo membro della comunità, famiglia con diritto di pascolo periodico) ha diritti esclusivi. Essi hanno delle *competenze* riconosciute dagli altri secondo i dettami fissati dalla comunità ⁽¹²⁶⁾. Nelle terre d'*aynuqas*, la coltivazione e il raccolto si svolgono secondo le regole, dettate dall'autorità comunitaria, dello sfruttamento rotativo, in forza del consenso comunitario. Nei pascoli il controllo comunitario si manifesta tramite i permessi concessi a certe famiglie di portare il bestiame nelle terre delle *aynuqas*, durante gli anni di riposo agri-

⁽¹²⁵⁾ Lo schema è ricavato da G. COLQUE, *Titikani Takaka*, cit., p. 22.

⁽¹²⁶⁾ Cfr. G. COLQUE, *La cohesión comunal*, cit., p. 131.

colo, e nella definizione di limiti e tipologie d'allevamento per le terre di *barbecho* e di *machaje*. In altri termini, su queste terre il titolare e il suo lignaggio non sono liberi di fruire del bene a proprio piacimento.

Diversamente, all'interno delle terre familiari o *sayañas* si percepisce un'autonomia più ampia circa l'uso della terra. Essa prende corpo con l'accordo familiare sulla forma di sfruttamento del terreno. Il titolare (capofamiglia) ha peraltro ampia libertà di trasmettere, per successione, la terra ai suoi discendenti (generalmente di primo grado) e perfino a terzi, non consanguinei, appartenenti alla comunità. In certe comunità sono ammessi trasferimenti di *sayañas* tra i loro membri tramite contratti come la compravendita e l'affitto. Certamente, di regola si tratta di atti riferiti al semplice uso, al godimento o allo sfruttamento delle terre, e non di un'alienazione nel senso ricevuto dalla legislazione civile ⁽¹²⁷⁾. Una limitazione del potere di disposizione però esiste, e consiste nel divieto di cedere l'uso (nominato non di rado come usufrutto o proprietà) a terzi estranei alla comunità.

Come rivela Colque, in questi casi è innegabile l'esistenza del possesso con tratti di proprietà familiare privata, ma in nessun caso si trova un'appartenenza del tutto svincolata dalla comunità. Esiste pertanto « una sorta di proprietà familiare, ma subordinata di fatto al controllo comunitario » ⁽¹²⁸⁾.

In sintesi, possiamo descrivere il diritto alla terra nelle comunità come una facoltà astratta, mai assoluta, che si materializza nell'accesso alle diverse aree secondo le regole stabilite dalla comunità. In tal modo, l'accesso alla *sayaña* conferisce parimenti accesso alle *aynuqas* e alle terre di pascolo, dando luogo a un sistema « d'interessi interconnessi » che varia secondo la nicchia ecologica o la zona di produzione di riferimento.

Risulta evidente che di fronte alla compattezza della proprietà su cui insiste la dottrina occidentale nel suo complesso, le regole fondiarie andine contrappongono flessibilità e limitazioni intrinseche delle potestà sulla terra derivanti dall'appartenenza del singolo alla comunità.

⁽¹²⁷⁾ L. OSSIO, *I diritti indigeni in Bolivia*, cit., p. 233.

⁽¹²⁸⁾ G. COLQUE, *La cohesión comunal*, cit., pp. 133-134.

La comunità, come ente astratto, rappresenta oggi, nei confronti della legge statale, il punto di riferimento della somma dei diritti sulla terra ⁽¹²⁹⁾. Per questa ragione, essa riuscì a ottenere titoli pro-indiviso sin dall'epoca coloniale ed ebbe un graduale riconoscimento nella legislazione del ventesimo secolo sulla base del modello della proprietà collettiva ⁽¹³⁰⁾.

In realtà, per quanto riguarda i diritti fondiari sviluppati al suo interno, i modi di vita dei popoli autoctoni mettono da sempre in discussione la validità del diritto ufficiale come regola geometrica, applicabile in modo meccanico e uniforme ⁽¹³¹⁾. La pluralità intrasistemica che ne consegue, afferma Guevara Gil, ha un suo carattere strutturale e si esprime nelle diverse concezioni e applicazioni delle nozioni giuridiche di fronte alla mancanza di un universo di significazione minimo ⁽¹³²⁾. Così, nell'immaginario indigeno-contadino andino, l'uso del termine proprietà dà luogo a complesse confusioni. Spesso, infatti, i contadini accettano che la *proprietà* della terra appartenga alla comunità, e che a essi venga riconosciuto solo un diritto di usufrutto o di semplice possesso. Al contempo, gli stessi soggetti si considerano proprietari delle terre che lavorano. Questa sovrapposizione di termini e di concetti, legata al parallelismo tra sistemi compresenti, porta ad ambiguità concettuali, e soprattutto alla capacità effettiva di molti membri delle comunità di trasferire i loro diritti di « usufrutto », tramite vendita o eredità, entro i limiti imposti dalla collettività ⁽¹³³⁾.

Il principio che occorre ritenere è dunque quello della relatività delle forme di possesso tradizionali di fronte allo schema della proprietà diffuso dalle dottrine civilistiche. In altre parole, l'*inesistenza di diritti assoluti* sulla terra all'interno della comunità deter-

⁽¹²⁹⁾ Così, FAO, *Land Tenure and Rural Development*, Land Tenure Studies, 3, Roma, 2002, p. 7.

⁽¹³⁰⁾ Cfr. Parte II, cap. III.

⁽¹³¹⁾ Sono le parole riferite alla realtà peruviana odierna di J. A. GUEVARA GIL, *Las causas estructurales de la pluralidad legal en el Perú*, in *Global Jurist Frontiers*, 6, 1, 2006, p. 8 [1-13], confrontabile sul sito: <http://www.bepress.com/gj/frontiers/vol6/iss1/art1>.

⁽¹³²⁾ J. A. GUEVARA GIL, *Las causas estructurales de la pluralidad legal en el Perú*, cit., p. 9.

⁽¹³³⁾ Cfr. A. DIEZ, *Interculturalidad y comunidades: propiedad colectiva y propiedad individual*, cit., p. 74.

mina che essi siano sempre relativi, se confrontati con il sistema della proprietà previsto dal Codice civile.

Tra gli studiosi andini non mancano i tentativi di analizzare i rapporti fondiari dalla prospettiva enunciata. Così, l'economista *aymara* Gonzalo Colque osserva che « nessuno degli attori coinvolti (comunità, famiglie titolari di diritti d'uso o famiglie con accesso temporaneo) ha diritti pieni ed esclusivi sulle terre comunitarie, esistendo per ciascuno un insieme di competenze chiaramente accettate da tutti » (134). Più recentemente, gli studiosi peruviani Fernando Eguren, Laureano del Castillo e Zulema Burneo abbracciano la nozione, propria del sistema di common law, di *bundle of rights*, come proposta concettuale pertinente all'analisi dei diversi diritti sulla terra all'interno delle comunità. Affermano infatti che, in base a quella nozione, si può comprendere come ogni *comunero* goda di un insieme di diritti diversi dagli altri sui diversi tipi di terre, fatto da cui deriva un'importante considerazione: i diritti fondiari nel contesto delle comunità non sono mai uniformi (135).

Nel presentare la profonda differenza che intercorre tra il sistema di proprietà del codice e le forme di possesso fondiario andine, l'antropologo David Guillet propone di distinguere tra il *controllo privato* (per la proprietà civilistica) e il *controllo comunitario* (per le modalità di possesso fondiario presenti nella comunità) della terra. Il controllo comunitario ammette una sotto-classificazione in diritti d'uso divisibili, concessi ai singoli nelle zone di coltivazione e, in certi casi, nelle terre di pascolo, e diritti d'uso indivisibili, concessi all'intera comunità nelle terre di pascolo (136).

Queste due nozioni si avvicinano alla proposta già anticipata nell'introduzione: benché il linguaggio dell'indigeno riguardante il rapporto uomo-terra risulti permeato della nozione occidentale di proprietà, si tratta di pensare al sistema fondiario come a una struttura di diritti combinabili il cui esercizio si inserisce nel discorso riguardante il controllo della comunità.

(134) G. COLQUE, *La cohesión comunal*, cit., p. 131.

(135) Sul punto cfr. F. EGUREN-L. DEL CASTILLO-Z. BURNEO, *Los derechos de propiedad sobre la tierra en las comunidades campesinas*, cit., pp. 32-33.

(136) D. GUILLET, *Land Tenure, Ecological Zone, and Agricultural Regime in the Central Andes*, cit., pp. 141-142.

Conclusioni

Le considerazioni esposte ci consentono di notare che il sistema andino di controllo territoriale possiede peculiarità dovute al carattere relativo, ibrido e combinabile delle sue forme di possesso. Una serie di norme relative allo status del singolo all'interno della comunità determina le modalità di sfruttamento fondiario. Ciò risulta estremamente rilevante dal momento che i vari rapporti sociali continuativi (diritti, lavoro, cariche e obbligazioni comunitarie) sono il presupposto primario per godere dei benefici della terra.

Quel che preme notare, quindi, è che famiglie e i singoli sono titolari di un *insieme di diritti dalle molteplici combinazioni, inseparabili tra loro e collegate a una serie di obblighi comunitari reciproci che condizionano tanto l'accesso, quanto la conservazione del diritto alla terra.*

L'analisi delle norme d'uso, di registrazione e di definizione dei diritti sulla terra, rivela che gli *ayllus* hanno sviluppato le proprie tecniche di territorializzazione, forme cioè specifiche di regolamentazione di uno spazio geografico definito ⁽¹³⁷⁾. Opera quindi un meccanismo di controllo che ha effetto in parallelo rispetto alle politiche di territorializzazione programmate dai governi che hanno stabilito la presenza del diritto occidentale nelle Ande. Tale struttura riflette non soltanto un insieme di regole tradizionali di carattere più meno omogeneo ed esplicito, ma anche quelle regole implicite, non palesi all'osservatore esterno, legate alle relazioni tra le famiglie che compongono la comunità. Da quest'ultima precisazione consegue che i diritti alla terra nelle società tradizionali andine siano sempre flessibili e variabili, elementi che ne spiegano il dinamismo e la complessità ⁽¹³⁸⁾.

⁽¹³⁷⁾ L'attenzione verso il concetto di territorializzazione in questa chiave, a partire dall'opera di Robert David Sack, è dovuta ai seguenti lavori: M. NUIJTEN-D. LORENZO, *Ruling by Record: The Meaning of Rights, Rules and Registration in an Andean Comunidad*, in *Development and Change*, 40, 1, 2009, pp. 81-103; ID., *Peasant Community and Territorial Strategies in the Andean Highlands of Peru*, in F. VON BENDA-BECKMANN-K. VON BENDA-BECKMANN-A. GRIFFITHS (a cura di), *Spatializing Law: An Anthropological Geography of Law in Society*, Ashgate, Farnham-Burlington, 2009, pp. 31-55.

⁽¹³⁸⁾ Sul punto cfr. F. EGUREN-L. DEL CASTILLO-Z. BURNEO, *Los derechos de propiedad sobre la tierra en las comunidades campesinas*, cit., pp. 33-34.

Accanto alle regole di stampo occidentale, sussiste da sempre questa struttura parallela che Mark Goodale, in riferimento alla Bolivia rurale odierna, chiama una « cosmologia giuridica alternativa » (139). Per tale cosmologia intendiamo non solo la presenza di spazi giuridici spontanei e locali, sovrapposti e interpenetrati che si riflettono nella « *dull routine of eventless everyday life* » e neppure solo la prevalenza di pratiche extralegali che « antropologizzano il diritto » nella zona (140), ma piuttosto un sistema giuridico che affonda le sue radici in una concezione olistica del *cosmos*, opposta alla visione antropocentrica del diritto che divide il mondo delle persone, titolari di dominio, da quello delle cose, materia appropriabile (141). Diversamente, le regole tradizionali riflettono nelle Ande un paradigma in cui gli esseri umani e la natura sono parte dello stesso sistema organico e per questo motivo, le leggi che guidano il loro rapporto acquisiscono un carattere essenzialmente spirituale (142).

(139) M. GOODALE, *Dilemmas of Modernity: Bolivian Encounters with Law and Liberalism*, Stanford Univ. Press, Stanford, Ca., 2009, pp. 33-34. Vedi anche J. A. GUEVARA GIL, *Diversidad y complejidad legal. Aproximaciones a la antropología e historia del Derecho*, cit., p. 98.

(140) Cfr. B. S. SANTOS, *Law: A Map of Misreading: Toward a Postmodern Conception of Law*, in *Journal of Law and Society*, 14, 3, 1987, pp. 297-298; M. GOODALE, *Dilemmas of Modernity: Bolivian Encounters with Law and Liberalism*, cit., p. 164; ID., *Legalities and Illegalities*, in D. POOLE (a cura di), *Companion to Latin American Anthropology*, Blackwell, Oxford, 2008, p. 219 e 227. Sulla nozione di antropologizzazione della produzione giuridica in Latino America cfr. J. ESQUIROL, *Writing the Law of Latin America*, in *The Geo. Wash. Int'l L. Rev.*, 40, 3, 2009, pp.693-732.

(141) A. POTTAGE-M. MUNDY, *Law, Anthropology and the Constitution of the Social: Making persons and Things*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2004, pp. 3-4; N. GRAHAM, *Landscape: Property, Environment and Law*, Routledge, Abingdon-Oxfordshire, 2011, pp. 37-38.

(142) Per dettagli sulle cosmologie alternative tra i popoli indigeni cfr. M. STEWART-HARAWIRA, *The New Imperial Order: Indigenous Responses to Globalization*, Zed Books, London & New York, 2005, pp. 32-42; T. ALFRED, *Peace, Power, Righteousness: An Indigenous Manifesto*, Oxford Univ. press, Don Mills, Ontario, 1999, pp. 41-44. Per lo spazio andino si consulerà il volume collettivo di F. APFFEL-MARGLIN & PRATEC (a cura di), *The Spirit of Regeneration: Andean Culture Confronting Western Notions of Development*, Zed Books, London & New York, 1998. Il valore delle cosmovisioni native come alternativa alla concezione uomocentrica del diritto occidentale è sottolineato da C. MERCHANT, *Radical Ecology: The Search for a Livable World*, Routledge, London &

Occorre allora interrogarsi su come sia nato tale parallelismo, quali siano stati i fattori decisivi della configurazione attuale della mappa giuridica sull'assetto fondiario andino e ancora quale sia stato il percorso delle scienze sociali che ha condotto a chiarire la panoramica sulle regole tradizionali. La prima sfida che si propone questo lavoro consiste nel comprendere tali processi storici, al fine di tracciare principali linee di continuità con il presente.

New York, 1992, p. 120 e ss.; e più di recente da C. CULLINAN, *Wild Law: A Manifesto for Earth Justice*, Green Books, Devon, 2^a ed., 2011, p. 88 e ss.

CAPITOLO II

L'ALTERAZIONE: L'INSERIMENTO
DELLA TERRA NEL DIRITTO OCCIDENTALE

« Hacerles [ai nativi] otro agravio muy notorio en quitarles las dichas tierras y darlas a los españoles y es que se las hacen labrar a los propios indios a quien se las quitaron, de manera que dicen se las quitan porque no las pueden labrar y después se las hacen labrar a los mismos. Pues qué puede sentir un pobre indio que le quitaron su tierra y le quitan la libertad para hacerla labrar a él para sí y se la hacen labrar para quien se la quitó... »

FRATE DIEGO DE ANGULO, 1584 (*).

« No tienen nuestros indios la menor idea de sistemas de irrigacion, de métodos de abono artificial para tierras infecundas, de formacion de prados y dehesas y de cria de ganaderías para triplicar, mediante al abono, la cosecha de cereales en menos espacio que el ordinariamente destinado con tan mal éxito a ese cultivo, y para hacer décupla su renta agrícola con el producto del ganado; no conocen bien la rotación de cultivos, y mucho ménos la economía rural, la arbori-cultura, horti-cultura, y sistema de explotacion de bosques ».

JOSÉ MARÍA BARRAGAN Y EYZAGUIRRE, luglio 1871 (**).

(*) C. S. ASSADOURIAN, *Transiciones hacia el sistema colonial andino*, Iep/El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas, Lima, 1994, p. 148.

(**) *Reclamo de los compradores de terrenos del Estado ante la Soberana Asamblea*, Imprenta de la Unión Americana de Cesar Sevilla, La Paz, luglio 1871, p. 7, Biblioteca Nacional de Bolivia (di seguito BNB), Sucre, M 807 XXXI.

SEZIONE I. *La Conquista e il primo periodo coloniale (1492-1591)*. — 1. Brevi considerazioni sul sistema incaico. — 2. La frattura del sistema. — 2.1. La giustificazione dell'appropriazione. — 2.2. *L'encomienda* e i tributi. — 2.3. La politica delle *reducciones*. — 3. L'insediamento della proprietà. — 4. I confronti tra modelli: brevi cenni dei casi giurisprudenziali. — SEZIONE II. *La legalità repubblicana*. — 1. Il costituzionalismo del diciannovesimo secolo: il silenzio sulla realtà. — 1.1. L'ideologia. — 1.2. I testi e il programma dei documenti costituzionali. — 2. I codici civili: Napoleone nelle Ande. — 2.1. Il concetto di proprietà. — 2.2. Lo Stato proprietario. — 2.3. Lo spazio della consuetudine. — 3. La legislazione agraria speciale: Bolívar e la Bolivia. — 3.1. I decreti bolivariani. — 3.2. L'individualismo proprietario e le leggi agrarie. — 3.3. La legge di svincolo e le *revisitas*. — *Conclusioni*.

SEZIONE I

LA CONQUISTA E IL PRIMO PERIODO COLONIALE (1492-1591)

Una corretta comprensione dei rapporti fondiari andini non può prescindere dall'analisi storica del primo « scontro » giuridico-culturale tra l'Occidente europeo e l'America incaica nel corso del sedicesimo secolo. Questa sezione ripercorre le tappe più significative di quel processo storico, soffermandosi, in particolare, sull'imposizione della nozione giuridica di « proprietà » a opera dei conquistatori, prima imprescindibile tappa di un processo più ampio che condurrà alla mercificazione dell'assetto fondiario tradizionale. Si parlerà dell'introduzione del « sistema di mercato » e non di « capitalismo » in quanto, anche se durante l'epoca preispanica le scoperte dell'archeologia e dell'etnistoria hanno dimostrato una mobilitazione dei beni da regione a regione, non bisogna confondere tale fatto con la presenza o con il predominio del mercato o del commercio ⁽¹⁾.

Nel periodo coloniale, il regime giuridico della terra era regolato

(1) Accogliamo, pertanto, la tesi di Murra secondo cui la mobilità dei beni nelle Ande si spiega in base al modello dell'insediamento disperso dei gruppi etnici. Cfr. J. V. MURRA, *¿Existieron el tributo y los mercados en los Andes antes de la invasión europea?*, rist. in ID., *El Mundo Andino, población, medio ambiente y economía*, Iep /Pucp, Lima, 2002, pp. 240, 244, pp. 237-247; R. STOREY-R. J. WIDMER, *The Pre-Columbian Economy*, in V. BULMER-THOMAS-J. H. COATSWORTH-R. CORTES CONDE (a cura di), *The Cambridge Economic History of Latin America*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, vol. I, 2006, pp. 88-96. Vedi anche *infra* 119.

da un numero sempre crescente di disposizioni legislative, delle quali rimane oggi abbondante documentazione scritta. Tali leggi, che servirono a introdurre nelle Ande un regime di proprietà fondiaria di matrice occidentale, vennero promulgate in massima parte nel corso del sedicesimo secolo. La *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias* del 1680 riporta la quasi totalità di quelle disposizioni ⁽²⁾. Questo *corpus* normativo, di natura pratica e sistematica, non riflette, tuttavia, le effettive dinamiche storiche del processo di penetrazione occidentale, né i caratteri dei suoi attori sociali.

La descrizione del regime fondiario coloniale nelle Ande non può essere limitata al solo formante legale, né alle opinioni dei primi studiosi che introdussero in America le istituzioni del vecchio *ius commune*. Il processo di costruzione del sistema fondiario coloniale deve, piuttosto, essere analizzato alla luce delle dinamiche di imposizione e di resistenza che hanno caratterizzato l'economia politica della colonizzazione. Esamineremo dunque le dinamiche legate alle alterazioni del regime fondiario incaico e la destrutturazione politica, sociale, ma soprattutto economica, che il processo di « acculturazione » della società Inca ha portato con sé ⁽³⁾.

Una piena comprensione di tale fenomeno ci obbliga ad aprire la sezione con una concisa ricognizione del regime fondiario e delle dinamiche economiche del sistema precoloniale andino.

⁽²⁾ Cfr. libri IV (tit. XII *De la venta, composición y repartimiento de tierras, solares y aguas*) e VI (tit. III *De las reducciones y pueblos de indios*). Per successive citazioni abbiamo consultato: *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias. Prólogo por Ramón Menéndez y Pidal. Estudio preliminar de Juan Manzano Manzano*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1973.

⁽³⁾ Per « acculturazione » intendiamo il processo per cui un popolo o un gruppo di persone acquisisce una nuova cultura (o certi aspetti della stessa) come conseguenza del rapporto diretto e continuo con un'altra civiltà. Cfr. J. W. BERRY, *Conceptual Approaches to Acculturation*, in K. M. CHUN-P. B. ORGANISTA-G. MARÍN (a cura di), *Acculturation: Advances in Theory, Measurement and Applied Research*, American Psychological Assoc., Washington D.C., 2003, pp. 17-37.

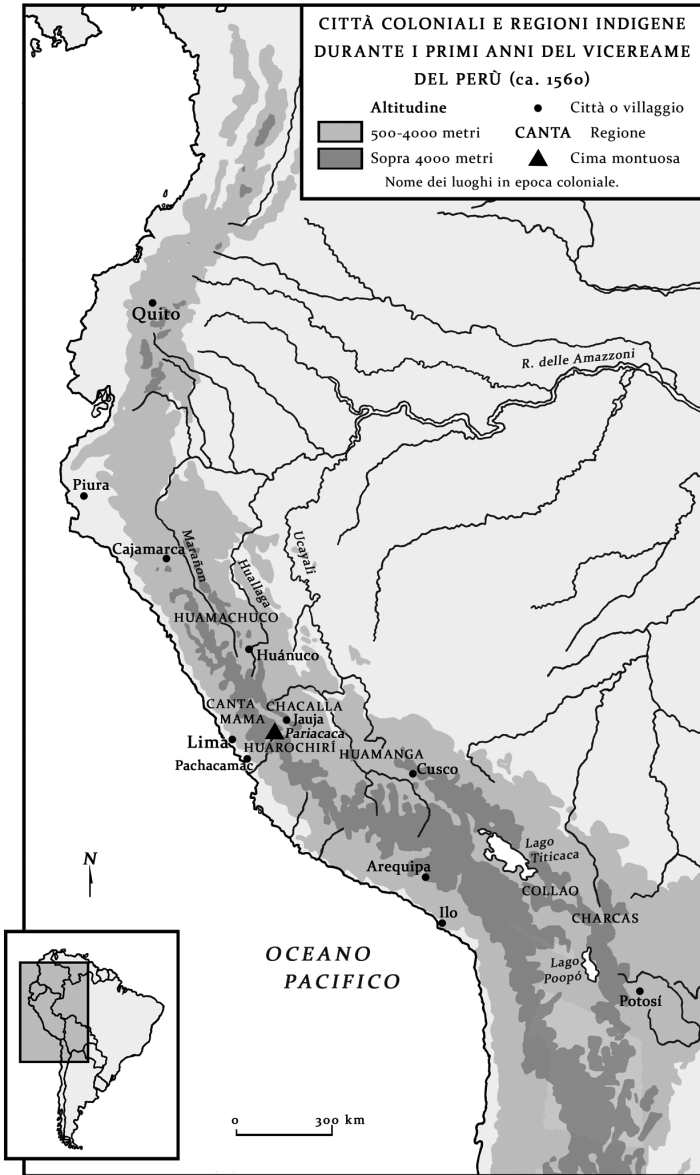


FIG. 1. Principali città durante i primi anni del vicereame del Perù (elaborazione dell'autore a partire da F. Salomon-S. B. Schwartz (a cura di), *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1999, vol. III, 1).

1. *Brevi considerazioni sul sistema fondiario incaico.*

Gli studi storiografici insistono sulla difficoltà di analizzare in modo accurato il possesso fondiario nella zona andina in epoca precolombiana ⁽⁴⁾. L'assenza di ricerca e le controversie su argomenti rilevanti costituiscono ancora oggi la regola. Tuttavia, è possibile cogliere alcuni tratti essenziali della questione basandosi sulle relazioni dei primi cronisti, sui contributi etnostorici e sulle scoperte archeologiche più recenti.

Gli etnostorici concordano sul fatto che l'area che oggi comprende l'altipiano tra la Bolivia e il Perù, noto in lingua indigena come *Qollao*, era composta in epoca preispanica da un insieme di unità politico-territoriali (comunemente chiamate regni), che condividevano certi principi e tratti culturali comuni. Un esempio ideale di organizzazione territoriale precolombiana illustra come ogni regno fosse formato da unità politico-amministrativo, chiamate « province ». A loro volta, le province erano composte da due *parcialidades*, ciascuna delle quali ospitavano più di un *ayllu* ⁽⁵⁾.

I primi lavori sull'*ayllu* ritengono che il suo instaurarsi in forma di comunismo agrario, come fenomeno dell'evoluzione della vita materiale dei popoli dell'antico Perù, sia anteriore alla costituzione dell'Impero Inca ⁽⁶⁾. Una volta abbandonato il nomadismo, i primi

⁽⁴⁾ C. S. ASSADOURIAN, *Agriculture and Land Tenure*, in V. BULMER-THOMAS-J. H. COATSWORTH-R. CORTES CONDE (a cura di), *The Cambridge Economic History of Latin America*, cit., p. 285.

⁽⁵⁾ G. DAMONT, *Construyendo territorios. Narrativas territoriales aymaras contemporáneas*, Grade; Clasco, Lima, 2011, p. 27 e ss.; *supra* 53-55.

⁽⁶⁾ Cfr. le opere pioniere di E. CUNOW, *Die soziale Verfassung des Inkareichs: eine Untersuchung des altperuanischen Agrarkommunismus*, Dietz, Stuttgart, 1896; Id. *Das Verwandtschaftssystem und die Geschlechtsverbaende der Inka*, in *Das Ausland*, 64, 1891, pp. 881-886; B. SAAVEDRA, *El ayllu*, Impr. Artística Velarde Alazosa, La Paz, 1903; M. UHLE, *El ayllu peruano*, in *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, Lima, 1911; A. F. BANDELIER, *The Islands of Titicaca and Koati illustrated*, The Hispanic Society of America, New York, 1910; L. A. EGUIGUREN, *El ayllu peruano y su condición legal*, Librería Imprenta y Encuadernación de la calle Correo, Orellana y C^a, Lima, 1914; L. E. VARCÁRCCEL, *Del ayllu al imperio* [1916], Editorial Garcilaso, Lima, 1925; R. BUSTAMANTE CISNEROS, *Condición jurídica de las comunidades de indígenas en el Perú*, Unmsm, Lima, 1918; C. VALDEZ DE LA TORRE, *Evolución de las comunidades de indígenas*, Edit. Euforion, Cuzco, 1921; H. CASTRO POZO, *Nuestra comunidad indígena*, Edit. El Lucero, Lima, 1924. Per uno sguardo riassuntivo delle prime voci cfr. J. BASADRE, *Historia del derecho peruano*

popoli del continente, organizzati in tribù, acquisirono il possesso collettivo delle valli e delle praterie, stabilendone i confini e costruendovi capanne, fino a raggiungere il livello di benessere e la solidità necessari per una vita sedentaria. Nelle ande centrali, fu però solo durante l'epoca incaica (Impero del Tawantinsuyu, 1430-1532) che la modalità di accesso alla terra si stabilizzò e acquisì il suo carattere peculiare. Seguendo le testimonianze dei cronisti del sedicesimo e diciassettesimo secolo, sappiamo che il territorio dell'Impero di Tawantinsuyu era diviso in tre parti: le terre del culto (o del sole o delle *waq'a*), le terre dell'Inca (o dello Stato) e le terre del popolo (o delle comunità). Nel 1653 il cronista gesuita spagnolo Bernabé Cobo osservò:

« En asentado el Inca en un pueblo, ó reduciéndolo á su obediencia, amojonaba sus términos y dividía los campos y tierras de pan llevar da su distrito en tres partes, por esta forma: una parte aplicada á la religión y culto de sus falsos dioses; otra tomada para sí, y la tercera dejaba para la comunidad de dicho pueblo ».

« La tercera parte de las tierras, conforme á la división dicha aplicadas para el pueblo, eran al modo de concejiles, dado que el dominio era dell'Inca y solo el usufructo de la comunidad del pueblo » [...] las cuales repartían los caciques cada año entre sus súbditos, según los hijos y familia que cada uno tenía [...] Porque á nadie se le daba más de precisamente la cantidad que había menester para sustentarse [...] ».

« De esta división de tierras consta cuán absoluto Señor era el Inca de cuanto sus vasallos poseían, pues a ninguno le era permitido tener chacara ó heredad, ni aún el dominio de un solo palmo de tierra en particular, sino por merced especial del Inca; y fuera de este título, no había otro para adquirir la propiedad en bienes raíces [...] De esta manera, que por lo dicho queda entendido cómo las tierras que gozaban los indios eran de la comunidad de todo el pueblo, y las que en particular tenían por suyas por merced del Rey, también los del linaje del primer dueño las poseían en

[Editorial Antena S.A, Lima, 1937], 2ª ed., Editores Edigraf S.A., Lima, 1985, capitoli VI e VII; J. H. ROWE, *Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest*, in J. H. STEWARD (a cura di), *Handbook of South American Indians*, Smithsonian Institution, Washington, 1946, vol. II, p. 253 e ss.; J. VELLARD, *Civilisations des Andes. Évolution des populations du haut-plateau bolivien*, Gallimard, Paris, 1963, pp. 119-123. Sullo sviluppo della società andina preincaica cfr. J. MALENGREAU, *Sociétés des Andes: des empires aux voisinages*, Éditions Karthala, Paris, 1995, pp. 63-93; E. ROMERO, *Historia económica del Perú*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1949, cap. I.

común, y sin partillas, y el trabajo de beneficiarlas también era de la comunidad, y el que no trabajaba en sembrar, no llevaba parte en a cosecha». (7)

Le terre del sole erano coltivate dal popolo per mantenere il culto, i sacerdoti e gli addetti ai servizi religiosi. I terreni dell'Inca erano coltivati da tutti (tranne che dagli anziani e dai malati) e i loro prodotti erano destinati allo Stato e alle autorità; una parte dei terreni stessi poteva poi essere lasciata incolta come riserva in tempi di siccità. Le terre della comunità, infine, appartenevano — in uso comune — al popolo.

È però necessario notare che la tripartizione brevemente esposta non è altro che una « sistematizzazione » della realtà rurale indigena concepita dai giuristi europei e cristallizzatasi nella dottrina, fino a data relativamente recente (8). Le scoperte archeologiche della seconda metà del ventesimo secolo hanno, infatti, consentito all'etnostorico John V. Murra di mettere in luce un sistema di ripartizione delle terre assai più complesso e ricercato di quello narrato dai cronisti. Murra e i suoi contemporanei aggiunsero, alla tradizionale divisione tripartita, forme di appartenenza privata derivate dalla volontà del sovrano. In questo modo, oltre ai tipi di appropriazione prima descritti, avevano diritto a possedere certi appezzamenti, come ricompensa per un'azione meritevole, anche i *kurakas* o *malleus* (*señores étnicos*, ovvero capi tradizionali, con autorità politico-amministrativa sugli *ayllus* e sulle *parcialidades*), i *mitimaes* (colonie insediate dal sovrano Inca per il controllo del territorio), i membri del lignaggio di questi e le persone

(7) B. COBO, *Historia del Nuevo Mundo, publicada por primera vez con notas y ilustraciones de D. Marcos Jiménez De La Espada*, Imprenta de E. Rasco, Sevilla, 1892, tomo III, cap. XXVIII, p. 247 e ss. La stessa formula si può trovare nell'opera di J. DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias* [1590], trad. it. di G. P. Galucci Salodiano *Historia naturale e morale delle Indie*, Venetia, 1596, lib. VI, cap. XV. Da notare che la divisione tripartita, basata sul dominio eminente dei sovrani Inca, era stata esposta qualche anno prima da Polo de Ondegardo; cfr. J. POLO DE ONDEGARDO, *Notables daños de no guardar a los indios en sus fueros* [1571], in ID., *El mundo de los Incas*, ed. a cura di L. Gonzalez e A. Alonso, Historia 16, Madrid, 1990, p. 45 e ss. Cfr. anche S. F. MOORE, *Power and Property in Inca Peru*, Columbia Univ. Press, New York, 1958; J. H. ROWE, *Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest*, cit., p. 267.

(8) Cfr. J. PIEL, *Capitalisme agraire au Pérou*, Editions Anthropos, Paris, 1975, vol. I, p. 93.

comuni. Tali terreni, nonostante il loro carattere personale, seguirono la sorte dell'usufrutto familiare. Peraltro, oltre alla categoria di terre dello Stato, erano presenti anche dei territori di esclusivo possesso del re e della regina Inca ⁽⁹⁾.

Il suolo era prevalentemente di uso collettivo: una volta ripartite le terre destinate alla famiglia imperiale e al culto, i terreni della comunità o del popolo venivano distribuiti annualmente dall'autorità, assegnando a ogni *ayllu* (e quindi ai singoli cittadini che lo componevano) l'estensione di terra necessaria al sostentamento delle famiglie. Secondo tale sistema, il sovrano Inca aveva il controllo (eminente) di tutte le terre dell'impero e concedeva al popolo, mediante grazia, l'uso o sfruttamento della terza parte dei territori in misura proporzionale alle necessità dei suoi sudditi ⁽¹⁰⁾. Gli appez-

⁽⁹⁾ Cfr. J. V. MURRA, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Iep, Lima, 1975; ID., *The Economic Organization of the Inca State*, thesis, Anthropology Department, University of Chicago, Halperin, 1956, trad. spag. di D. R. Wagner, *La organización económica del Estado Inca*, 2^a ed., Siglo XXI editores, México D.F., 1978, p. 62 e ss.; ID., *Derechos a tierras en el Tawantinsuyu*, in ID., *El Mundo Andino, población, medio ambiente y economía*, Iep/Pucp, Lima, 2002, p. 294 e ss.; S. F. MOORE, *Power and Property in Inca Peru*, cit., p. 18 e ss.; M. ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, *Nuevos datos sobre tenencia de tierras reales en el incario*, in *Revista del Museo Nacional*, 31, 1962, pp. 130-164; M. ROSTWOROWSKI-C. MORRIS, *The Fourfold Domain. Inka Power and its Social Foundations*, in F. SALOMON-S. B. SCHWARTZ (a cura di), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1999, vol. III, parte 1, pp. 819-820; F. PEASE G. Y., *La noción de propiedad entre los Incas: una aproximación*, in S. MASUDA (a cura di), *Etnografía e historia del mundo andino: continuidad y cambio*, Universidad de Tokio, Tokio, 1986; C. S. ASSADOURIAN, *Transiciones hacia el sistema colonial andino*, cit., p. 118 e ss.; G. F. MCEWAN, *The Incas: New Perspectives*, Abc-Clio, New York, 2006, pp. 87-88. Per l'approccio storiografico classico, consistente nella divisione tripartita delle terre in base al dominio eminente dell'Inca, cfr. N. WACHTEL, *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*, Gallimard, Paris, 1971, pp. 104-105; J. H. ROWE, *Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest*, cit., p. 267; J. VELLARD, *Civilisations des Andes*, cit., p. 124; J. CHONCHOL, *Sistemas agrarios en América Latina. De la etapa prehispánica a la modernización conservadora*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.-Santiago de Chile, 1996, p. 44.

⁽¹⁰⁾ La versione ufficiale della Corona e dei primi cronisti, allo scopo di giustificare la titolarità spagnola (come erede dei re Inca) sulla proprietà delle terre del culto e dell'Inca, assegnò allo Stato Inca il dominio eminente e assoluto di tutte le terre, mentre interpretò le terre della comunità come terreni concessi in solo usufrutto o possesso precario. Tuttavia, tale dottrina non fu mai pienamente condivisa dagli studiosi. Per l'appunto, le prime liti e le prime resistenze a tale operazione si fondarono, a partire dal

zamenti di terra coltivabile, ripartiti e amministrati dai *kurakas*, erano conferiti alle famiglie in forma vitalizia ed ereditabile, lasciando loro tutti i frutti del terreno stesso ⁽¹¹⁾. Ogni individuo sposato aveva diritto a un *tupu* (o *topo*, all'incirca 1/3 d'ettaro) cui si

sedicesimo secolo, sulla rivendicazione del diritto dei popoli originari alle terre che, ai tempi dell'Impero del Tawantinsuyu, essi avevano ceduto all'Inca con la sola facoltà di raccogliere il tributo e di lavorarle per lui, ma di cui avevano conservato il *dominio*. Da questa lettura emerge, quindi, che al sovrano Inca apparteneva il solo lavoro dei sudditi. A sostegno di tale teoria si levarono le voci dei frati Bartolomé de las Casas e Francisco de Morales, del chierico di Cuzco Pedro de Quiroga, e del *licenciado* Polo de Ondegardo. Le informazioni diffuse dalle prime visite che gli spagnoli effettuarono nell'area andina corroborarono l'ipotesi che, durante l'Impero Inca, i territori conquistati fossero solo controllati o amministrati dal re Inca – ma non in suo dominio – come depositario dei diritti collettivi della nazione. Un tale potere rendeva peraltro effettiva la *redistribuzione* che il sovrano doveva promuovere. Secondo questa teoria è consentito affermare che il vero titolare della terra fosse il lignaggio. Per approfondimenti cfr. T. PLATT-T. BOUYSE CASSAGNE-O. HARRIS, *Qaraqara-Charka, Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Cbarcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aimara*, Ifea/Plural editores/Fbcb/University of St. Andrews, La Paz, 2006, p. 509; G. SMITH, *Livelihood and Resistance. Peasants and the Politics of Land in Peru*, California Univ. Press, Berkeley, 1989, pp. 45-47; A. MÉTRAUX, *Les Incas*, Editions du Seuil, trad. it di M. Romano, *Gli Inca*, con un'introduzione di Ruggiero Romano, Einaudi, Torino, 2001, p. 49; C. S. ASSADOURIAN, *Transiciones hacia el sistema colonial andino*, cit., p. 96 e ss.; Id., *Agriculture and Land Tenure*, cit., pp. 87-88; F. PEASE G. Y., *La noción de propiedad entre los Incas*, cit., p. 11; S. F. MOORE, *Power and Property in Inca Peru*, cit., p. 46. Da un altro punto di vista e con interessi peraltro diversi, Maurice Godelier, nel tentativo di fornire una definizione sintetica e marxista della nozione di «formazione economica e sociale», afferma che, all'epoca dello Stato Inca, le terre appartenenti alla comunità furono confiscate e che tutti i terreni erano stati dichiarati di proprietà statale. Secondo lo studioso, anche se la produzione e le forme di uso del suolo si effettuavano ancora secondo i modelli comunitari precedenti all'invasione Inca, alla comunità corrispondeva soltanto un diritto di uso in quanto le terre conquistate dal re Inca erano diventate di proprietà della Corona, e così tutta la proprietà fondiaria esclusiva, collettiva e diretta era stata concentrata nelle mani della classe dominante. Cfr. M. GODELIER, *El concepto de formación económica y social: el ejemplo de los Incas*, in W. ESPINOZA SORIANO (a cura di), *Los modos de producción en el Imperio de los Incas*, Editorial Mantaro-Grafital Editores, Lima, 1978, pp. 265-283.

⁽¹¹⁾ Per quanto riguarda la visita del 1562 di Ortiz de Zuñiga e di altri testimoni, si rimanda a J. V. MURRA, *Derechos a tierras en el Tawantinsuyu*, cit., p. 299 e ss. Franklin Pease, in base alle cronache di Polo de Ondegardo e di Juan de Matienzo, rivela però il sottile grado di differenziazione tra le ripartizioni del *kuraka* e dell'Inca. Secondo l'autore, quello che il *kuraka* distribuiva ogni anno era un diritto di uso sulle terre, forse indeterminabile agli occhi degli spagnoli, mentre l'Inca conferiva un diritto similare e

aggiungeva un nuovo *tupu* alla nascita di un figlio, o mezzo *tupu* nel caso di una figlia femmina. I lotti non potevano essere oggetto di compravendita; in assenza di eredi o della stessa moglie, essi tornavano all'*ayllu* per una nuova ripartizione. Solo il figlio maschio che si sposava portava il suo *tupu* al matrimonio in quanto capo della nuova famiglia. La ripartizione delle terre del popolo si effettuava, ogni anno, in diversi settori in modo tale da consentire la rotazione annuale delle colture ⁽¹²⁾.

In relazione a questi lotti si può constatare, tra i membri dell'*ayllu*, una prima caratteristica della società andina precolombiana: si tratta della « reciprocità » che governa lo scambio tra varie prestazioni. Il titolare di un appezzamento, in cambio di prestazioni agricole, assicurava il vitto durante il lavoro e si impegnava ad agire nello stesso modo in futuro. Di conseguenza, tutti gli uomini erano impegnati in rapporti caratterizzati da reciprocità simmetrica stabilita sulla base della parentela. Il lavoro volontario eseguito dai membri dell'*ayllu* nelle opere di carattere privato è tuttora esistente ed è conosciuto con il nome tradizionale di *minca* (anche *minka* o *minga*) ⁽¹³⁾.

Del resto, nella dinamica dei rapporti con l'autorità, il *kuraka* stesso era ugualmente partecipe a tali dinamiche. La sua funzione, consistente nell'assegnare ogni anno gli appezzamenti di terreni alle famiglie, di assicurare la pace interna, di organizzare i riti religiosi e di distribuire i beni prodotti dal suo gruppo etnico, veniva ricompensata con il frutto del lavoro svolto dai membri nelle sue terre (noto come *mita*). A sua volta egli contraccambiava ridistribuendo i prodotti in occasione delle feste, o nel caso in cui i membri dell'*ayllu* ne avessero avuto bisogno. Ai tempi dell'Inca, ogni maschio sposato doveva pagare allo Stato, attraverso il lavoro, un tributo e prestare poi servizio familiare nelle terre statali e di culto. Inoltre, per mezzo della *mita*, i componenti della comunità eseguivano collettivamente

addizionale, che si aggiungeva al diritto basico e ripartibile. Cfr. F. PEASE G. Y., *La noción de propiedad entre los Incas: una aproximación*, cit., p. 18.

⁽¹²⁾ Una chiara e cospicua descrizione di questo sistema si può consultare nell'opera di G. DE LA VEGA *Comentarios Reales de los Incas* [1609], Fondo de Cultura Económica, Perú, 1991, lib. V, cap. III, V e XIV.

⁽¹³⁾ Cfr. *supra* 67.

i lavori d'utilità pubblica come, ad esempio, la costruzione di infrastrutture, il trasporto di beni, la produzione d'artigianato e l'estrazione di metalli nelle miniere ⁽¹⁴⁾. Era questo il modo di pagare il tributo e di ottenere la « redistribuzione » che il sovrano Inca conferiva assicurando il possesso delle terre, il mantenimento della pace e il soccorso in caso di necessità.

Durante l'epoca dell'Impero Inca, l'*ayllu* non solo fu mantenuto, ma conservò anche il suo carattere autonomo. Ogni *ayllu* cercava di serbare la massima indipendenza economica e di garantire la varietà delle colture e per questo possedeva terre nei diversi livelli ecologici noti come « arcipelaghi » ⁽¹⁵⁾. A questo proposito occorre sottolineare, seguendo Murra, che la nozione di mercato e di commercio non esisteva nel mondo andino. L'utilizzo di diverse nicchie ecologiche non comportò, infatti, lo stabilirsi di una serie di mini mercati a carico dei gruppi etnici presenti alle varie altezze, bensì l'accesso simultaneo di ogni gruppo etnico alla produttività dei diversi microclimi: dalla costa, passando per la *puna*, fino ad arrivare alla selva. Si raggiunse una siffatta distribuzione dell'area collocando i membri di uno stesso gruppo etnico in livelli ecologici dispersi, basandosi su legami di parentela, religiosi e militari ⁽¹⁶⁾. D'altronde, nei racconti dei cronisti più autorevoli (come Polo de Ondegardo), non viene mai menzionata l'esistenza di mercati, o di figure commerciali antecedenti alla Conquista spagnola. Per questo motivo, anche se le scoperte archeologiche hanno rilevato un movimento di beni, è opportuno evidenziare che tale traffico era inseparabile dalla mobilitazione fisica delle unità domestiche e delle etnie ⁽¹⁷⁾.

Il modello di occupazione dispersa in zone differenti contribuì allo sviluppo dei cosiddetti *mitmas* o *mitimaes* ⁽¹⁸⁾, vere colonie (a

⁽¹⁴⁾ Cfr. J. H. ROWE, *Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest*, cit., pp. 267-268.

⁽¹⁵⁾ J. V. MURRA, *Andean Societies before 1532*, in L. BETHELL (a cura di), *The Cambridge History of Latin America*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996, vol. I, p. 66. Cfr. *supra* 75.

⁽¹⁶⁾ J. V. MURRA, *¿Existieron el tributo y los mercados en los Andes antes de la invasión europea?*, cit., p. 240.

⁽¹⁷⁾ *Ibid.*, p. 244.

⁽¹⁸⁾ *Mitmaq* in voce *quechua* (il cui plurale è *mitmaqkuna*) indica « gente reimpiantata lontano dal suo gruppo etnico originario ». *Ibid.*, p. 244.

volte permanenti) imposte dall'autorità Inca che rappresentarono la sovranità regionale dell'*ayllu* — e dell'Impero — in terre lontane dal suo nucleo. In cambio del loro impegno, i *mitmas* ricevevano beni, donne, accesso ai templi e, a volte, potere sociale senza però che queste dinamiche fossero inserite in una matrice commerciale. Di conseguenza, ogni gruppo etnico possedeva terre a diversi livelli d'altitudine in modo tale da sfruttare l'insieme delle risorse naturali presenti sul territorio, raggiungendo così la massima produttività possibile nel contesto di un'economia di sussistenza. Più tardi, ai tempi dell'impero, i sovrani Inca aumentarono la presenza dei *mitimaes* e li collocarono in luoghi strategici — come le valli dove venivano coltivati mais e coca — al fine di incrementare il loro controllo sul territorio (19).

L'uso dei pascoli e delle terre incolte fu genuinamente collettivo per tutta l'epoca incaica. Nonostante i tratti collettivisti, vi fu tuttavia una tendenza all'individualizzazione e a un modello di usufrutto familiare pro-indiviso trasmissibile. In questo modo, dal possesso della tribù si passò a una ripartizione periodica, e da questa a un'appartenenza familiare.

La struttura agraria Inca consistette dunque in una compresenza gerarchica di diritti sovrapposti, espressione dei diversi gruppi sociali. Il modo in cui si strutturò consente quindi di alludere a essa soltanto in termini di semplici funzioni a cui le terre erano destinate.

Oltre a tali considerazioni, dobbiamo sottolineare l'impossibilità di riferirsi a un sistema di proprietà privata perché, come in ogni società non occidentale, la mancanza del mercato moderno non permette di qualificare le forme di appropriazione tradizionali secondo modelli dominati dallo scambio commerciale. Nell'immaginario Inca, i rapporti fondiari non erano pertanto compatibili con quello della proprietà privata introdotta dagli spagnoli (20).

Il colonialismo castigliano rispettò i lineamenti fondamentali della comunità incaica, in un periodo in cui però essa non corrispondeva più all'antico *ayllu*, ma a una sua falsificazione. Gli

(19) J. H. ROWE, *Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest*, cit., pp. 269-270.

(20) T. PLATT-T. BOUYSSÉ CASSAGNE-O. HARRIS, *Qaraqara-Charka, Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Charcas (siglos XV-XVII)*, cit., p. 506, 508; J. PIEL, *Capitalisme agraire au Pérou*, cit., vol. I, p. 93 e ss.

spagnoli introdussero i loro termini e le loro categorie giuridiche per comprendere il mondo agrario andino. Fu così che istituzioni dello *ius comune*, come *regalías*, *proptiedad*, *usufructo*, *censos*, *donaciones*, andarono a colmare il « vuoto » giuridico della zona e iniziarono a convivere con le forme di possesso tipicamente andine. D'altra parte, l'inserimento dell'*encomienda* creò una specie di vassallaggio feudale atrofizzato, una signoria che si estendeva allo stesso tempo sulla persona e sulla terra degli indios. Nel frattempo gli indigeni continuavano a lavorare collettivamente le terre che erano state dell'Inca e del Sole, ormai però a unico beneficio dei grandi proprietari spagnoli.

Gli *ayllus*, sia nei loro storici insediamenti, sia nelle nuove terre in cui erano stati confinati (terre designate dall'autorità coloniale tramite l'istituzione delle *reducciones* o *pueblos de indios*), continuarono a possedere terreni ma con il solo scopo di lavorarli per rispettare le recenti esigenze tributarie affidate dalla Corona agli *encomenderos* o *regidores* ⁽²¹⁾.

In questo modo, durante il periodo coloniale la comunità rappresentò un'unità sociale che permetteva un'agevole riscossione del tributo, l'insegnamento della dottrina cristiana e la vigilanza delle autorità. Il concetto d'*ayllu* da unione familiare patrilineare cominciò a descrivere un semplice raggruppamento sottomesso all'autorità di un nobile designato dal monarca, a prescindere dal vincolo di consanguineità dei suoi membri ⁽²²⁾.

Per quanto riguarda la signoria delle terre, la Corona, in virtù della *Real Cédula* del 1° novembre 1591, si dichiarò erede dei re Inca di Cuzco e divenne diretta proprietaria delle terre del sole, delle terre dello Stato e di tutti i terreni demaniali, quelli cioè che, secondo il giudizio degli spagnoli, non erano assegnati a uno scopo specifico.

Il regime coloniale alterò quindi le regole del gioco andino: concetti come *requerimiento*, tributo, *encomienda*, *reducciones* e altre

⁽²¹⁾ F. COSIO, *La propiedad colectiva del Ayllu*, in *Revista Universitaria. Órgano de la Universidad de Cuzco*, 5, 16, 1916, p. 27.

⁽²²⁾ È opportuno notare che l'evoluzione dell'*ayllu* gentilizio verso la semplice unione agraria ha avuto inizio ai tempi dell'Inca. Per approfondimenti cfr. C. VALDEZ DE LA TORRE, *Evolución de las comunidades de indígenas*, cit., p. 18 e ss.

istituzioni coloniali, avvalorati da un mare di teorie giuridiche europee, giustificarono l'appropriazione dei diversi beni servendosi della struttura incaica allo scopo di rendere produttiva l'impresa della Conquista. Vediamo ora in dettaglio l'ordine e la tipologia dei diversi elementi che abbiamo fin qui anticipato.

2. *La frattura del sistema.*

2.1. *La giustificazione dell'appropriazione.*

Nelle note introduttive abbiamo anticipato come i conquistatori spagnoli abbiano colmato il presunto vuoto giuridico del Nuovo Mondo ricorrendo alle categorie dell'antico diritto comune. A tale proposito la nostra attenzione era stata attirata dall'inserimento della nozione di « proprietà » nello scenario andino. Il presente paragrafo si propone di approfondire la formula giuridica tramite cui gli studiosi spagnoli dell'epoca conferirono titolo giuridico alla Corona per acquisire le nuove terre. Tale procedura si colloca alla base dell'introduzione *ex post* delle forme occidentali di appropriazione del territorio andino.

La tassonomia giuridica europea costituisce un elemento essenziale dell'opera di colonizzazione nel suo complesso, soprattutto al fine di fornire una legittimazione giuridica all'occupazione e all'appropriazione della terra. Gli argomenti alla base di tale operazione ebbero, pertanto, una doppia valenza: costituirono, infatti, la politica ufficiale da applicare sui territori occupati dagli indigeni e la giustificazione per il conferimento di titoli di proprietà.

Esaminiamo brevemente le fasi della costruzione giuridica in questione.

Il primo argomento addotto da Cristoforo Colombo per sostenere l'annessione alla Corona spagnola delle terre in cui era giunto, fu che le *Indie* erano terre *nullius*. Il corpo legale del diritto castigliano di allora, le *Siete Partidas* del re Alfonso X, riconosceva al papa la giurisdizione sulle terre degli *infedeli* (legge 9, tit. 1, part. 2). La norma, concepita in un primo tempo per i mussulmani, fu applicata per analogia agli indios del Nuovo Mondo. Il rischio di un'eventuale protesta del Portogallo rese però necessaria un'ulterio-

re conferma papale che arrivò con la bolla *Inter cetera* del 1493⁽²³⁾. Con essa Alessandro VI legittimava la Conquista conferendo ai monarchi spagnoli il « *dominium cum plena, libera et omnimoda potestate, autoritate e iurisdictione* ».

L'operazione ebbe dunque in origine un'impronta religiosa: in conformità al diritto divino e alle sacre scritture, la Chiesa cattolica, vicaria di Cristo, esercitava la propria giurisdizione su tutti gli infedeli e aveva il dominio dei loro territori. Il papa, massima autorità religiosa sulla terra, doveva divulgare il Vangelo tra gli infedeli avendo, a tal fine, il potere di autorizzare la « Guerra Giusta ». Le bolle papali che nel undicesimo secolo avevano legittimato la *Reconquista* spagnola nella Penisola Iberica venivano ora adottate per giustificare l'occupazione dei nuovi territori nelle Ande. Il Papa cedette la giurisdizione sul Nuovo Mondo ai monarchi spagnoli con la sola condizione di evangelizzare i loro abitanti. L'atto però, a dispetto delle teorie dei domenicani, permise ai Re Cattolici di considerarsi i sovrani e i proprietari dei domini americani non solo per le questioni spirituali ma anche per quelle temporali, estendendo il *dominium* concesso dall'autorità religiosa sia al versante politico sia a quello giuridico⁽²⁴⁾.

La teocrazia pontificia, propria dell'Europa medievale, permise dunque di concepire le imprese cristianizzatrici come progetti politici e militari tendenti a sottomettere i popoli infedeli alla sovranità dei

⁽²³⁾ In realtà, le bolle furono tre: *Inter cetera* (3-4 maggio e 28 giugno), *Eximie devotionis* (3 settembre) e *Dumdum siquidem* (23 settembre), tutte databili al 1493. Per approfondimenti cfr. N. L. WECKMAN, *Las Bulas Alejandrinas de 1493 y la teoría política del papado medieval*, Editorial Jus, México D.F., 1949, p. 254 e ss.; A. GARCÍA-GALLO, *Las Bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en Africa e Indias*, in *Anuario de Historia del Derecho Español*, 27-28, 1957-58; G. BÉDOUELLE, *La donation alexandrine et le traité de Tordesillas (1493-1494)*, in AA.VV., *1492 Le choc de deux mondes. Ethnocentrisme impérialisme juridique et culturel, choc des cultures, droits de l'homme et droits des peuples*, La Différence, Paris, 1993, p. 193 e ss. Ampi rinvii bibliografici in L. NUZZO, *Il linguaggio giuridico della conquista*, Jovene Editore, Napoli, 2004, p. 18.

⁽²⁴⁾ R. A. WILLIAMS JR., *The American Indian in Western Legal Thought. The Discourses of Conquest*, Oxford Univ. Press, New York-Oxford, 1990, p. 80.

principi cristiani, cui il Papa delegava l'opera dell'evangelizzazione (25).

Fu in questo modo che le disposizioni papali associate alle vecchie istituzioni del diritto di Castiglia delle *Siete Partidas*, riferite alla proprietà, alle ripartizioni del bottino di guerra e al diritto del re per conquista, concorsero a legittimare il diritto di proprietà sulle terre della colonia (26).

Ma se l'insieme di queste ragioni riuscì a legittimare l'occupazione e il dominio del sovrano spagnolo sulle terre libere, per giustificare l'usurpazione dei territori effettivamente posseduti dalle popolazioni autoctone fu necessario elaborare motivazioni più specifiche: le accuse di infedeltà, barbarie, cannibalismo e l'esclusione dell'indio dalla stessa categoria di « persona » furono i principali espedienti per giustificare il dominio su tali terre. Ciò nonostante, una volta scoperto l'alto livello di sviluppo raggiunto dalla civiltà Azteca e Inca, anche queste ragioni non risultarono più sufficienti e si dovette ricorrere a una formulazione ancora più raffinata (27).

(25) A. DE LA HERA, *El dominio español en las Indias*, in I. SÁNCHEZ BELLA-A. DE LA HERA-C. J. DÍAZ REMENTERÍA, *Historia del derecho indiano*, Mapfre, Madrid, 1992, p. 112.

(26) Cfr. G. RIVERA MARTÍN DE ITURBE, *La propiedad territorial en México, 1301-1810*, Siglo XXI editores, México D.F., 1983, p. 117.

(27) Per un'interessante ricostruzione dei fondamenti alla base dell'« invenzione » indigena nell'iconografia europea del Seicento cfr. J. ALVARADO PLANAS, *La polémica de los justos títulos en la iconografía americana*, in J. M. SCHOLZ-T. HERZOG (a cura di), *Observation and Communication. The Construction of Realities in the Hispanic World*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1997, p. 219 e ss. Sugli antecedenti relativi alla visione europea della barbarie nei periodi precedenti la Conquista cfr. W. R. JONES, *The Image of the Barbarian in Medieval Europe*, in A. PAGDEN (a cura di), *Facing Each Other: The World's Perception of Europe and Europe's Perception of the world. An Expanding World: The European Impact on World History 1450-1800*, Ashgate, Burlington, 2000, pp. 21-52. Una ricostruzione antropologica sull'utilizzo del modello dei « mostri non europei » per gli abitanti del nuovo mondo è reperibile in P. MASON, *Deconstructing America. Representations of the Other*, Routledge, London-New York, 1990, capitolo 4. La formazione della nozione dell'« altro » in America è stata studiata da J. H. ELLIOT, *The Discovery of America and the Discovery of Man*, in A. PAGDEN (a cura di), *Facing Each Other*, cit., pp. 159-183. Si vedano altresì le voci del capitolo III (*Droits de l'homme et droits des peuples face à l'impérialisme juridique culturel*) del volume collettivo *1492 Le choc de deux mondes*, cit. Per un approccio storico e generale sulla diffusione e sul dibattito intorno alle dottrine dell'appropriazione dei territori indigeni si rimanda al

Come anticipato nell'introduzione, gli interrogativi sulla liceità dell'appropriazione delle terre, sollevati dai dominicani Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas e dalla scuola di Salamanca campeggiata da Francisco de Vitoria, scatenarono in Europa e in America, all'inizio del sedicesimo secolo, un importante dibattito sui fondamenti giuridici della sovranità spagnola nelle terre d'oltremare, dibattito che scaturì inoltre dall'esame del peculiare sviluppo politico delle civiltà autoctone ⁽²⁸⁾. Malgrado gli sforzi ora ricordati, confluiti inizialmente nella *Junta de Burgos* (1512) ⁽²⁹⁾, a diventare la voce ufficiale della Corona furono invece i programmi, fortemente impregnati di interessi politici, di Palacios Rubios, Matías Paz, Melchor Cano, Juan Ginés de Sepúlveda e del vescovo di Michoacán Vasco de Quiroga; costoro, partendo dalla descrizione della barbarie degli indigeni e adducendo come motivazione principale la loro inadeguata comunità civile, politica, religiosa e familiare, sostenevano la necessità di

classico lavoro di S. ZAVALA, *Instituciones jurídicas en la conquista de América* [1935], Biblioteca Porrúa S.A., México D.F., 1971; B. BRAVO LIRA, *Tierras y habitantes de América y Filipinas bajo la monarquía española. Situación jurídica y realidad práctica*, in ID., *Poder y respeto a las personas en Iberoamérica. Siglos XVI a XX*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Valparaíso, 1989, pp. 17-33; A. GARCÍA GALLO, *Génesis y desarrollo del Derecho indiano*, rist. in ID., *Estudios de historia del Derecho indiano*, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, Madrid, 1972, pp. 123-145; R. A. WILLIAMS JR., *The American Indian in Western Legal Thought*, cit., p. 93 e ss.; S. J. ANAYA, *Indigenous People in International Law*, Oxford Univ. Press, Oxford, 2004, p. 16 e ss. I fondamenti filosofico-teologici della « guerra giusta » (basata sulla ferocia, inferiorità e barbarismo degli indios), tratti dalla penna del giurista e storico coloniale Juan Ginés de Sepúlveda, sono stati recentemente riproposti come valore eurocentrico universale da I. WARLLERSTEIN, *European Universalism. The Rhetoric of Power*, The New Press, New York, 2006. Si vedano, infine, le recenti riflessioni di L. BACCELLI, *Il diritto dei popoli. Universalismo e differenze culturali*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2009, cap. 3 e 4.

⁽²⁸⁾ Una raccolta delle fonti relative alla rivendicazione dei diritti degli indigeni appartenente alla Scuola di Salamanca e agli scritti degli studiosi delle università del Messico e di Lima, può essere consultata in L. PEREÑA-C. BACIERO (a cura di), *Carta Magna de los indios: fuentes constitucionales, 1534-1609*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1988.

⁽²⁹⁾ Da cui risultano le *leyes de Burgos* del 1512, che assimilarono gli indigeni alle persone miserabili del diritto comune. Cfr. *Ordenanzas reales para el buen tratamiento y regimiento de los indios*, Burgos 27 gennaio 1512, in *Anuario de Estudios Americanos*, 13, 1956.

stabilire una gerarchia sociale in cui gli indigeni fossero al servizio degli spagnoli ⁽³⁰⁾.

Tra tali testimonianze ci interessa riportare brevemente, a ragione della sua conoscenza diretta della realtà india azteca, la dottrina del vescovo francescano Vasco de Quiroga. Nella sua *Información en derecho* (1535), opera scritta in occasione della revoca della proibizione della schiavitù, sostenne che gli indigeni vivevano in modo molto vicino allo stato di natura, in tirannia tra loro, come barbari e crudeli, nell'ignoranza delle cose, del bene e della vita politica, e che i loro tiranni, in base alle formulazioni politiche occidentali, non potevano essere considerati autorità legittime ⁽³¹⁾.

Nelle Ande, nonostante la condanna ufficiale della tesi razzista a opera dello stesso papa Paolo III ⁽³²⁾, è stata certamente la dottrina di Quiroga quella che influi maggiormente sull'ingegnosa operazio-

⁽³⁰⁾ P. SERRANO GASSENT, *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*, Universidad Nacional de Educación a Distancia-Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2001, p. 152. Per un riassunto del dibattito intorno ai problemi dei *justos títulos* della Conquista cfr. A. DE LA HERA, *El dominio español en las Indias*, in I. SÁNCHEZ BELLA-A. DE LA HERA-C. J. DÍAZ REMENTERÍA, *Historia del derecho indiano*, cit., pp. 121-144.

⁽³¹⁾ Cfr. A. PAGDEN, *Spanish Imperialism and the Political Imagination*, Yale Univ. Press, New Haven-London, 1990, p. 26; e più dettagliatamente ID., *Dispossessing the barbarian: The Language of Spanish Thomism and the Debate over the Property Rights of the American Indians*, in ID. (a cura di), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1987, pp. 79-98. Sotto la voce di «barbarie politica», SERRANO GASSENT (*Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*, cit., p. 165 e ss.) fa riferimento all'opera quiroguiana sugli epiteti dispregiativi degli indigeni.

⁽³²⁾ Papa Paolo III nella bolla *Sublimis Deus* del 2 giugno 1537 dichiarava: «[...] noi quindi che, benché indegnamente, facciamo in terra le veci di Nostro Signore e che con ogni sforzo cerchiamo di condurre al suo ovile le pecore del suo gregge che ci sono state affidate e che stanno fuori del suo recinto, considerando gli stessi indiani come i veri uomini che sono, che non solo sono capaci di ricevere la fede cristiana, ma che, secondo le nostre informazioni, accorrono prontamente a essa, e desiderando intervenire con rimedi opportuni, facendo uso dell'Autorità apostolica determiniamo e dichiariamo attraverso le presenti lettere che detti Indiani, e tutte le genti di cui in futuro i cristiani verranno a conoscenza, benché vivano fuori della fede cristiana, possono usare, possedere e godere liberamente e lecitamente della loro libertà e del dominio delle loro proprietà; che non devono essere ridotti in schiavitù e che quanto sia fatto contro di ciò è nullo e senza valore; che detti Indiani e le altre genti devono essere invitati ad abbracciare la fede di Cristo attraverso la predicazione della Parola di Dio e con l'esempio di una santa vita, non essendovi nulla in contrario...». *Bulla «Sublimis*

ne ideologica condotta dall'autorità ispanica per giustificare il diritto del sovrano a succedere all'Inca nel *dominium* del suo impero.

Parallelamente, e a seguito della *Junta de Burgos*, il giurista spagnolo Juan López Palacios Rubios redasse il *Requerimiento*, una delle più tipiche istituzioni del colonialismo spagnolo. Si trattava di un testo giuridico-religioso, in castigliano, che gli spagnoli avevano l'obbligo di leggere ai nativi affinché la Conquista avesse il crisma della legalità. In sostanza, esso autorizzava e annunciava il ricorso alla violenza per sottomettere i nativi che rigettavano l'evangelizzazione da parte degli spagnoli. Con il *Requerimiento*, il conquistatore informava gli indigeni della scelta di Dio a favore di San Pietro e dei suoi apostoli come monarchi del mondo e proclamava altresì che il papa, Alessandro VI, suo successore, aveva affidato il controllo sugli indigeni al re di Castiglia. Di conseguenza, essi avevano l'obbligo di riconoscere l'autorità della Chiesa e del re rimanendo loro sudditi, liberi e cristiani. Il rifiuto o la dilazione nell'accettare la domanda comportava l'istantanea guerra — « giusta » — che avrebbe colpito gli indigeni, i quali, in qualità di ribelli, sarebbero stati condannati alla morte o alla schiavitù. La minaccia era quella di servirsi delle loro donne e dei loro figli come schiavi e di confiscare i loro beni, con un avvertimento finale che poteva risultare tremendo: « os haré todos los males y daños que pudiere ». Il testo fu ampiamente utilizzato, durante la fase di maggior espansione del dominio iberico (1512-1573), come strumento di legittimazione giuridica, senza alcuna preoccupazione circa la comprensione del suo contenuto da parte delle popolazioni indigene. La ricerca storica ha messo in luce come il testo in questione sia stato modellato su fonti, note agli spagnoli, inerenti la *jihad* islamica ⁽³³⁾.

Deus », in J. METZLER (a cura di), *America Pontificia. Primi saeculi evangelizationis, 1493-1592*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1991, vol. I, pp. 364-366.

⁽³³⁾ Per un approfondimento cfr. A. GARCIA-GALLO, *El derecho común ante el Nuevo Mundo*, rist. in ID., *Estudios de historia del Derecho indiano*, cit., pp. 147-166; A. LEMISTRE, *Les Origines du « Requerimiento »*, in *Mélanges de La Casa de Velázquez*, VI, 1970, pp. 161-210; S. GILETTI BENSO, *La conquista di un testo: il Requerimiento*, Bulzoni, Roma, 1989; P. SEED, *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1995; L. NUZZO, *Il linguaggio giuridico della conquista*, cit., capitolo primo. Il testo completo del documento, tradotto in italiano, è reperibile in A. ALBÒNICO-G. BELLINI (a cura di), *Gli spagnoli 1493-1609*, in P.

Nell'esperienza andina, il *Requerimiento* fu la causa della cosiddetta *Tragedia del fin de Atawallpa*. La morte dell'ultimo imperatore incaico, e il conseguente inizio del dominio spagnolo sul suo impero, si legittimò nella comunicazione — impossibile — del messaggio del *Requerimiento* che Diego de Almagro fece vedere ad Atawallpa in un foglio che *non parlava* e che egli scambiò per una foglia secca di mais (*chala*). La non-conoscenza, l'incapacità di leggere il messaggio nonché di comprendere la fede cattolica comunicata dal conquistatore diventava colpa, blasfemia e comportava il castigo: il re pagava, con la vita, il fatto di appartenere a un mondo diverso da quello dell'invasore ⁽³⁴⁾.

In base al fardello ideologico che abbiamo appena commentato, l'*Oidor de la Audiencia de Charcas* Juan de Matienzo, nel suo *Gobierno del Perú* (1567), espose la dottrina in seguito ufficializzata dal viceré Francisco de Toledo e dallo stesso re di Spagna. Secondo Matienzo, gli spagnoli si sarebbero dovuti spartire le terre dedicate al sole (culto) e all'Inca (Stato) in quanto il re di Spagna aveva ereditato il ruolo dei sovrani Inca in questi regni e ne era diventato il signore legittimo. La giustificazione per la perdita del regno e delle terre da parte dei re Inca si trovava nuovamente nella loro supposta *tirannia* ⁽³⁵⁾. In effetti, nella formulazione matienzana, la *tirannia degli Inca* si fondava innanzitutto sul fatto di aver preso con la forza le terre ai loro sudditi, a cui « non lasciavano possedere cosa alcuna » ⁽³⁶⁾. Ecco allora, nelle parole dell'*Oidor*, la ragione principale per giustificare il governo del Perù:

COLLO-P. L. CROVETTO (a cura di), *Nuovo Mondo. Documenti della storia de la scoperta e dei primi insediamenti europei in America 1492-1640*, Einaudi, Torino, 1992, pp. 803-805.

⁽³⁴⁾ Cfr. S. GILETTI BENSO, *La conquista di un testo: il Requerimiento*, cit., p. 102 e ss.

⁽³⁵⁾ « [...] parece que los Ingas fueron tiranos, y no reyes naturales, pues aquél se dice tirano que, por fuerza o por engaño, a traición toma y ocupa el reino ageno, como estos Ingas lo hicieron, y aunque hobera duda si eran reyes naturales, o no, se presume tiranos por las señales que luego diré, y aun, por algunas de ellas, sabiéndose que lo eran, se podrán justamente tener por tiranos ». J. DE MATIENZO, *Gobierno del Perú* (1567), a cura di H. Lohmann Villena, Travaux de L'Institut Français de Études Andines, t. XI, Paris-Lima, 1967, I parte, cap. I, p. 7.

⁽³⁶⁾ « La primera señal – que es tener respecto de todas las cosas más a su provecho que al bien público y de sus súbditos y vassallo – se verifica en los Ingas, pues es cierto

« Trataré de una causa que, junta con las demás (y aun por sí), bastaría para fundar que este reino del Perú fue justamente ganado y tiene a él Su Majestad muy justo título, que es la tiranía de los Ingas [...] al tener opresos los reyes naturales de los indios que son los caciques de cada repartimiento o provincia, y haberles tomado por fuerza sus tierras sin les dexae poseer cosa propia a ellos ni a sus indios, ni aun poder comer sino con lo que el Inga les mandaba [...] » (37).

L'equazione fu la chiave per legittimare il diritto delle autorità spagnole sulle terre dello Stato e del culto, perché:

« Su majetad sucedió en lugar a los Ingas de estos Reinos, y es señor legítimo de ellos [...], y los Ingas, demás que no eran señores no reyes lexítimos, por su tiranía perdieron el señorío que tenían al Reino y a las tierras e vines que ellos poseían, y lo adquirieron el señor y rey lexítimo, como subrogado y puesto en el lugar de los Ingas, aunque con mexor título » (38).

La tirannia del sovrano, basata sulla negazione del diritto di *proprietà* dei suoi sudditi, bastava ora a legittimare il dominio del conquistatore. Tale giustificazione comportò però, come rileva acutamente Assadourian, un'impostazione del tutto errata, giacché si trattava di un tipo di *sapere* subordinato alla costruzione delle *verità* volute dal potere politico (39). E, per l'appunto, l'edificazione ideologica ora ricordata servì a confiscare le terre più produttive agli *ayllus* con l'immediato effetto della diminuzione dei tributi e dell'aumento del lavoro; in questo modo gli indigeni, già privati delle terre destinate alla produzione dell'Inca e del Culto (quelle sicuramente di qualità migliore), avrebbero dovuto pagare le tasse al nuovo Stato con i soli prodotti delle loro terre (40).

queno dexaban poseer cosa alguna a sus indios, antes cualquier oro y plata que sacaban, era para el Inga, y de ellos de nenguna cosa dello se aprovechaban, ni los dexaban aprovechar ». *Ibid.*, p. 7.

(37) *Ibid.*, parte I, cap. II, p. 11.

(38) *Ibid.*, parte I, cap. XV, pp. 57-58.

(39) C. S. ASSADOURIAN, *Transiciones hacia el sistema colonial andino*, cit., p. 95.

(40) Nel suo sincero sforzo per comprendere la realtà andina, Polo de Ondegardo (la cui dottrina confluì negli scritti *Los errores y supersticiones de los indios sacados del tratado y avegiruación que hizo el licenciado Polo del 1559, Informe del licenciado Juan Polo de Ondegardo al licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las*

Il moto dottrinario fin qua riassunto venne, infine, riconosciuto dal re Filippo II nella *Real Cédula sobre restitución de las tierras que se poseen sin justos y verdaderos títulos* (detta di *Composición de tierras*) del 1° novembre 1591:

« [...] por haber Yo sucedido interamente en el señorío que tuvieron en las Indias los señores que fueron de ellas, es de mi patrimonio y corona real el señorío de los baldíos, suelo y tierra de ellas que no estuviere concedido por los señores reyes mis predecesores o por mi »⁽⁴¹⁾.

La disposizione conferma il dominio eminente della Corona sulle terre delle *Indie* e, di conseguenza, l'effettiva facoltà di ripartire sia le terre *baldías*, quei domini cioè appartenuti all'Inca e al culto, sia le terre non ancora assegnate, oltre a quelle che gli indigeni non lavoravano né potevano coltivare. Si trattò, come si è sottolineato, di una disposizione che andò a nazionalizzare la quasi totalità del suolo americano⁽⁴²⁾. Qualche decennio dopo, l'adozione di questa prospettiva avrebbe permesso al noto trattatista del diritto indiano Juan de Solórzano y Pereyra di interpretare esten-

encomiendas en el Perú del 1561, e soprattutto nella *Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios en sus fueros* del 1571), finì per sostenere parte della dottrina di Matienzo nel momento in cui adottò la nozione del dominio eminente dell'Inca su tutte le terre a partire dalla descrizione del sistema di ripartizione annuale delle terre durante il suo impero. Cfr. J. POLO DE ONDEGARDO, *Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios en sus fueros*, in *Colecciones de libros y documentos referentes a la historia del Perú. Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas*, vol. III, Imprenta y Librería Sanmartí, Lima, 1916, p. 45 e ss.

⁽⁴¹⁾ Il testo di questa e delle principali ordinanze territoriali erogate durante l'epoca coloniale in America può essere consultato in F. DE SOLANO, *Cedulario de tierras. Compilación de la legislación agraria colonial (1497-1820)*, Unam, México D.F., 1984, documento 182. Il testo trascritto trova la sua fonte in un'altra disposizione del 20 novembre 1578 successivamente confluita nella *Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias*, legge 14, tit. XII, lib. IV. La dottrina della *Real Cédula* del 1591 riconosce una serie di principi radicati nell'ordinamento giuridico di Castiglia fondati sul diritto comune e sulle leggi delle *Siete Partidas*. Per dettagli cfr. C. J. DÍAZ REMENTERÍA, *El patrimonio comunal indígena: del sistema incaico de propiedad al de Derecho castellano*, in A. LEVAGGI (a cura di), *El aborígen y el derecho en el pasado y el presente*, Umsa, Buenos Aires, 1990, p. 106.

⁽⁴²⁾ J. M. MARILUZ URQUIJO, *El régimen de la tierra en el derecho indiano*, Editorial Perrot, Buenos Aires, 1978, p. 22.

sivamente il dominio eminente della Corona, includendo persino i territori effettivamente popolati dagli indigeni, a ragione dello stato di barbarie in cui si trovavano:

« Los lugares desiertos e incultos quedan en la libertad natural y son del primero que los ocupa en premio de su industria: lo enseña Balduino y otros, que más que tratan la materia de las tierras, que llaman cervidas, deserta y realengas [...] pero aun en las que hallamos ya ocupadas y pobladas por los indios, se pudo entablar justa y legítimamente el dominio supremo de los nuevos reyes: por ser ellos tan bárbaros e incultos y agreste que apenas merecían el nombre de hombres » (43).

Il progetto coloniale poteva dirsi così completo: per le terre libere o abbandonate, come avremo modo di analizzare più avanti, i beni di proprietà della Corona vennero inclusi nella categoria di *realengos* (o beni dello Stato), mentre per le terre dell' Inca e del culto, e perfino per quelle occupate dagli indios *barbaros*, operava la legittima surrogazione dei re di Spagna nel dominio eminente delle terre perse dai sovrani Inca a causa della loro *tirannia*. Di conseguenza, tramite il ricorso al diritto medievale, gli interessi reali consentirono di garantire anche quelli indigeni: al reggente competeva il dominio diretto e agli indios il dominio utile come riconoscimento del possesso immemoriale delle loro terre e come continuazione del mero diritto di usufrutto (o possesso precario) di cui avevano goduto durante l'epoca Inca (44).

(43) J. DE SOLÓRZANO Y PEREYRA, *Política indiana*, Oficina de Diego Diaz de la Carrera, Madrid, 1647, lib. I, cap. IX: *De los títulos, i razones, que pueden justificar los descubrimientos, ocupación, i conquista de las tierras de los bárbaros infieles*. Nello stesso anno un altro celebre giurista, Gaspar de Escalona Agüero, affermava che il re di Spagna, dopo essere subentrato all'Inca nel governo del territorio, era « señor absoluto, y dueño de él, como ellos lo fueron, en cuanto a la propiedad y directo dominio, sin que sus habitantes y naturales tuviesen entonces más que tan solamente una precaria y temporal posesión de las tierras que por los dichos monarcas se les repartían, para que las labrasen y sembrasen [...] ». G. DE ESCALONA Y AGÜERO, *Gazolifacio real del Perú* [Madrid, 1647], Editorial del Estado, La Paz, 1941, libro II, parte II, cap. XX, pp. 239-240.

(44) Per comprendere l'uso delle categorie giuridiche occidentali rispetto alle terre dell'Impero Inca, risulta di particolare interesse il rapporto del *visitador general* del Perù, Francisco Saavedra Ulloa, che nel 1574 (narrando la situazione della valle di Cochabamba) elencò quattro categorie di proprietà e di possesso delle terre del sistema Inca: 1) quelle in proprietà e possesso dell'Inca; 2) quelle da lui distribuite, in uso e usufrutto,

2.2. *L'encomienda e i tributi.*

Una volta giustificato il possesso della Corona sulle nuove terre fu necessario organizzarle amministrativamente e territorialmente in modo da renderle produttive. La prima istituzione imposta dagli spagnoli a tale scopo fu l'*encomienda* ⁽⁴⁵⁾.

Avallata dalla regina Isabella attraverso la *Real Cédula* del 1503, l'*encomienda* divenne il primo strumento giuridico tipicamente spagnolo, volto a mobilitare la forza lavoro dei popoli autoctoni. Tramite essa l'*encomendero*, cioè il beneficiario, riceveva per grazia reale la più completa autorità a servirsi degli indios. Essi dovevano pagare, con il proprio lavoro e con il proprio raccolto, il tributo alla Corona nella persona dell'*encomendero*. In cambio gli indios dovevano essere convertiti alla fede cattolica, considerati i numerosi benefici portati dalla civilizzazione europea.

Nelle Ande le prime *encomiendas* o *repartimientos* (cioè l'unità *encomendada* composta dal gruppo politico e territoriale sotto il controllo dei signori) ⁽⁴⁶⁾ furono attribuite nel 1533 da Francisco

ai suoi vassalli affinché le coltivassero; 3) quelle assegnate in perpetuità alle comunità; 4) quelle conservate dai loro possessori prima della conquista incaica. Secondo il *visitador*, nei primi due casi si trattava indubbiamente del diritto di proprietà del re, mentre negli ultimi due la proprietà apparteneva a coloro che possedevano la terra. Nel caso specifico delle terre ripartite alle comunità, la proprietà si giustificava con l'usucapione di quaranta anni. Cfr. C. J. DIAZ REMENTERÍA, *El patrimonio comunal indígena: del sistema incaico de propiedad al de Derecho castellano*, in A. LEVAGGI (a cura di), *El aborigen y el Derecho en el pasado y el presente*, cit., 1990, p. 110 e ss.

⁽⁴⁵⁾ Cfr. S. ZAVALA, *La encomienda indiana*, Biblioteca Porrúa 53, México D.F., 1973; J. DE LA PUENTE BRUNKE, *Encomiendas y encomenderos en el Perú. Estudio social y política de una institución colonial*, Diputación Provincial de Sevilla, Sevilla, 1992.

⁽⁴⁶⁾ Il termine *repartimiento*, utilizzato spesso come sinonimo di *encomienda* nei documenti del sedicesimo e del diciassettesimo secolo, trova la sua origine nella voce spagnola *reparto*, atto tramite cui la Corona *repartía* i terreni abbandonati o non sfruttati in quanto proprietaria sovrana di tutte le terre della Penisola Iberica. L'istituzione del *repartimiento* fu decisiva nel lavoro cristiano di recupero del territorio iberico durante la *Reconquista*. In epoca coloniale gli studiosi facevano probabilmente confusione tra i due termini. Lo storico del diritto indiano Ots Capdequí, in base all'opera del trattatista spagnolo Antonio de León Pinelo (*Tratado de las Confirmaciones Reales*, parte I, cap. I), afferma che, a rigore, *repartimiento* ha un significato più ampio della voce *encomienda* in quanto lo si usa non solo per indicare l'atto di *repartir* indios, *encomendándolos* ai privati, ma anche per nominare i *repartos* d'indios scelti per il lavoro delle miniere, la coltiva-

Pizarro agli uomini che un anno prima avevano preso parte alla cattura del re Inca Atawallpa a Cajamarca. Tempo dopo, Pizarro ne trasmise il beneficio a due suoi fratelli. Nel 1539 diede in *encomienda* a Hernando una parte degli indios *charka* e qualche *chicha* come premio per il valore dimostrato nell'invasione di Charcas e per la scoperta delle miniere di Porco. Nel 1540 conferì a Gonzalo gli indigeni dell'intera provincia dei *Qaraqara* per il suo coraggio durante il cerchio di Cuzco e la conquista di Charcas (47). In una ventina di anni, sotto il governo di Pizarro (1532-1541), praticamente tutti i gruppi etnici del Tawantinsuyu furono attribuite in *encomiendas*.

Durante i primi anni della Conquista l'*encomienda* fu innanzitutto uno strumento per conferire giurisdizione sulle persone e secondariamente sulla terra (48). Il sistema era debitore del feudalesimo: l'accesso alla terra era legato al controllo sulle persone e la ricchezza non dipendeva quindi da quanta terra si possedeva, ma dal numero di persone disposte a renderla produttiva sotto il controllo dell'*encomendero* (49).

L'istituzione dell'*encomienda* soddisfaceva principalmente due funzioni: da un punto di vista politico-economico, venivano istituzionalizzate le modalità della Conquista spagnola; gli *encomenderos* si assicuravano così il controllo della forza lavoro necessaria ad appropriarsi delle principali risorse economiche. Da un punto di vista territoriale, invece, la divisione delle terre secondo la giurisdizione

zione delle terre, la costruzione di opere pubbliche, ecc. Cfr. J. M. OTS CAPDEQUÍ, *Estudios de historia del derecho español en las indias*, Editorial Minerva S. A., Bogota, 1940, pp. 102-103.

(47) Per dettagli cfr. T. PLATT-T. BOYUSSE CASSAGNE-O. HARRIS, *Qaraqara-Charka, Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Charcas*, cit., p. 243 e ss. Uno sguardo più generico sulle *encomiendas* nelle diverse giurisdizioni del Perù è reperibile in J. DE LA PUENTE BRUKE, *Encomiendas y encomenderos en el Perú*, cit., p. 333 e ss. Cfr. anche K. A. DAVIES, *Landowners in Colonial Peru*, Univ. of Texas Press, Austin, 1984, p. 12 e ss.

(48) Cfr. C. S. ASSADOURIAN, *Transiciones hacia el sistema colonial andino*, cit. p. 134; S. E. RAMÍREZ, *Provincial Patriarchs. Land Tenure and the Economics of Power in Colonial Peru*, Univ. of New Mexico Press, Albuquerque, 1986, trad. spagn. di Nellie Manso de Zúñiga, *Patriarcas Provinciales. La tenencia de la tierra y la economía del poder en el Perú colonial*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, p. 34.

(49) K. SPALDING, *Huarochiri. An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*, Stanford Univ. Press, Stanford, Ca., 1984, pp. 125-126.

zione conferita dalla Corona agli *encomenderos* permise di instaurare il ricercato ordine fondiario nel nuovo impero.

Come unità organizzative territoriali, le prime *encomiendas* o *repartimientos* raggrupparono gli indios in unità che corrispondevano, più o meno, ai modelli precolombiani. A tale proposito Platt, Boyusse-Cassagne e Harris affermano che, per la zona dell'antica federazione di Charcas in Bolivia, ogni *repartimiento* fu diviso in due o tre *parcialidades* governate dal rispettivo *mallku* (capo supremo) e ogni *parcialidad*, a sua volta, fu divisa in *ayllus* minori governati dai *jilaqatas* ⁽⁵⁰⁾. Poco tempo dopo però, gli europei cominciarono a frammentare, indebolire e riordinare i regni (*señoríos*) locali sudandini, separando le confederazioni, incorporando le *parcialidades* e tagliando trasversalmente gli arcipelaghi ⁽⁵¹⁾. La cronaca di Juan Polo de Ondegardo — noto giurista coloniale e attento osservatore degli aspetti più profondi delle culture andine — è particolarmente acuta. Secondo l'autore le *encomiendas* conferite agli europei nelle Ande durante i primi decenni del regime coloniale non presero in alcuna considerazione il rapporto di complementarità tra la terra e i suoi abitanti. L'uso simultaneo di più arcipelaghi (o il controllo dei diversi livelli ecologici) fu quindi ignorato; in questo modo, i gruppi etnici che occupavano territori dispersi furono disgregati nelle varie *encomiendas* attribuite dai viceré ⁽⁵²⁾.

Oltre a tali considerazioni occorre aggiungere che l'istituto ebbe successo grazie alla sua similitudine con la dinamica della ridistribuzione esistente tra l'Inca e i suoi sudditi durante l'epoca precoloniale. Così, le stesse strutture organizzative e le reti sociali prespaniche furono utilizzate dagli spagnoli per ottenere più risorse. Un

⁽⁵⁰⁾ T. PLATT-T. BOYUSSE CASSAGNE-O. HARRIS, *Qaraqara-Charka, Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Charcas*, cit., p. 240.

⁽⁵¹⁾ Cfr. B. LARSON, *Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia, Cochabamba, 1550-1900*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1988, trad. spagn., *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia, Cochabamba, 1550-1900*, Ceres/Hisbol, 1992, pp. 55-56.

⁽⁵²⁾ Cfr. J. V. MURRA, *¿Existieron el tributo y los mercados en los Andes antes de la invasión europea?*, cit., p. 241.

chiaro esempio fu il ruolo del *kuraka* o *cacique* ⁽⁵³⁾, autorità locale indigena che, in cambio dell'intermediazione tra gli indigeni e l'*encomendero*, godeva di speciali privilegi e di una posizione sociale nella società spagnola. Il *kuraka*, legato all'*encomendero* da uno stretto rapporto, riferiva al suo popolo il tipo di beni e di prodotti sollecitati dall'*encomendero* che, in questo modo, entravano agevolmente nell'economia europea con una forza lavoro a buon mercato. Nonostante tutto, in non poche regioni, gli spagnoli collocarono dei *caciques* estranei al gruppo etnico preispanico, con la conseguente perdita di riconoscimento della loro autorità ⁽⁵⁴⁾. La suddetta misura fu alla base della rivalità tra i capi tradizionali dell'altopiano e i *caciques* della valle per quanto concerneva la proprietà delle terre dei coloni o *mitmaq* ⁽⁵⁵⁾.

Per capire meglio questa dinamica è opportuno sottolineare il potere dei *kurakas* o *caciques* sull'ordinamento territoriale. Nell'epoca precolombiana il *kuraka* o *mallku* interveniva nelle controversie sulle terre, assegnava nuove *charcas* (fattorie) e si faceva portavoce dei reclami dei gruppi etnici che rappresentava ⁽⁵⁶⁾. Il suo ruolo di intermediario tra il gruppo etnico e l'autorità Inca (durante i tempi del Tawantinsuyu si perpetuò in epoca coloniale nel rapporto tra gli *ayllus* (sotto forma di *repartimientos*) e l'autorità spagnola, la quale, conferendo ai *kurakas* lo stesso titolo nobiliare europeo (*hidalgúia*), si assicurava lo sfruttamento e l'assoggettamento della classe indigena ⁽⁵⁷⁾. La competenza dei *kurakas* come autorità all'interno dell'*ayllu* sarà fondamentale per l'aumento della produzione, per la crea-

⁽⁵³⁾ In *quechua* o *mallku* in *aymara*, esso rappresenta l'autorità politica e amministrativa tradizionale andina. Fu nominato dagli spagnoli con il nome *taïno* di *cacique* o *regidor de indios*.

⁽⁵⁴⁾ C. S. ASSADOURIAN, *Dominio colonial y señores étnicos en el espacio andino*, in HILSA. *Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social*, 1, 1, 1983, p. 10, rist. in Id., *Transiciones al sistema colonial andino*, cit., p. 157.

⁽⁵⁵⁾ Evento rilevato per la regione di Cochabamba in Bolivia da B. LARSON in *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia*, cit., p. 60 e ss.

⁽⁵⁶⁾ Com'è stato rilevato, in base ai dati raccolti da Iñigo Ortiz de Zuñiga nel 1562, da J. V. MURRA, *Las autoridades étnicas tradicionales en el Alto Huallaga*, in Id., *El Mundo Andino, población, medio ambiente y economía*, Iep, Lima, 2002, p. 210. Cfr. anche *supra* 118-119.

⁽⁵⁷⁾ Cfr. K. SPALDING, *Kurakas and Commerce. A Chapter in the Evolution of Andean Society*, in *Hispanic American Historical Review*, 53, 1973, pp. 584-585.

zione del mercato di terre e per tramandare la memoria delle terre comunitarie (cioè i suoi limiti, titolari, ecc). Il lavoro nelle miniere, la lavorazione del cotone crudo per produrre vestiti agli spagnoli e la coltivazione di coca furono tra i più noti esempi dell'uso della gerarchia originaria andina per lo sfruttamento indigeno. Come riporta Spalding, la maggior parte dei contratti tra i *kurakas* e gli spagnoli, secondo i registri del sedicesimo secolo, consisteva infatti nello scambio del lavoro indigeno per soldi (58).

In questo modo, tramite il ricorso alle strutture delle autorità tradizionali andine, gli spagnoli furono in grado di ottenere quei beni che gettarono le basi del sistema di mercato nella colonia. I beni prodotti con il servizio prestato provenivano generalmente dalle terre che durante i tempi dell'Inca erano appartenute allo Stato e al culto e che ora, per diritto di « giusta » conquista, erano passate ai conquistatori come successori dei re Inca.

Oltre alla partecipazione attiva nella formazione di un nuovo mercato dei prodotti, gli uomini andini sottomessi all'*encomendero* costruirono i suoi palazzi, coltivarono la sua terra, badarono al suo bestiame e servirono nella sua casa. I nuovi capi richiedevano agli *encomendados* il pagamento del tributo sotto forma di lavoro, e — diversamente da quanto accadeva ai tempi degli Incas — in natura o in denaro (59).

Nella dinamica fin qui delineata, la forma di tributo (in lavoro) che meglio chiarisce come il sistema ideato dai conquistatori abbia sfruttato la rete di produzione andina a unico beneficio dell'economia di mercato europea è senza dubbio lo sfruttamento delle miniere d'oro e d'argento nei primi decenni della Conquista. I *kurakas* delle terre alte del sud vi avevano inviato i *mitayos* (indios minatori); costoro, lavorando secondo l'antico sistema incaico di turni (*mita*) sotto la direzione dell'autorità del *kuraka* o *cacique*, utilizzavano le tradizionali tecniche per l'estrazione del metallo. Il metallo passava poi dal *kuraka* all'*encomendero* come forma di pagamento della tassa

(58) *Ibid.*, pp. 586-587.

(59) Maggiori approfondimenti sui cambiamenti del tributo sotto il sistema coloniale sono reperibili in N. WACHTEL, *La vision des vaincus*, cit.; S. STERN, *Peru's Indian People and the Challenge of the Spanish Conquest: Huamanga to 1640*, Univ. of Wisconsin Press, Madison, 1982, capitoli 2 e 3.

stabilita per la sua comunità. Questo è un chiaro adattamento del sistema andino di *mitmaq*, il quale, insieme al commercio degli articoli di consumo nella città di Potosí, diede avvio al capitalismo commerciale anticipando qualsiasi riforma sull'assetto fondiario (60).

Il disastro demografico causato dalle prime epidemie (1525, 1546), l'utilizzo smisurato della mano d'opera indigena e gli eccessi della tassazione comportarono, nel 1549, un cambiamento nella politica tributaria (61). Si trattò della *tasa*, opera del presidente dell'*Audiencia del Alto Perú* Pedro de La Gasca (1547-1550) (62). De La Gasca effettuò la sua prima visita generale in Perù per riorganizzare la *tasa* che gli indigeni — tramite i rispettivi *kurakas* o *caciques* — avrebbero dovuto pagare agli *encomenderos*. Dopo la visita, si instaurò un sistema tributario di pagamento consistente in prodotti specifici e servizi personali e venne decretata per ogni gruppo una somma fissa. Grazie a tale misura, si incentivarono gli scambi tra le comunità e, di conseguenza, il loro ingresso nel sistema di mercato, in modo tale da ottenere i prodotti richiesti. Peraltro, i nativi rimanevano al servizio personale dell'*encomendero* secondo il sistema andino di lavoro per turni (*mita*) (63).

Si può affermare che il tributo si presentò, durante quel periodo, con un carattere doppiamente ibrido rappresentato da una parte dal sistema duale di imposta in *tasa* (in natura, di origine pre-toledana) e in *mita* (tributo in lavoro dell'Impero Inca), e dall'altra dall'uso politico dei *caciques* nel nuovo contesto mercantile come nesso tra la

(60) Si denominavano inoltre *mita* tutti quei lavori manuali che gli indigeni dovevano prestare agli spagnoli. Per dettagli cfr. J. H. ROWE, *The Incas Under Spanish Colonial Institutions*, in *Hispanic American Historical Review*, 2, 37, 1957, p. 170 e ss.

(61) Per uno studio sul cambiamento demografico durante il Cinquecento cfr. M. LIVI BACCI, *Conquista. La distruzione degli indios americani*, Il Mulino, Bologna, 2005, cap. VII.

(62) Per una lettura della trascrizione e dei commenti sulla *tasa* cfr. M. ROSTWORSKI DE DIEZ CANSECO, *La tasa ordenada por el Licenciado Pedro de La Gasca*, in *Revista Histórica, Órgano de la Academia Nacional de Historia*, 34, 1983, p. 53 e ss. Le conseguenze della nuova *tasa* sono state studiate da C. S. ASSADOURIAN, *Transiciones hacia el sistema colonial andino*, cit., cap. V.

(63) Cfr. T. PLATT-T. BOYUSSE CASSAGNE-O. HARRIS, *Qaraqara-Charka, Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Charcas*, cit., p. 325; S. E. RAMÍREZ, *La tenencia de la tierra y la economía del poder en el Perú colonial*, cit., pp. 54-56.

comunità e i suoi prodotti, tra lo Stato e il nascente mercato coloniale ⁽⁶⁴⁾.

Metalli, foglie di coca, mais, vestiti, patate, peperoncino, bestiame e altri prodotti per il commercio furono sottoposti all'*encomienda*. Senza alterare bruscamente il sistema di produzione andino, né trasferire la « proprietà » dei *repartimientos*, gli *encomenderos* furono in grado di appropriarsi dei beni prodotti dagli indigeni a titolo di tributo trasformandoli in profitto grazie all'aiuto dei mercanti. Gli stessi prodotti tipici della società andina entravano ora nei centri urbani (Potosí, Lima) andando incontro agli interessi economici del mercato europeo.

L'*encomienda* rappresentò dunque la prima spinta alla diffusione della nozione di mercato nelle Ande, ma, ciò nonostante, il *repartimiento* — o meglio la forma territoriale su esso istituita — costituì anche il nucleo che permise la sopravvivenza dell'identità indigena durante i primi periodi coloniali ⁽⁶⁵⁾. Questo spiega perché all'inizio della Conquista l'*ayllu* mantenne la propria fisionomia e autonomia.

2.3. La politica delle "reducciones".

Nel 1569 Filippo II inviò in Perù il viceré Francisco de Toledo. Dopo aver posto fine alla resistenza Inca iniziata nel 1532 uccidendo il loro ultimo sovrano (Túpac Amaru I), il nuovo viceré si trovò ad affrontare tre grandi questioni per concretizzare le *instrucciones* reali decretate dalla *Junta Magna* di Siviglia nel febbraio del 1568 ⁽⁶⁶⁾: mantenere una tassazione che permettesse di sfruttare le risorse della società Inca ma che non minasse la sua stessa sopravvivenza; portare forza lavoro nelle miniere; e diffondere la religione cattolica tramite

⁽⁶⁴⁾ In base alle riflessioni di T. PLATT, *Acerca del sistema tributario pre-toledano en el Alto Perú*, in *Avances*, 1, 1978, p. 43.

⁽⁶⁵⁾ L'analisi delle molteplici forme di partecipazione della popolazione indigena al mercato in seguito alla presenza europea nelle Ande costituisce lo scopo centrale dell'esauriente opera collettiva B. LARSON-O. HARRIS (a cura di), *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes. At the Crossroads of History and Anthropology*, Duke Univ. Press, Durham-London, 1995.

⁽⁶⁶⁾ Cfr. L. HANKE (a cura di), *Instrucción al Virrey Francisco Toledo, 1568*, in *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria, Perú*, I, t. CCLXXX, B.A.E., Madrid, 1978.

il sistema parrocchiale. Di conseguenza, la sfida di Toledo durante i dodici anni della sua amministrazione (1569-1581) non fu semplicemente quella di risolvere i diversi conflitti, bensì di salvare il regno andino dal caos sociale e dalla decadenza. La crisi, come sottolinea Larson, condusse all'imposizione della « politica economica del colonialismo »⁽⁶⁷⁾, ma soprattutto contribuì all'organizzazione del sistema coloniale d'assolutismo europeo, chiudendo la tappa di Conquista in Perù⁽⁶⁸⁾. Vediamo dunque di cosa si trattò.

Per conoscere la realtà della zona, censire la popolazione e determinare il tributo d'imposta il viceré viaggiò per cinque anni (1570-1575), visitando le quattordici provincie del Perù in compagnia di giuristi e religiosi tra cui Juan de Matienzo, Juan Polo de Ondegardo e José de Acosta⁽⁶⁹⁾. I dati demografici ottenuti in ogni *ayllu* e *parcialidad* dai *visitadores* costituirono la base della nuova politica di distribuzione della popolazione indigena proposta dal giurista Juan de Matienzo e ordinata dal viceré Toledo nel 1575⁽⁷⁰⁾.

⁽⁶⁷⁾ Cfr. B. LARSON, *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia*, cit., pp. 76-77.

⁽⁶⁸⁾ K. SPALDING, *Huachibiri. An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*, cit., pp. 156-157; J. H. ROWE, *The Incas Under Spanish Colonial Institutions*, cit., p. 156.

⁽⁶⁹⁾ Cfr. C. A. ROMERO, *Libro de la visita general del virrey Francisco de Toledo, 1570-1575*, in *Revista Histórica*, 7, 1924, p. 115 e ss.; A. MÁLAGA MEDINA (a cura di), *Visita General del Perú por el Virrey D. Francisco de Toledo 1570-1575 Arequipa*, Imp. Edit. El Sol, Arequipa, 1974; M. MERLUZZI, *Politica e governo nel Nuovo Mondo. Francisco de Toledo viceré del Perù (1569-1581)*, prefazione di Francesca Cantu, Carocci, Roma, 2003. Dettagli sulla visita effettuata nel territorio dell'attuale Bolivia sono reperibili in E. ARZE QUIROGA, *Historia de Bolivia. Fases del proceso hispano-americano: orígenes de la sociedad boliviana en el siglo XVI*, Editorial Amigos del Libro, La Paz, 1969, p. 319 e ss. Per quanto concerne l'approccio etnografico, cfr. T. A. ABERCROMBIE, *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History Among an Andean People*, Univ. of Wisconsin Press, Madison-London, p. 237 e ss.; J. A. GUEVARA GIL-F. SALOMON, *A Personal Visit. Colonial Political Ritual and the Making of Indians in the Andes*, in *Colonial Latin American Review*, 3 (1-2), 1994, pp. 3-36. Ampli riferimenti bibliografici sono presenti in due studi classici: A. MÁLAGA MEDINA, *Las reducciones en el Perú (1532-1600)*, in *Historia y Cultura*, 8, 1974, pp. 141-172; F. DE SOLANO, *Política de concentración de la población indígena: objetivos, procesos, problemas, resultados*, in *Revista de Indias*, 35, 1976, pp. 7-29.

⁽⁷⁰⁾ Nella zona nord del Perù il processo sembra però essere stato avviato già qualche anno prima. Cfr. S. E. RAMÍREZ, *The World Upside Down. Cross-Cultural Contact and Conflict in Sixteenth-Century Peru*, Stanford Univ. Press, Stanford, Ca., 1996.

La disposizione andava a implementare il programma di *reducción* o *pueblos de indios* (villaggi o borgate indiani) imposto dal re Carlo V nelle *cédulas* del 1549 e del 1551 (71). *Reducción* nell'area andina, *congregación* in Nuova España, o *resguardo* nello spazio neogranadino, l'ordine spagnolo consisteva nell'instaurare una formula di assestamento rurale che raggruppava le diverse comunità indigene secondo il modello amministrativo spagnolo dei *cabildos* (72) con il fine ultimo di civilizzare l'indigeno.

Matienzo attribuì il sistema di *reducción* a una *provisión real* del 1549 che, citando l'esempio delle congregazioni della Nuova Spagna (Tlaxcala), raccomandava il raggruppamento degli indigeni in villaggi sulla base del modello delle *villas* o *ciudades* spagnole « a quadro », in cui un numero ridotto di autorità (giudici, funzionari pubblici o visitatori, preti, militari, ecc.) avrebbe potuto vigilare su un consistente numero di nativi (73).

L'urgenza di creare questi nuovi villaggi era giustificava dal fatto che molti indios vivevano dispersi tra colli e valli, riuscendo così a evitare l'indottrinamento cristiano e il pagamento del tributo e a mantenere in parte vivo il culto degli antenati e degli altri dei. Le *reducciones* costituivano pertanto un progetto civilizzatore in accordo con i valori spagnoli della vita in società, poiché, come rivelò Matienzo e più tardi lo stesso Toledo, gli indigeni « non potevano essere uomini civili, non stando insieme nei villaggi » (74). Oltre a trovare giustificazioni nel discorso dei giureconsulti dell'antica Roma, la nuova politica aveva una forte impronta aristotelica e tomista:

(71) L'idea di concentrare gli indios in zone vicine agli spagnoli per facilitare i lavori nelle campagne e nelle miniere risale però a due previe disposizioni dei Re Cattolici del 1501 e 1503. Cfr. G. RIVERA MARTÍN DE ITURBE, *La propiedad territorial en México*, cit., pp. 285-286.

(72) Municipi a carico del governo e dell'amministrazione delle città.

(73) J. DE MATIENZO, *Gobierno del Perú*, cit., I cap. XIV., pp. 50-51.

(74) Cfr. T. PLATT-T. BOYUSSE CASSAGNE-O. HARRIS, *Qaraqara-Charka, Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Charcas*, cit., p. 516; E. M. ZORDO, *Las reducciones en Potosí y su caracter urbano*, in *Revista Complutense de Historia de América*, 21, 1995, p. 232; N. KERMELE, *Idéologie et réforme dans le Pérou du XVI^{ème} siècle. Le projet politique de Don Francisco Toledo*, in N. KERMELE-B. LAVALLÉ (a cura di), *L'Amérique en projet. Utopies, controverses et réformes dans l'empire espagnol (XVI^e - XVIII^e siècle)*, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 182.

il raziocinio aveva portato l'uomo ad abbandonare lo stato di solitudine per prendere parte alla vita in società e, di conseguenza, l'uomo solitario non poteva appartenere al mondo di Dio ⁽⁷⁵⁾. La popolazione originaria ridotta nei villaggi avrebbe dunque dovuto vivere « civilmente » e imparare la « dottrina cristiana ».

Questi, in realtà, non erano gli unici propositi. Secondo quanto emerge dalla *Recopilación de Leyes de las Indias*, tale dottrina aveva come scopo il « profitto e il lavoro delle miniere » (legge 10, tit. III, lib. VI). Così, la penetrazione dello Stato negli *ayllus* aveva la chiara finalità di centralizzare e di razionalizzare la riscossione delle tasse. Affinché ciò fosse possibile, era necessaria una tappa preliminare di definizione, legalizzazione e razionalizzazione del possesso della terra indigena con lo scopo di renderla più produttiva ⁽⁷⁶⁾.

La politica delle *reducciones*, al di là delle giustificazioni dogmatiche segnalate, era volta soprattutto a modificare l'organizzazione fondiaria indigena per riassetare i suoi obblighi tributari. La sua finalità fu quindi essenzialmente politica ed economica.

Durante il decennio 1570-1580 la nuova politica riuscì a raggruppare 1.500.000 indios in 600 nuove *reducciones*. A Cuzco, ad esempio, Toledo ordinò che 21.000 indios provenienti da 309 villaggi si raggruppavano in 40 *reducciones* ⁽⁷⁷⁾; in cinque distretti della zona dell'Alto Perù (attuale Bolivia), 900 comunità che com-

⁽⁷⁵⁾ J. DE SOLÓRZANO Y PEREYRA, *Política indiana*, cit., lib. II, cap. XXIV (*De las Reducciones, i agregaciones de los indios a pueblos, i municipios, donde para siempre ayan de quedar diputados: i si fueron, i seràn convenientes?*), p. 203. Per quanto concerne l'influsso della dottrina aristotelica sulle teorie e sui dibattiti intorno alla categoria di persona e ai diritti fondamentali degli indigeni durante i primi tempi coloniali si rimanda al classico volume di L. HANKE, *Aristoteles and the American Indians. A Study in Race Prejudice in the Modern World*, Indiana Univ. Press, Bloomington-London, rist. 1970. Più di recente vedi: S. MACCORMACK, *On the Wings of Time: Rome, the Incas, Spain, and Peru*, Princeton Univ. Press, Princeton, 2007, p. 119 e ss.

⁽⁷⁶⁾ D. W. GADE-M. ESCOBER, *Village Settlement and the Colonial Legacy in Southern Peru*, in *Geographical Review*, 72, 4, 1982, pp. 430-449; A. MÁLAGA MEDINA, *Reducciones toledanas en Arequipa*, Publiunsa, Arequipa, 1989, p. 13; T. HERZOG, *Terres et déserts, société et sauvagerie. De la communauté en Amérique et en Castille à l'époque moderne*, in *Annales HSS*, 62, 3, 2007, p. 509.

⁽⁷⁷⁾ R. M. MORSE, *The Urban Development of Colonial Spanish America*, in L. BETHELL (a cura di) *The Cambridge History of Latin America*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1984, vol. II, p. 86.

preudevano più di 129.000 indigeni furono ridotte a 44 *reducciones* ⁽⁷⁸⁾.

Una serie di ordinanze dettate dallo stesso Toledo regolamentarono i diversi aspetti dell'organizzazione interna delle *reducciones*. Oltre a creare i cosiddetti *cabildos*, sorta di consigli municipali importati dal modello spagnolo, furono nominate le nuove autorità: gli *alcaldes* cui spettava l'amministrazione generale, tra cui la giustizia (civile, criminale, del lavoro, amministrativa), la ripartizione delle terre e la responsabilità di portare a buon fine il piano di civilizzazione degli indigeni. *Regidores*, *oficiales de cabildo* e *alguaciles mayores* e *menores* lo coadiuvavano nel controllo e nel buon funzionamento della *reducción* ⁽⁷⁹⁾. I capi tradizionali o *kurakas* o *malkus*, ora noti come *caciques*, non furono però dimenticati. Il loro ruolo nella gerarchia andina servì a mobilitare la forza lavoro e a esigere il pagamento del tributo da parte dei membri della *reducción*. Il *cacique* riceveva uno stipendio e usufruiva della manodopera gratuita degli indigeni sulle sue terre. In cambio doveva fornire agli indigeni le sementi per le coltivazioni e il vitto nei giorni di lavoro. Si occupava di riscuotere le *tasas* e di depositarle nelle *cajas de comunidad* (cioè le casse in cui si depositavano tutti i beni prodotti dalla comunità, come oro, argento, gioielli, soldi, ecc.). I fondi comunitari, oltre al pagamento delle tasse, erano destinati al finanziamento delle risorse di cui la comunità aveva bisogno e al mantenimento della Chiesa, specialmente in occasione di feste religiose. Il compito dei *caciques* non si esauriva però nelle questioni tributarie: essi, infatti, agivano spesso come mediatori nei conflitti con l'autorità spagnola, ricercavano gli indios fuggitivi, organizzavano il lavoro comunitario per le opere di uso collettivo (costruzioni di chiese,

⁽⁷⁸⁾ Cfr. H. S. KLEIN, *Bolivia: the Evolution of a Multi-Ethnic Society*, 2^a ed., Oxford Univ. Press, New York-Oxford, 1992, p. 39. Un altro autore ci informa che nella regione di Cochabamba, attuale Bolivia, 21.726 persone furono ridotte in sette grandi popoli. Cfr. R. H. JACKSON, *Regional Markets and Agrarian Transformation in Bolivia. Cochabamba, 1539-1960*, Univ. of New Mexico Press, Albuquerque, 1994, p. 25.

⁽⁷⁹⁾ Per dettagli cfr. C. VALDEZ DE LA TORRE, *Evolución de las comunidades de indígenas*, cit., pp. 61-67.

ponti, strade) e offrivano il vitto ai lavoratori, perpetuando così la struttura andina di reciprocità interna dell'*ayllu* (80).

Territorialmente lo spazio della *reducción* seguiva il modello dei villaggi spagnoli: si divideva in *fundo legal* (area centrale dove si costruivano le case individuali); *ejido* o *reserva* (ampio terreno che circondava la *reducción* e che era destinato al pascolo del bestiame, alla ricreazione e a una futura espansione urbana); terreni *propios* (terre destinate al sostentamento della comunità) e terre di *repartimiento*, *solares* o *chacras de comunidad* (unità economica destinata all'agricoltura comunitaria degli indios ridotti). Una piazza nel centro, circondata dalla scuola, dal carcere e dalla chiesa, completava il nuovo panorama urbanistico (81). La Corona dispose inoltre che ogni popolazione indigena avesse dell'acqua e dei boschi per soddisfare i propri bisogni. I terreni erano inalienabili.

Anche se nel testo della *real cédula*, che impose le *reducciones*, si legge «agli indigeni ridotti non si tolgano le terre già in loro possesso» (82), le autorità spagnole rispettarono solo parzialmente gli insediamenti precedentemente stabiliti dai *repartimientos* o dalle autorità tradizionali dei tempi precoloniali. Spesso i raggruppamenti indigeni furono frazionati, creando villaggi del tutto nuovi nelle zone più basse delle Ande (più insalubri e meno vivibili). Gli indigeni stessi dovevano costruire il nuovo villaggio imposto dal *visitador* con la minaccia di distruggere le loro antiche case e villaggi (83). Occorre

(80) Per approfondire il sistema delle autorità toledane cfr. K. SPALDING, *Huachirí. An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*, cit., p. 216 e ss.

(81) In base alle *Ordenanzas de descubrimientos, nueva población y pacificación de las Indias* del re Filippo II (1573), si rimanda a C. VALDEZ DE LA TORRE, *Evolución de las comunidades de indígenas*, cit., pp. 67-68; 75-76.

(82) *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, cit., legge 9, tit. III, lib. VI. La disposizione di Carlo V si somma a quelle del suo successore, Filippo II, il quale nel 1570 ordinò che gli indios formassero i loro villaggi conservando le terre in loro possesso, reiterando nel 1594 «que no se den tierras en perjuicio de los indios y las dadas se vuelvan a sus dueños». Cfr. *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, legge 9, tit. XII, lib. IV.

(83) È il caso del reinsediamento dei popolatori di Ñoquihue, regione di Lambayeque (nel nord del Perù) illustrato da S. E. RAMÍREZ, *La tenencia de la tierra y la economía del poder en el Perú colonial*, cit., pp. 92-94. Cfr. inoltre T. HERZOG, *Terres et déserts, société et sauvagerie. De la communauté en Amérique et en Castille à l'époque moderne*, cit., p. 510.

aggiungere però che non tutti i villaggi furono effettivamente costruiti: in molti casi l'autorità tracciò solo i confini degli insediamenti. Altri che furono effettivamente organizzati non perdurarono sia a causa della vicinanza ai centri occidentali, sia per ragioni climatiche, geografiche o perfino di salubrità.

Da una prospettiva territoriale, oltre alla perdita delle terre migliori, l'effetto immediato della politica delle *reducciones* fu, in non poche zone, la separazione tra gli arcipelaghi e i villaggi su cui gli *ayllus* esercitavano il controllo dei diversi livelli ecologici. Tentando di concentrare la popolazione in un unico luogo di residenza, la politica della *reducción* ignorò gli antichi modelli di mobilità stagionale, specialmente quando gli abitanti dell'altopiano scendevano a valle per la coltivazione o la raccolta⁽⁸⁴⁾. La distanza che separava le terre della *reducción* dagli arcipelaghi degli *ayllus* era un argomento sufficiente per concederle a uno spagnolo o per giustificare l'obbligo degli indigeni a restare nei nuovi villaggi. In questo modo, il moderno programma costringeva gli indigeni ad abbandonare gli arcipelaghi su cui avevano controllo, riducendo uno stesso popolo a diversi *ayllus* e lasciando le terre libere per l'ingrandimento delle tenute spagnole⁽⁸⁵⁾.

Ciò nonostante, in alcuni popoli il mantenimento delle identità etniche precolombiane si manifestò nell'usanza di assegnare *calles* (strade) specifiche per ogni *ayllu* all'interno dei nuovi villaggi⁽⁸⁶⁾. A tale proposito, come sottolinea Stavig, le *reducciones*, anche se in

⁽⁸⁴⁾ Cfr. T. PLATT-T. BOYUSSE CASSAGNE-O. HARRIS, *Qaraqara-Charka, Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Charcas*, cit., p. 522; J. V. MURRA, *Una apreciación etnológica de la visita*, in *Visita becha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567*, Documentos regionales para la etnología andina, Casa de la Cultura, Lima, 1964, p. 438; G. KUBLER, *The Quechua in the Colonial World*, in J. H. STEWARD (a cura di), *Handbook of South American Indians*, Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, Washington D.C., vol. 2, 1946, p. 331 e ss.

⁽⁸⁵⁾ Si rimanda, ad esempio, alla vicenda delle terre indigene nella regione nord peruviana di Lambayeque in S. E. RAMÍREZ, *La tenencia de la tierra y la economía del poder en el Perú colonial*, cit., pp. 95-97.

⁽⁸⁶⁾ Cfr. T. PLATT, *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*, Iep, Lima, 1982, p. 27. La nozione di identità etnica all'interno dei popoli indigeni si collega al concetto di *chuta*, la divisione fisica dello spazio (muri, opere varie) della *reducción* in conformità al numero di *ayllus* che la compongono. Per un'analisi di queste forme cfr. G. URTON, *La historia de un mito. Pacariqtambo y el origen de los Incas* in *Revista Andina*, 1989, 7, 1, p. 129 e ss.

forma inaspettata, comportarono un meccanismo di ridefinizione e di adattamento dell'identità culturale indigena, che ne ha permesso, in ultima analisi, la sopravvivenza ⁽⁸⁷⁾.

La dinamica conseguente alla politica delle *reducciones* fu all'origine dei primi casi giudiziari tra indigeni e spagnoli, nei quali questi ultimi reclamavano un diritto sulle terre abbandonate, mentre le comunità indigene rivendicavano il loro diritto fondiario sulla base della doppia residenza ⁽⁸⁸⁾. Gli spagnoli sostenevano che le terre abbandonate o incolte (generalmente nelle valli ai livelli più bassi), lontane dalle *reducciones* e non occupate in modo permanente, dovevano diventare di loro proprietà per permettere l'inserimento di un'agricoltura a grande scala. In questo modo molte terre « abbandonate » furono acquisite all'asta pubblica dai colonizzatori ⁽⁸⁹⁾.

L'attuazione della politica di *reducciones* non fu mai un compito semplice e la loro sorte fu diversa. Alcune furono utilizzate parzialmente dagli indigeni, altre furono abbandonate a causa delle epidemie oppure in seguito a pesanti lavori di estrazione o ancora a causa della vicinanza delle vie principali. Altre, come abbiamo già evidenziato, non furono neppure terminate. Tuttavia, anche in quelle località in cui la *reducción* fu effettivamente realizzata, essa non rappresentò sempre il luogo di residenza degli indios, ma soltanto lo

⁽⁸⁷⁾ W. STAVIG, *Ambiguous Visions. Nature, Law, and Culture in Indigenous Spanish Land Relations in Colonial Peru*, in *Hispanic American Historical Review*, 80, 1, 2000, p. 85.

⁽⁸⁸⁾ Malgrado tutto, come è stato accennato di recente, la politica di Toledo, influenzata dagli argomenti etnografici di noti conoscitori della realtà andina dell'epoca, non solo permise agli abitanti delle colonie o *mitimaes* di conservare il possesso delle terre, ma concesse loro anche la restituzione dei terreni stessi. Cfr. J. R. MUMFORD, *Litigation as Ethnography in Sixteenth-Century Peru. Polo de Ondegardo and the Mitimaes*, in *Hispanic American Historical Review*, 88, 1, 2008, p. 34.

⁽⁸⁹⁾ C. GIBSON, *Indian Societies Under Spanish Rule*, cit., p. 408; J. PIEL, *Capitalisme agraire au Pérou*, cit., vol. I, p. 144. Un esempio dell'usurpazione delle terre indigene tramite l'istituzione del *repartimiento* e dell'*encomienda* si può consultare nel contributo di L. C. FARON sulla valle di Chancay (odierno Perù). Cfr. L. C. FARON, *A History of Agricultural Production and Local Organization in the Chancay Valley, Peru*, in C. J. ERAMUS-S. MILLER-L. C. FARON, *Contemporary Change in Traditional Societies*, vol. III, *Mexican and Peruvian Communities*, Univ. of Illinois Press, Urbana-Chicago-London, 1967, pp. 241-245.

spazio in cui gli indigeni si riunivano per le feste, per assistere alla messa o per pagare le tasse. La somma di questi fattori comportò il fatto che, parallelamente alle *reducciones*, si fossero mantenuti degli insediamenti più piccoli (annessi ad esse) dove gli indigeni continuarono ad abitare in forma dispersa ⁽⁹⁰⁾. La presenza di questa doppia residenza indigena (Puna o altopiano, insediamento dei centri etnici originari e valli, insediamento delle *reducciones*) durante tutta l'epoca coloniale riflette un'altra forma di resistenza costante e spontanea al modello occidentale di territorio continuo ⁽⁹¹⁾.

Gli indigeni non avevano alcun motivo per trasferirsi e perciò nel 1573 Toledo erogò delle nuove ordinanze designando i « riduttori di indios », che avrebbero dovuto mettere in atto le istruzioni dei visitatori ⁽⁹²⁾.

Il disastro demografico causato dal lavoro nelle miniere, sommato a una serie di epidemie che colpirono duramente la popolazione andina durante l'ultimo decennio del sedicesimo secolo, aggravò la dispersione, la migrazione e l'abbandono dei villaggi indigeni ⁽⁹³⁾. Verso la fine del Seicento secolo più della metà della popolazione censita si trovava fuori dalla sua *reducción*. Di conseguenza, per varie ragioni, le disposizioni del viceré Toledo non furono applicate a tutti i villaggi permettendo così la sopravvivenza dell'antico *ayllu* ⁽⁹⁴⁾.

Per quanto concerne il tributo, Toledo cercò di fissare una politica intermedia tra coloro che sostenevano il tributo personale per con-

⁽⁹⁰⁾ Tale fatto è stato rilevato per la valle peruviana di Monquegua da T. CAÑEDO-ARGÜELLES FÁBREGA, *Las reducciones indígenas en el sur andino: estrategias de producción y sus efectos en el medio ambiente*, in *Revista Complutense de Historia de América*, 21, 1995, p. 130.

⁽⁹¹⁾ Cfr. K. SPALDING, *Huarochiri. An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*, cit., p. 179; W. STAVIG, *Ambiguous Visions. Nature, Law, and Culture in Indigenous-Spanish Land Relations in Colonial Peru*, cit., p. 91.

⁽⁹²⁾ T. PLATT-T. BOYUSSE CASSAGNE-O. HARRIS, *Qaraqara-Charka, Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Charcas*, cit., p. 519.

⁽⁹³⁾ Tale evento si riflette nella riduzione del numero di *originarios* nelle comunità dell'altopiano e nell'aumento del numero di *forasteros* in altri luoghi come nella regione di Cochabamba. Cfr. R. H. JACKSON, *Regional Markets and Agrarian Transformation in Bolivia. Cochabamba, 1539-1960*, cit., pp. 27-29.

⁽⁹⁴⁾ R. ESCOBEDO MANSILLA, *Las comunidades indígenas y la economía colonial peruana*, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, Bilbao, 1997, pp. 62-63.

ferire maggiore libertà agli indigeni e coloro che argomentavano che la migliore forma di assicurare il pagamento del tributo consistesse nel riconoscere il ruolo delle autorità indigene che ripartivano il tributo riscosso. La soluzione per Toledo fu quella di assegnare il tributo a ogni individuo capace tra i diciotto e i cinquanta anni, conferendone la responsabilità alla collettività come insieme ⁽⁹⁵⁾. I *kurakas* avevano il compito di occuparsi della raccolta della *tasa*, una somma di denaro che la comunità doveva pagare in base al numero dei propri membri, della quantità di risorse, ecc. La riscossione del tributo, così come le variazioni demografiche che la influenzavano, erano monitorate dal *corregidor de indios* ⁽⁹⁶⁾. Di conseguenza le misure di Toledo, a dispetto della definizione legale di tributo, imposero in pratica un obbligo tributario alle comunità nel loro insieme ⁽⁹⁷⁾. Lo stesso fenomeno si verificò con la *mita de minas* (instaurata a partire dal 1570). Toledo, in base alle *Instrucciones* sulle miniere emanate nel 1568 dall'autorità peninsulare a Siviglia, razionalizzò e centralizzò l'organizzazione del lavoro nelle miniere di Potosí e Huancavelica, istituendo massacranti turni di lavoro in cambio del pagamento delle tasse ⁽⁹⁸⁾. Ogni villaggio doveva fornire, tramite il *kuraka*, un settimo degli abitanti maschi tra i diciotto e i cinquanta anni per il lavoro nelle miniere basato sul

⁽⁹⁵⁾ Cfr., per tutte le voci, T. PLATT-T. BOYUSSE CASSAGNE-O. HARRIS, *Qaraqara-Charka, Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Charcas*, cit., p. 366; B. LARSON, *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia*, cit., p. 94.

⁽⁹⁶⁾ Si trattava di un'autorità provinciale, formalmente istituita nel 1565, destinata a controllare direttamente la popolazione indigena. In base a questa nuova ordinanza, imposta dal governatore Castro, i *corregidores municipales* si occupavano esclusivamente della popolazione spagnola, da qui il loro appellativo *corregidores de españoles*. L'autorità del *corregidor de indios* nell'ambito dei popoli nativi gli permise non solo un'acrescimento d'importanza ma anche un arricchimento sociale a scapito degli *encomenderos*. Per dettagli cfr. J. H. ROWE, *The Incas Under Spanish Colonial Institutions*, cit., p. 162 e ss.

⁽⁹⁷⁾ Cfr. K. SPALDING, *Huarochiri. An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*, cit., p. 162.

⁽⁹⁸⁾ Per dettagli documentati sull'imposizione di questo tributo cfr. C. S. ASSADOURIAN, *Acerca del cambio en la naturaleza del dominio sobre las Indias: la mit'a minera del virrey Toledo, documentos de 1568-1571*, in *Anuario de Estudios Americanos*, separata del t. 46, 1989. Per una trattazione generale sui giacimenti dell'Alto Perù cfr. H. S. KLEIN, *Bolivia: The Evolution of a Multi-Ethnic Society*, cit., p. 40 e ss.; N. KERMELE, *Idéologie et réforme dans le Pérou du XVI^{ème} siècle. Le projet politique de Don Francisco Toledo*, cit., pp. 185-188.

sistema dei turni ⁽⁹⁹⁾. La monetizzazione e il pagamento del salario per tali lavori forzati stimolarono le forze del nascente capitalismo andino, creando una sorta di mercato del lavoro indigeno ⁽¹⁰⁰⁾. Di conseguenza, a partire della politica tributaria di Toledo il *kuraka* coloniale assunse l'importante ruolo di intermediario tra gli *ayllus* e lo Stato spagnolo. Il *kuraka*, di fronte agli *ayllus*, si presentava come il funzionario statale incaricato di confermare a ogni unità il possesso della terra e di assicurare il pagamento del tributo. Di fronte allo Stato, invece, la sua presenza permetteva al re di Spagna di presentarsi davanti agli indigeni come legittimo successore dell'Inca. Anche qui, la capacità del *kuraka* di mobilitare la forza lavoro indigena tramite i tradizionali meccanismi di reciprocità interna, deve considerarsi alla base del successo commerciale dell'economia coloniale ⁽¹⁰¹⁾.

Le forti misure tributarie e il ruolo giocato dai *caciques* costituirono la combinazione perfetta per l'instaurarsi del commercio della terra. La carenza di denaro con cui pagare le tasse costrinse gli indigeni ad affittare e a vendere ad altre gruppi etnici o agli spagnoli le terre comunitarie. In alcuni casi, i contribuenti abbandonavano le *sayañas* attuando su tali aree scambi commerciali sia interni che esterni ⁽¹⁰²⁾. Così, la migrazione per evitare gli obblighi tributari fu una pratica frequente che condusse al declino demografico in certi *ayllus* o, in altri, al suo aumento per l'arrivo dei *forasteros* (*originarios* di un settore migrati verso comunità meno vulnerabili allo sfruttamento spagnolo) ⁽¹⁰³⁾. Dopo un certo tempo i *forasteros* si sparsero

⁽⁹⁹⁾ Per approfondimenti cfr. J. H. ROWE, *The Incas Under Spanish Colonial Institutions*, cit., p. 172 e ss. La lotta giudiziaria della popolazione tributaria indigena di Huamanga contro gli eccessi del sistema della *mita* toledana è stata analizzata da S. STERN, *The Social Significance of Judicial Institutions in an Exploitative Society: Huamanga, Peru, 1570-1640*, in G. A. COLLIER-R. I. ROSALDO-J. D. WIRTH (a cura di), *The Inca and Aztec States 1400-1800. Anthropology and History*, Academic Press, New York-London, 1982, p. 294 e ss.

⁽¹⁰⁰⁾ E. TRELLES, *Los grupos étnicos andinos y su incorporación forzada al sistema colonial temprano*, in AA.VV., *Comunidades campesinas. Cambios y permanencias*, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Lima, 1987, pp. 39-40.

⁽¹⁰¹⁾ Cfr. T. PLATT, *Estado boliviano y ayllu andino*, cit., pp. 28-29.

⁽¹⁰²⁾ J. H. ROWE, *The Incas Under Spanish Colonial Institutions*, cit., p. 180; A. MÉTRAUX, *Gli Inca*, cit., p. 134.

⁽¹⁰³⁾ Cfr. T. SAIGNES, *Quechua-Aymara Heartland (1570-1780)*, in F. SALOMON-S. B. SCHWARTZ (a cura di), *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas*,

in tutto il territorio affittando terre o lavorando terreni altrui. Il ruolo dei *caciques* nell'assegnazione agli spagnoli di questo surplus, fu nuovamente rilevante e il tributo diventò, in questo modo, un effettivo mezzo di trasferimento della terra agli spagnoli ⁽¹⁰⁴⁾.

Il disordine demografico fu alla base di una serie di riforme che consentirono (in particolare verso la fine del Settecento durante il vicereame del duca De la Palata) l'incorporazione dei *forasteros* nella stessa categoria degli *originarios*. Il pagamento del tributo diventò per costoro un modo di « entrare » nella comunità e di avere accesso alla terra. Tale cambiamento rappresentò una spinta all'abbandono della regola della parentela nell'*ayllu*, struttura che perdeva così la sua dimensione etnica diventando un semplice un raggruppamento di contadini ⁽¹⁰⁵⁾. Le stesse riforme tardocoloniali diedero origine ai *Padrones de tributarios*, cioè una lista dei contribuenti e dei capi di famiglia, divisi in base alla tipologia di accesso alla terra (*originario*, *agregado*, *forastero*); il tributo ormai si pagava in denaro e, in questo modo, il pagamento collettivo da parte della comunità venne progressivamente meno.

I capi tradizionali affittarono e alienarono le terre abbandonate ai *forasteri*, ai *mestizos* e agli spagnoli introducendo la nozione di scambio commerciale nei territori alto-andini. Gli esempi abbondano: Sánchez Albornoz riporta l'interrogatorio effettuato dal Conte de Canillas (nel 1690) agli indigeni di Azángaro (sud del Perù), in cui costoro avevano affermato che l'assenza di indios nei villaggi della provincia e in altri luoghi (Pacajes, Sicasica, Paurarcolla, Cabana,

Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1999, vol. III, parte 2, p. 91; C. GIBSON, *Indian Societies under Spanish Rule*, in *The Cambridge History of Latin America*, cit., vol. II, p. 410; W. STAVIG, *La comunidad indígena y la gran ciudad: los naturales del Cuzco y la ciudad minera de Potosí durante la colonia*, in AA.VV., *Comunidades campesinas. Cambios y permanencias*, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Lima, 1987, pp. 186-187; L. M. GLAVE-M. I. REMY, *Estructura agraria y vida rural en una región andina: Ollantaytambo entre los siglos XVI-XIX*, Centro de estudios rurales andinos Bartolomé de las Casas, Cusco, 1983, p. 78. Vedi inoltre *supra* 60 e ss.

⁽¹⁰⁴⁾ W. STAVIG, *Ambiguous Visions. Nature, Law, and Culture in Indigenous-Spanish Land Relations in Colonial Peru*, cit., pp. 92-93.

⁽¹⁰⁵⁾ L. M. GLAVE, *The « Republic of Indians » in Revolt (1680-1790)*, in F. SALOMON-S. B. SCHWARTZ (a cura di), *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas*, cit., pp. 505-506, 508.

Cabanillas, Canas e Canches) era dovuta al fatto che i *caciques* avevano sottratto loro terre e pascoli per affittarle agli spagnoli e agli indigeni *forasteros*; in questo modo né i *naturales* né gli *originarios* potevano disporre della terra per la coltivazione e per il pascolo del bestiame ⁽¹⁰⁶⁾.

D'altronde, la vendita delle terre dell'*ayllu* da parte dei *caciques* fu una pratica così comune da aver lasciato tracce individuabili ancora oggi. Teresa Cañedo-Argüelles riporta il caso di un *encomendero*, Juan de Castro, che nel 1557 comprò da un *cacique* le terre comunitarie del suo *ayllu*. In seguito tali terre erano diventate *fundos* di Tumulaca e da esse ebbe origine la società peruviana « Sociedad Agropecuaria José A. de Castro » i cui terreni si trovavano ancora, nel 1968, compresi nei confini dell'attuale comunità di Tumulaca ⁽¹⁰⁷⁾.

Come responsabili dell'amministrazione delle terre comunitarie e del pagamento del tributo raccolto, i *caciques* avevano lo speciale privilegio di potersi appropriare del reddito prodotto tramite l'affitto delle terre della comunità e di usare, inoltre, come proprie le suddette terre. Si comprende, quindi, come il comportamento scorretto dei *caciques* fu una delle cause più comuni delle prime dispute coloniali inerenti la terra e che, al di là delle modalità utilizzate dagli spagnoli e dai meticci, il sistema toledano dava luogo a una pressione crescente sulle terre della comunità ⁽¹⁰⁸⁾.

È ormai opportuno domandarsi su quali siano stati gli effetti e i principali risultati della politica toledana.

Innanzitutto, la *reducción* conferì una forma definitiva ai tentativi di organizzazione politica e amministrativa delle comunità indigene. Le *visitas* e le *reducciones* alterarono le tradizioni preispaniche che, in varie forme, si erano mantenute fino a quel momento, per lasciare spazio ai criteri occidentali di organizzazione terriera unitarie e con-

⁽¹⁰⁶⁾ N. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Indios y tributos en el Alto Perú*, Iep, Lima, 1978, p. 128. Cfr. anche O. CELESTINO, *La terre et les hommes au Pérou. La Valle du Chancay du XVI^e au XIX^e siècle*, in M. GODELIER (a cura di), *Transitions et subordination au capitalisme*, Editions de la Maison de Sciences de l'Homme, Paris, 1991, p. 302.

⁽¹⁰⁷⁾ Cfr. T. CAÑEDO-ARGÜELLES FÁBREGA, *La tenencia de la tierra en el sur andino: el Valle de Moquegua, 1530-1825*, in *Revista de Indias*, 55, 193, 1991, pp. 484-485.

⁽¹⁰⁸⁾ T. SAIGNES, *Quechua-Aymara Heartland (1570-1780)*, cit., p. 101.

tinue ⁽¹⁰⁹⁾. Allo stesso tempo la politica toledana aveva consentito la sopravvivenza degli antichi *ayllus* (anche se in una forma alterata) all'interno delle rispettive *reducciones*; era stata così riconosciuta al possesso indigeno una forma legale, sulla base delle categorie della legge occidentale. L'operazione avrebbe inoltre finito per creare l'ente di carattere ibrido nota come *comunidad* ⁽¹¹⁰⁾. Di conseguenza, mentre l'*ayllu* fu un gruppo di parentela dotato di un ampio controllo sulle proprie risorse, la nozione di comunità indigena fu stabilita sulla base di un rapporto immediato e diretto con la terra, di matrice occidentale. Vi furono, dunque nell'attuazione della politica delle *reducciones*, ambiti specifici e paralleli: da un lato la nozione di collettività dovuta alla persistenza di alcune dinamiche interne ai vari gruppi etnici, dall'altro una spinta individuale determinata dall'attribuzione a ogni indigeno di terre proprie all'interno del villaggio ⁽¹¹¹⁾.

Da un punto di vista demografico, una consistente parte della popolazione si trasferì nelle valli, mentre altri gruppi emigrarono in comunità diverse o verso i grandi fondi spagnoli. Ecologicamente, l'indebolimento delle forme di possesso tradizionale coinvolse le terrazze agricole e le nicchie incaiche, comportando l'impoverimento o la distruzione dei sistemi d'irrigazione, imprescindibili per il loro mantenimento ⁽¹¹²⁾. La somma di questi fattori determinò la modificazione radicale della demografia regionale aprendo il primo varco alla penetrazione del mercato nelle terre della comunità. In questo modo, l'economia di mercato europea, incentrata sul valore di scambio dei prodotti, andò a sovrapporsi all'economia indigena tradizionale, basata sul valore d'uso dei beni e sulle forme consuetudinarie di lavoro collettivo ⁽¹¹³⁾.

Le analisi fin qui sviluppate conducono a un'ultima e tuttora

⁽¹⁰⁹⁾ R. ESCOBEDO MANSILLA, *Las comunidades indígenas y la economía colonial peruana*, cit., pp. 60-61.

⁽¹¹⁰⁾ Vedi *supra* 56-59.

⁽¹¹¹⁾ Cfr. F. PEASE G. Y., *La noción de propiedad entre los Incas*, cit., pp. 15-16; T. CAÑEDO-ARGÜELLES FABREGA, *La tenencia de la tierra en el sur andino*, cit., p. 496.

⁽¹¹²⁾ Cfr. il caso della valle di Monquegua in T. CAÑEDO-ARGÜELLES FABREGA, *Las reducciones indígenas en el sur andino: estrategias de producción y sus efectos en el medio ambiente*, cit., p. 133.

⁽¹¹³⁾ M. MÖRNER, *The Rural Economy and Society of Colonial Spanish South America*, in *The Cambridge History of Latin America*, cit., vol. II., p. 217.

attuale conseguenza della politica toledana: l'esistenza di due repubbliche, parallele, interdipendenti, ma culturalmente diverse, una d'impronta eminentemente urbana e l'altra di stampo rurale: la repubblica degli spagnoli e quella degli indigeni (114).

Da una prospettiva comparativa, l'operazione si presenta come il primo innesto del sistema comunitario spagnolo nello spazio culturale indigeno. Gli spagnoli seppero infatti assimilare alle proprie categorie il sistema Inca, proteggendo allo stesso tempo le strutture originarie di produzione indigena in modo tale da riutilizzarle per ottenere il massimo di profitti economici (115). La comunità indigena si cristallizzò e perdurò sotto diverse modalità durante tutta l'epoca coloniale allo scopo di facilitare lo sfruttamento della forza lavoro contadina da parte dell'autorità spagnola. Inoltre, l'insediamento dei nuovi villaggi, tramite la riduzione dei terreni appartenenti alla popolazione indigena, provocò l'abbondanza di terre *vacantes*, gettando le basi per l'ingrandimento della proprietà fondiaria europea.

3. *L'insediamento della proprietà.*

Abbiamo ormai sottolineato come, dal punto di vista dell'organizzazione fondiaria, la più nota conseguenza della donazione pontificia ai Re Cattolici sia stata la fondazione del dominio eminente sulle terre scoperte nella persona del re. Egli, in quanto primo e universale titolare delle *Indie*, conservò il diritto di nominare i sudditi "proprietari".

(114) Cfr. R. M. MORSE, *The Urban Development of Colonial Spanish America*, cit., p. 81; M. MÖRNER, *The Rural Economy and Society of Colonial Spanish South America*, in *The Cambridge History of Latin America*, cit., vol. II., p. 265 e ss.; T. PLATT-T. BOYUSSE CASSAGNE-O. HARRIS, *Qaraqara-Charka, Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Charcas*, cit., p. 520. La presenza di tale dualità è riscontrabile in diversi documenti ufficiali durante la colonia. Cfr. A. GARCIA-GALLO, *La constitución política de las Indias españolas*, rist. in ID., *Estudios de historia del derecho indiano*, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, Madrid, 1972, pp. 508-509.

(115) Lo rivela la ricorrente affermazione di K. SPALDING in *Huarochiri. An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*, cit., p. 183: «The entire apparatus of colonial Indian administration organized by 1580's was founded on the principle of retaining the traditional Andean structure of production as the economic underpinning for the extraction of surplus from the members of Indian Society».

Tuttavia, parallelamente al perfezionamento delle formule legali di appropriazione, non occorre dimenticare che una delle prime forme di impossessamento di terre da parte degli spagnoli fu quella dell'occupazione di fatto delle terre indigene. L'uso diretto della forza e l'invasione dei terreni furono infatti strategie di appropriazione molto frequenti durante i primi tempi della Conquista ⁽¹¹⁶⁾.

L'usurpazione poteva, a volte, avere il carattere di contratto, come nel caso del trasferimento della terra nelle forme della *compañía*, in base alla quale le comunità fornivano la terra e il lavoro (così come la costruzione di opere), mentre l'imprenditore metteva a disposizione il denaro e i materiali. Terminata la *compañía*, tutto restava nelle mani dell'imprenditore ⁽¹¹⁷⁾. In altri casi, gli spagnoli si erano serviti degli indigeni *forasteros* o dei residenti delle *haciendas* per occupare la terra comunitaria e prenderne possesso attraverso la coltivazione.

A tali modalità di spoliazione si aggiungono la vendita di terre indigene dagli stessi indios per riuscire ad adempiere agli obblighi fiscali e l'abbandono delle terre non sfruttate (cosiddette *sobrantes* o *vacantes*) a causa degli eccessivi tributi. Lo storico Assadourian riporta il caso dei *kurakas* degli indios *sipesipe* che nel 1551 avevano sollecitato l'intervento di un curatore per svendere alcune terre di loro proprietà e potersi così comprare il bestiame di cui la comunità aveva bisogno ⁽¹¹⁸⁾. Il trasferimento legale delle terre a favore degli spagnoli fu pertanto un'opera realizzata, in non pochi casi, con il consenso degli indios. Tali scambi avevano consentito la formazione di un iniziale mercato della terra, parallelo a quello dei prodotti agricoli. In questo contesto, il ruolo dei *caciques* o *kurakas* fu essenziale. Costoro, abusando della loro posizione di rappresentanti, avevano spesso ceduto le terre *sobrantes* o quelle abbandonate dagli indios per mezzo di contratti di vendita o di affitto. Negli atti di

⁽¹¹⁶⁾ Cfr. W. STAVIG, *Ambiguous Visions: Nature, Law, and Culture in Indigenous-Spanish Land Relations in Colonial Peru*, cit., pp. 98-99.

⁽¹¹⁷⁾ Cfr. R. MELLAFE, *Frontera agraria: el caso del Virreinato peruano en el siglo XVI*, in AA.VV., *Tierras Nuevas. Expansión territorial y ocupación del suelo en América. Ponencias presentadas al IV Congreso Internacional de Historia Económica*, El Colegio de México, Mexico D.F., 1973, p. 31.

⁽¹¹⁸⁾ C. S. ASSADOURIAN, *Transiciones hacia el sistema colonial andino*, cit., pp. 135-136.

vendita della terra e nei processi giudiziari gli stessi *kurakas* erano spesso chiamati a testimoniare sulla titolarità sulle terre indigene abbandonate.

Al di là delle varie forme di impossessamento dei territori indigeni, un esame approfondito sulla diffusione dell'idea occidentale di proprietà richiede qualche ulteriore commento sulle modalità di istituzionalizzazione del dominio nelle nuove terre.

È interessante notare come l'organizzazione fondiaria imposta dal governo coloniale non fosse in origine basata su un sistema di diritti reali, bensì su un semplice contratto, detto *capitulación*, di carattere pubblico fra un privato (o un gruppo dei privati) e la Corona, in cui erano specificati i benefici che l'impresa doveva garantire a ciascuna delle parti in caso di successo. Fin dai tempi di Colombo, ogni tentativo di scoperta e conquista ebbe come base giuridica tale contratto ⁽¹¹⁹⁾. Le *capitulaciones* ebbero diversi contenuti e scopi: conquista e popolamento del territorio, popolamento di terreni già scoperti, bonifica di lagune per l'estrazione dei metalli preziosi, esplorazioni del territorio, ecc. Tra tali concessioni si riscontravano diversi tipi di proprietà e di rapporti reali, come la proprietà privata di certe cariche pubbliche ⁽¹²⁰⁾, il possesso di una fortezza e la ripartizione (*repartimiento*) di terre ⁽¹²¹⁾.

Quest'ultima modalità, priva di antecedenti nel diritto medievale, consisteva nel conferire un'estensione di terra di cui si acquisiva la « proprietà » solo se effettivamente vi si risiedeva per un periodo di tempo compreso tra i cinque e gli otto anni e se si era ottenuta la convalida del re. Gli esploratori o nuovi occupanti furono i primi beneficiari di tale concessione nota come *gracia* o *merced regia*. Come nel caso dell'*encomienda*, le *mercedes* furono originariamente conferite a titolo di ricompensa per gli sforzi individuali nella

⁽¹¹⁹⁾ Si ricorderà, infatti, che il 17 aprile 1492 vennero firmate presso Santa Fe le *capitulaciones* tra i Re Cattolici e Cristoforo Colombo. Per un approfondimento cfr. A. GARCÍA-GALLO, *Los orígenes de la administración territorial de las Indias*, in *Anuario de Historia del Derecho Español*, 15, 1944, pp. 16-106.

⁽¹²⁰⁾ Nelle *capitulaciones* tra i Re Cattolici e Cristoforo Colombo, venne conferito al navigatore il titolo di ammiraglio trasmissibile per eredità, oltre a quello di viceré e di governatore di tutti i territori da lui scoperti.

⁽¹²¹⁾ J. M. OTS CAPDEQUÍ, *Estudios de historia del derecho español en las Indias*, cit., p. 17 e ss.

conquista delle nuove terre. Sebbene inizialmente le assegnazioni di terreni restassero soggette alla conferma della Corona (requisito che dal 1531 si precisa solo per la prima dotazione di terre), la scoperta, l'effettiva occupazione e soprattutto la residenza furono requisiti primari per l'acquisto della proprietà a titolo di *merced* ⁽¹²²⁾. La facoltà di concedere proprietà individuali spettava alla Corona in quanto depositaria del diritto eminente sulle terre conquistate, anche se con il trascorrere del tempo (in virtù delle *reales cédulas* del 1538, 1549, 1559) la concessione stessa divenne una prerogativa delle autorità provinciali (viceré, *cabildos*).

In seguito alla Conquista, le limitazioni introdotte da La Gasca al sistema dell'*encomienda* spinsero una considerevole parte della popolazione ispanica a cercare altri modi di arricchirsi. La situazione si aggravò quando il viceré Lope García de Castro (1564-1569) proibì le *encomiendas* che producevano più di 2.000 pesos. L'effetto immediato di questa politica fu la crescita dell'interesse per l'agricoltura e quindi l'aumento delle richieste di titoli di *merced* o *dotaciones de tierras* con finalità ormai mercantili. Da quel momento in avanti, la nuova politica di concessioni non avrebbe più consistito in una semplice dotazione d'appezzamenti per le attività domestiche, bensì in spazi destinati alla produzione agraria, fattore che determinò l'inizio della concorrenza commerciale nello spazio rurale ⁽¹²³⁾. Di conseguenza, la *merced* diventò non solo una delle fonti della proprietà rurale, ma anche un fattore decisivo per l'origine della cosiddetta *estancia* o *hacienda* ⁽¹²⁴⁾. Gli appezzamenti assegnati come *merced*, spiega Carmagnani, erano di dimensioni assai ridotte e non superavano i cento ettari; in assenza di un vincolo sul numero

⁽¹²²⁾ Verso la metà del 1497 una reale provvisione autorizzò Colombo a ripartire le terre in proprietà ma con la condizione di permanervi almeno quattro anni e di coltivare la terra. Per dettagli cfr. J. M. MARILUZ URQUIJO, *El régimen de la tierra en el derecho indiano*, cit., p. 19. Il testo integrale della provvisione può essere consultato in F. DE SOLANO, *Cedulario de tierras. Compilación de la legislación agraria colonial (1497-1820)*, cit., documento 1. Cfr. anche la casistica e i diversi procedimenti delle *mercedes* di terre in *Ibid.*, documentos 45, 63, 65, 74, 78 e 128.

⁽¹²³⁾ Cfr. L. M. GLAVE-M. I. REMY, *Estructura agraria y vida rural en una región andina*, cit., p. 80; O. CELESTINO, *La terre et les hommes au Pérou*, cit., p. 297.

⁽¹²⁴⁾ S. E. RAMÍREZ, *La tenencia de la tierra y la economía del poder en el Perú colonial*, cit., pp. 70-71.

di *mercedes* concesse a ogni individuo, esse potevano essere vendute o scambiate e, seppur diverse e contigue, potevano essere raggruppate in un unico fondo da cui era possibile si sviluppasse in seguito il latifondo. La *merced* è quindi importante non solo perché costituisce il punto di partenza della proprietà intesa come bene privato (in contrapposizione alla concezione prevalente nelle economie delle *Indie*), ma anche perché rappresenta un elemento fondante del sistema feudale ⁽¹²⁵⁾.

Nel 1573 le *Ordenanzas de descubrimientos, nueva población y pacificación de las Indias* segnarono, implicitamente, la fine dell'epoca delle *mercedes*, dichiarando conclusa la stagione della conquista e della pacificazione. Malgrado tutto, esse continuarono a esistere, sia in virtù dei servizi prestati alla Corona (*mercedes ordinarias*), sia a titolo di concessione del *Real y Supremo Consejo de Indias* per coloro che avevano fatto richiesta di *merced* per colonizzare e coltivare le terre (*mercedes extraordinarias*) ⁽¹²⁶⁾. Il caso dello spagnolo Francisco Carillo, databile al 1561 e citato da Assadourian, ne illustra chiaramente il meccanismo. Per inoltrare la sua richiesta di *cédula de merced* al viceré delle terre di Guayruco e Condepampa, Carillo chiese al governatore, in base alla dichiarazione di tre testimoni spagnoli, un attestato in cui si segnalasse che tali terre erano abbandonate e che l'alienazione non avrebbe arrecato danno agli indigeni ⁽¹²⁷⁾.

Come noto, insieme alla dotazione di *mercedes*, la politica delle *reducciones* contribuì in modo indiretto all'espansione del modello di proprietà a beneficio sia degli spagnoli che degli stessi indigeni. Il confinamento degli *ayllus*, originariamente dispersi tra i diversi livelli ecologici, all'interno di centri di popolazione unitari e continui, conformi ai modelli iberici, fece sì che vaste zone di terre indigene fossero abbandonate e diventassero così oggetto di richiesta di *merced*.

⁽¹²⁵⁾ M. CARMAGNANI, *L'America latina dal '500 a oggi. Nascita, espansione e crisi di un sistema feudale*, Feltrinelli Editore, Milano, 1975, p. 21.

⁽¹²⁶⁾ Dettagli in J. M. OTS CAPDEQUÍ, *El régimen de la tierra en la América Española durante el periodo colonial*, Editorial Montalvo - Universidad de Santo Domingo, Ciudad Trujillo, 1946, p. 54.

⁽¹²⁷⁾ C. S. ASSADOURIAN, *Transiciones hacia el sistema colonial andino*, cit. p. 135.

La politica toledana fornì, di fatto, una nuova modalità per appropriarsi del territorio degli *ayllus* risparmiati dalla spoliazione iniziale: il divieto di abitare fuori dall'area delle *reducciones*. Tale obbligo determinò l'abbandono di queste terre che si resero così disponibili per essere ridistribuite (come terre *baldías* o abbandonate), aggirando la legislazione che proteggeva il patrimonio fondiario indigeno.

Questa situazione diede origine a diversi casi giurisprudenziali. Lo studio etnostorico di Nicolas, Zegarra e Pozo per gli *ayllus* di Tinkipaya nel dipartimento di Potosí (Bolivia) riporta un'interessante controversia territoriale in pieno diciassettesimo secolo. Il principale argomento addotto dallo spagnolo Diego Robles per appropriarsi delle terre di Sipuro e Coloyo fu che quelle terre erano appartenute agli indios di Picachuri; questi, al tempo della disputa, si trovavano ormai confinati nell'area di Tinkipaya, a quattordici leghe di distanza dalle terre abbandonate, ragione per cui si poteva fare richiesta di *merced* senza causare danno né agli spagnoli né agli indios ⁽¹²⁸⁾.

Malgrado le recriminazioni del sistema delle *reducciones*, da un punto di vista tecnico-giuridico, tramite tale politica gli spagnoli avevano in pratica riconosciuto la realtà sociale preesistente al loro arrivo e, istituzionalizzando gli *ayllus*, avevano conferito loro la qualifica di soggetti di diritto. Questa misura costituì la base per la legittimazione delle pratiche fondiarie degli *ayllus* e permise, quanto meno, il riconoscimento di un diritto di uso o di possesso precario secondo le categorie riconosciute dalla dottrina spagnola ⁽¹²⁹⁾. Ridotti gli *ayllus* nelle *reducciones*, essi ricevevano il mero accesso e possesso delle terre, ma ciò non costituiva un ostacolo tale da impedire alle comunità, mediante *merced*, *composición*, donazione, scambio o tramite la compravendita, di acquisire la proprietà delle terre che utilizzavano. Peraltro, la richiesta di titolo di proprietà si fondava spesso sull'usuca-

⁽¹²⁸⁾ *Expediente Colonial 1602*, n° 7, Archivo Nacional de Bolivia, La Paz, citato in V. NICOLAS-S. ZEGARRA Q.-M. POZO B., *Los ayllus de Tinkipaya: Estudio etnohistórico de su organización social y territorial*, Fundación Pieb, La Paz, 2005, p. 54.

⁽¹²⁹⁾ A. URQUIDI, *La comunidades indígenas en Bolivia*, Edit. Los Amigos del Libro, Cochabamba, 1970.

pione derivata dell'immemorialità nel possesso delle terre⁽¹³⁰⁾. In questo modo, il riconoscimento dei titoli sulla terra da parte dell'autorità coloniale si rivelò sempre più importante per gli indigeni, che videro una progressiva occidentalizzazione dei loro diritti⁽¹³¹⁾.

Per quanto riguarda la proprietà statale, la Corona si riservò la proprietà delle terre ricorrendo alla categoria giuridica di *realengo* o *regalía* intesa come patrimonio del re nella sua condizione di capo dello Stato⁽¹³²⁾. Oltre a comprendere i terreni demaniali, tale istituto includeva, come abbiamo sottolineato, le terre che durante l'epoca incaica erano appartenute all'Inca (Stato) e al culto (sole), territori che dal 1° novembre 1591 erano stati dichiarati di proprietà della Corona come erede dei re Inca di Cuzco⁽¹³³⁾.

A tal proposito, Solórzano y Pereyra include nella categoria di *regalías* tutte le terre, acque, monti e pascoli che:

« [...] fuera de las tierras, prados, pastos, montes, i aguas que por particular gracia, i merced suya [della Corona] se hallaren concedidas a las ciudades, villas, o lugares de las mismas Indias, o a otras comunidades o personas particulares dellas, todo lo demás, de este género, i especialmente lo que estuviere por romper i cultivar, es i debe ser de su Real Corona, i dominio »⁽¹³⁴⁾.

Così, in virtù del diritto di conquista, il dominio di tutte le terre assoggettate rimase vincolato alla Corona di Castiglia, circostanza da cui derivò il dominio eminente dello Stato e la dotazione di proprietà privata come concessione reale.

⁽¹³⁰⁾ Sulle diverse modalità per l'acquisto del dominio delle comunità cfr. C. J. DÍAZ REMENTERÍA, *El patrimonio comunal indígena: del sistema incaico de propiedad al derecho castellano*, cit. pp. 120-131. L'autore espone peraltro diversi casi di richieste di titoli di proprietà sulla base nel possesso immemorabile (*Ibid.*, pp. 114-118). Cfr. inoltre ID., *La propiedad*, in I. SÁNCHEZ BELLA-A. DE LA HERA-C. J. DÍAZ REMENTERÍA, *Historia del derecho indiano*, cit., p. 347.

⁽¹³¹⁾ T. CAÑEDO ARGÜELLES, *La desvinculación de bienes en las comunidades indígenas del sur andino (siglos XVI-XVII)*, in J. FISHER (a cura di), *Actas del XI congreso internacional de AHILA, Liverpool 17-22 de septiembre de 1996*, Universidad de Liverpool-Ahila, Liverpool, 1998, vol. 3, pp. 241-242.

⁽¹³²⁾ Per un approfondimento storico cfr. D. E. VASSBERG, *Land and Society in Golden Age Castile*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1984, p. 7 e ss.

⁽¹³³⁾ Cfr. *supra* 130 e ss.

⁽¹³⁴⁾ J. DE SOLÓRZANO Y PEREYRA, *Política indiana*, cit., Lib. VI, cap. XII.

Conviene tuttavia notare che l'operazione di ripartizione di terre avviata dalla Corona non fu cieca agli interessi degli indigeni. Durante l'epoca coloniale furono infatti ripetutamente promulgate leggi a tutela delle loro terre. La *Recopilación de Leyes de las Indias* raccoglie numerose normative di questo tipo come quella del 19 febbraio del 1560 in cui Filippo II ordinò di lasciare agli indigeni le terre già in loro possesso (legge 9, tit., XIV, lib. IV), o quella in cui si dichiarò che tutte le *estancias* e terre destinate agli spagnoli fossero assegnate senza arrecare danno agli indigeni (legge 9, tit. XII, lib. IV) ⁽¹³⁵⁾. La frase « sin perjuicio de naturales » fu, per l'appunto, una clausola comune e una condizione necessaria per la dotazione di *mercedes* di terra. Così, nel vicereame del Perù, una volta conferita la *merced*, la giustizia locale doveva indagare se la dotazione delle terre danneggiasse i naturali. Lo stesso viceré Toledo rese operativa la clausola ordinando la citazione di tutti gli indigeni della zona per spiegare loro, nella loro lingua, il senso dell'atto di assegnazione in modo tale da constatare un loro eventuale danno a cui essi potevano opporsi ⁽¹³⁶⁾. In quest'ambito è importante sottolineare il valore assegnato alle tradizioni indigene durante il periodo coloniale riconosciuto dalla *Cédula de Valladolid* del 6 agosto 1555 e perpetuato nella legge 4, tit. I, lib. II della *Recopilación de Leyes de las Indias*, che recitava:

« Ordenamos y mandamos que las leyes y buenas costumbres que tenían los indios para su buen gobierno y policía y sus usos y costumbres derivadas y guardadas después que son cristianos y que no se encuentren con nuestra sagrada religión, ni con las leyes de este libro y las que han hecho y ordenado de nuevo, se guarden y ejecuten y siendo necesario por la parte las aprobamos y confirmamos con tanto que Nos podamos añadir

⁽¹³⁵⁾ *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, cit. Un ampio rinvio alla legislazione protezionista indigena è reperibile in F. DE SOLANO, *La tenencia de la tierra en Hispanoamérica: proceso de larga duración. El tiempo virreinal*, in *Revista de Indias*, 43, 1983, p. 16 e ss. Un elenco delle varie disposizioni che proteggevano le terre indigene durante il primo periodo della colonia può essere consultato nell'opera del cronista A. DE LEÓN PINELO, *Tratado de las Confirmaciones Reales* [Madrid, 1630], con introduzione di L. Molinari, Biblioteca argentina de libros raros americanos, Buenos Aires, 1922, tomo I, p. 171 v.

⁽¹³⁶⁾ J. M. MARILUZ URQUIJO, *El régimen de la tierra en el derecho indiano*, cit., pp. 25-26.

lo que fuésemos servidos y nos pareciese que conviene al servicio de Dios Nuestro Señor y al Nuestro y a la conservación y policía cristiana de los naturales de aquella provincias no perjudicando a lo que tienen hecho ni a las buenas y justas costumbres y estatutos suyos » (137).

Un altro aspetto essenziale dell'assetto fondiario coloniale è costituito dal pascolo e da altre forme di uso collettivo della terra. Ai tempi della Conquista la Castiglia aveva ormai acquisito un notevole bagaglio di conoscenze rispetto a tali forme di sfruttamento: *ejidos*, *dehesas*, *montes*, *comunales*, *baldíos* ad esempio, costituivano l'essenza del sistema comunitario ispanico. Alcune di queste istituzioni furono trapiantate nel Nuovo Mondo: nelle Ande, dopo un lungo dibattito, nell'ottobre del 1541 si promulgò per la provincia del Perù una *real provisión* che decretava come comuni le acque, i monti e i pascoli, permettendo a chiunque di portare a pascolare il bestiame, sia in forma comunitaria, sia indipendentemente da altri pastori (138). La *Recopilación de Leyes de las Indias* raccoglie questa disposizione:

« que los montes y pastos de las tierras de señorío sean también comunales » (139).

(137) *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, cit. Sul valore giuridico della *costumbre indígena* nel diritto indiano si rimanda a: A. GARCÍA GALLO, *Metodología de la historia del derecho indiano*, Ed. Jurídica de Chile, Santiago de Chile, 1970; A. ÁVILA MARTEL-B. BRAVO LIRA, *Aporte sobre la costumbre en el derecho indiano*, in *Revista Chilena de Historia del Derecho*, 10, 1983; B. BRAVO LIRA, *Derecho común y derecho propio en el nuevo mundo*, Ed. Jurídica de Chile, Santiago de Chile, 1989, p. 75 e ss.; M. MENEGUS BORNEMANN, *La costumbre indígena en el derecho indiano (1529-1550)*, in *Anuario mexicano de historia del derecho*, 4, 1992, pp. 151-159; C. RAMOS NÚÑEZ, *Consideración de la costumbre en la doctrina jurídica virreinal. De la valoración clásica a su impugnación moderna*, in T. HAMPE (a cura di), *La tradición clásica en el Perú virreinal*, Unmsm, Lima, 1999, pp. 285-308.

(138) Cfr. J. M. MARILUZ URQUIJO, *El régimen de la tierra en el derecho indiano*, cit., p. 100 e ss. L'applicazione della disposizione, come era immaginabile, non fu semplice: in Perù e in Cile trovò grosse resistenze da parte dei potenti e dei numerosi sostenitori della chiusura dei fondi. Per un approfondimento cfr. M. GÓNGORA, *El estado en el derecho Indiano. Época de fundación 1492-1570*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1951, p. 35 e ss.; J. BORDE-M. GÓNGORA, *Evolución de la propiedad rural en el Valle del Pangue*, Santiago de Chile, 1956, t. 1, p. 35 e ss.

(139) Legge 7, tit. XVII, lib. IV.

Allo stesso modo fu riconosciuta la cosiddetta *derrota de mieses*, cioè l'apertura delle tenute per permettere l'uso del pascolo comune e libero una volta raccolti i frutti:

« que las tierras sembradas, alzado el pan, sirvan de pasto común »⁽¹⁴⁰⁾.

Occorre, in ultimo, accennare a due istituzioni che consentirono di ultimare la mappa giuridica della proprietà coloniale: le vendite e le donazioni. Durante i primi anni del regno di Filippo II, allo scopo di accrescere il reddito reale, ebbe inizio la vendita all'asta pubblica (« en pública almoneda al rematante mejor postor ») dei terreni *baldíos*, dei territori cioè che non erano stati ancora distribuiti. Tale operazione, insieme alla donazione di terre agli ordini ecclesiastici a titoli di censi e *capellanías*, finì per completare, già verso la fine del Seicento, il processo di assegnazione e di istituzionalizzazione delle terre nelle *Indie*.

Il percorso che abbiamo seguito ci consente di individuare le seguenti categorie di possesso fondiario: (1) terre di proprietà reale (*realengas*); (2) terre di proprietà privata (*haciendas* ed *estancias*; media e piccola proprietà dei creoli, spagnoli e meticci); (3) terre di proprietà ecclesiastica (*censos* e *capellanías*); (4) proprietà, usufrutto o possesso indigeno collettivo (*comunidades*, *reducciones* o *pueblos de indios*); (5) proprietà indigena individuale (proprietà dei nobili e *caciques*); (6) altre forme di proprietà collettiva (*ejidos*, *dehesas*, *montes*)⁽¹⁴¹⁾.

⁽¹⁴⁰⁾ Legge 6, tit. XVII, lib. IV. Per approfondimenti cfr. J. M. MARILUZ URQUIJO, *El régimen de la tierra en el derecho indiano*, cit., p. 111. Per indagare sulle istituzioni agricole castigliane e il loro collettivismo cfr. D. E. VASSBERG, *Land and Society in Golden Age Castile*, cit; A. NIETO, *Bienes comunales*, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1964.

⁽¹⁴¹⁾ Per uno studio più approfondito sulle forme di proprietà coloniale rinviamo alla bibliografia classica: R. ESCOBEDO MANSILLA, *Las comunidades indígenas y la economía colonial peruana*, cit.; J. M. OTS CAPDEQUÍ, *El régimen de la tierra en la América española durante el periodo colonial*, cit.; cfr. anche ID., *Estudios de historia del derecho español en las Indias*, cit.; M. BONIFAZ, *Derecho indiano. Derecho castellano, Derecho precolombino, Derecho colonial*, Universidad Mayor de San Francisco Javier de Chiquisaca, Sucre, 1961; F. CHEVALIER, *La formation des grands domaines au Mexique: terre et société aux XVI^e XVII^e siècles*, Institute d'Éthologie/Musée de l'Homme, Paris, 1953; C. J. DÍAZ REMENTERÍA, *El patrimonio comunal indígena: del sistema incaico de propiedad al derecho*

Lo schema fin qui delineato non risulta però completo senza fare qualche allusione a una delle istituzioni del diritto fondiario che accompagnerà tutto il percorso coloniale.

Verso la fine del sedicesimo secolo le *capitulaciones*, le *mercedes* e le vendite alle aste pubbliche diedero origine a situazioni irregolari: i primi beneficiari e aggiudicatari si appropriarono di estensioni di terre giungendo a possederne più di quanto consentito dal titolo correlativo. Inoltre, l'arrogazione della facoltà di distribuzione delle terre da parte dei *cabildos* comportò situazioni confuse e svantaggiose nei confronti degli indigeni ⁽¹⁴²⁾. Parallelamente, gli interessi fiscali della Corona erano compromessi, soprattutto se si tiene conto dei problemi finanziari causati dalla guerra con l'Inghilterra e delle elevate spese sostenute dalla *Real Flota* per proteggere la merce che andava e tornava dall'America. Peraltro, le *Ordenanzas de descubrimientos, nueva población y pacificación de las Indias*, sebbene fossero chiare in quanto sistematizzavano lo spazio delle nuove terre, non riuscirono a porre rimedio alla confusione e agli abusi sull'assetto fondiario ⁽¹⁴³⁾.

L'insieme di queste circostanze motivò l'erogazione di tre *reales cédulas* databili al 1° novembre del 1591 e conosciute con il nome di *Composición de tierras*. In base ad esse lo stesso re, il viceré e il governatore potevano costringere i possessori delle terre a esibire i *títulos y gracias* sul loro possesso e ad abbandonare tutto ciò che

castellano, cit.; J. M. MARILUZ URQUIJO, *El régimen de la tierra en el derecho indiano*, segunda edición aumentada, Editorial Perrot, Buenos Aires, 1978; F. DE SOLANO, *La tenencia de la tierra en Hispanoamérica: proceso de larga duración. El tiempo virreinal*, cit. Un dettagliato esame sulla proprietà coloniale e sul sistema di *haciendas* nel distretto peruviano di Ollantaytamo è reperibile in L. M. GLAVE-M. I. REMY, *Estructura agraria y vida rural en una región andina: Ollantaytambo entre los siglos XVI – XIX*, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las casas, Cusco, 1983. Possono inoltre essere utili le linee compendianti del capitolo 6, nonché le pagine 90 e ss., del volume di M. C. MIRROW, *Latin American Law. A History of Private Law and Institutions in Spanish America*, Univ. of Texas Press, Austin, 2004.

⁽¹⁴²⁾ Cfr. R. MELLAFFE, *Frontera agraria: el caso del Virreinato peruano en el siglo XVI*, cit., pp. 33-34.

⁽¹⁴³⁾ Questo corpo normativo, oltre a confermare la politica delle licenze della Corona per ogni nuova scoperta, autorizzò il viceré a conferire terre e *solares* (terreni per l'abitazione) a chi avesse popolato i nuovi territori senza arrecare pregiudizio a terzi o agli indigeni.

avessero usurpato, restituendo la proprietà all'erario dello Stato⁽¹⁴⁴⁾. In sostanza, la normativa, offriva ai possessori irregolari due soluzioni: restituire la terra illecitamente usufruita, o pagare una somma allo Stato, detta *composición*, che può quindi essere interpretata come il primo tentativo di riforma agraria coloniale⁽¹⁴⁵⁾.

Si trattò, in altre parole, di un processo di legalizzazione dell'appropriazione di fatto dei primi coloni, atta a conferire titoli fondiari. La nuova politica, attuata dal viceré del Perù García Hurtado de Mendoza (1590-1596), diede avvio a delle *visitas*, destinate a misurare le terre e ad assegnare titoli di proprietà ai possessori in grado di dimostrare le forme di acquisizione delle terre. Diede inoltre luogo alla vendita delle terre che, in conformità agli strumenti giuridici esibiti dagli interessati, fossero *demasías* (terre in eccesso) e, soprattutto, alla svendita delle *sobras* (cioè le terre rimanenti). Le terre di *demasías* e *sobras* degli indios confluirono nel patrimonio della Corona come terre *realengas* e divennero un possibile oggetto di vendita⁽¹⁴⁶⁾. Con il trascorrere del tempo, le *visitas* rappresentarono anche delle occasioni per presentare rimostranze all'autorità coloniale e per assicurarsi che ogni tributario avesse un appezzamento minimo per il suo sostentamento e quello della sua famiglia⁽¹⁴⁷⁾.

La misura adottata, come si può facilmente intuire, non fu favorevole alle comunità indigene. Nelle istruzioni lasciate dal viceré García Hurtado de Mendoza per le visite nella giurisdizione di Charcas (zona centro andina che comprendeva la ricca regione di Potosí) si ordinava al *visitador de tierras* fra Luis López di conferire titoli a chi avesse potuto pagare per le proprie terre, indagando previamente sulla quantità e sulla categoria (cioè *originarios* o *agre-*

⁽¹⁴⁴⁾ Il testo integrale è reperibile in F. DE SOLANO, *Cedulario de Tierras*, cit., documenti 131, 132 e 133.

⁽¹⁴⁵⁾ Sono didattici sull'origine della *composición* A. MALDONADO, *Derecho agrario. Historia, doctrina y legislación*, Edit. e imp. Nacional, La Paz, 1956, pp. 243-244; e D. E. VASSBERG, *La venta de tierras baldías. El comunitarismo agrario y la corona de Castilla durante el siglo XVI*, Servicio de Publicaciones Agrarias, Madrid, 1983.

⁽¹⁴⁶⁾ L.M. GLAVE-M. I. REMY, *Estructura agraria y vida rural en una región andina*, cit., pp. 87-88; D. AMADO GONZÁLES, *Reparto de tierras indígenas y la primera visita y composición general, 1591-1595*, in *Histórica*, 22, 2, 1998, pp. 197-207.

⁽¹⁴⁷⁾ J. H. ROWE, *The Incas Under Spanish Colonial Institutions*, cit., p. 182.

gados) degli indigeni ⁽¹⁴⁸⁾. Allo stesso tempo le *composiciones* permettevano agli ispettori della Corona di aggiudicare la terra non lavorata o « abbandonata », terra che però era effettivamente in possesso degli indigeni secondo il tradizionale sistema di coltivazione a rotazione. Situazioni di questo tipo furono la causa comune dei primi casi giudiziari fra gli spagnoli e i gruppi indigeni ⁽¹⁴⁹⁾.

Tramite la *Composición de tierras* la Corona decise di vendere il suo diritto eminente, di mercanteggiarlo, per far accrescere le entrate fiscali con il potere d'acquisto dei creoli, spagnoli, meticci. L'operazione ebbe quindi una doppia valenza: da un lato i redditi della Corona aumentarono e dall'altro la proprietà fondiaria fu conferita su basi giuridiche solide, rendendo sicuro il possesso dei titolari. L'effetto della normativa è evidente; la maggior parte delle terre rimase in mano agli spagnoli, mentre le comunità e i singoli indigeni ammessi alla *composición* (perfino con diritto di prelazione sugli altri secondo le disposizioni reali), erano costretti a comprare dalla Corona le terre che in origine erano a loro appartenute ⁽¹⁵⁰⁾. Tuttavia, la politica legittimò con solide basi giuridiche la *proprietà* degli *ayllus* (ormai inseriti nel sistema delle *reducciones*) che potevano permettersi di acquistare le loro terre, entrando pienamente, almeno dal punto di vista formale, nel sistema delle regole della proprietà occidentale. Peraltro, l'assegnazione di legittimità sul possesso fondiario portava con sé un valore economico aggiunto: le terre cominciarono a essere valutate per il fatto di avere titoli legalmente *compuestos* ed estensioni e limiti maggiori di quelli di cui originariamente avevano goduto.

L'operazione delle *composiciones* insieme alle *visitas di tierras* proseguì a intervalli per tutta l'epoca coloniale, consentendo di strutturare la proprietà agraria in forma di *haciendas*, di piccole

⁽¹⁴⁸⁾ R. MELLAFE, *Frontera agraria. El caso del Virreinato peruano en el siglo XVI*, cit., pp. 39-40.

⁽¹⁴⁹⁾ Cfr. S. STERN, *The Social Significance of Judicial Institutions in a Exploitative Society*, cit., p. 294. Cfr. inoltre J. H. ROWE, *The Incas Under Spanish Colonial Institutions*, cit., p. 191.

⁽¹⁵⁰⁾ A. URQUIDI, *Las comunidades indígenas bolivianas*, cit., p. 56. Per la vicenda specifica degli *ayllus* di Tocabamba (Potosí) si rimanda a AA.VV., *Los ayllus de Tacobamba: procesos históricos, desarrollo y poder local*, Fundación Pieb, La Paz, 2002, p. 36 e ss.

proprietà e di comunità indigene che in molti luoghi sopravvivono ancora oggi ⁽¹⁵¹⁾.

4. *I confronti tra i modelli: brevi cenni sui casi giurisprudenziali.*

Ciò che ci preme sottolineare nella casistica delle prime controversie giudiziarie è l'argomentazione incrociata di elementi andini e di diritto occidentale a cui ricorsero le parti. Le liti si rivelarono mezzi di conoscenza di stampo etnografico (caso per caso e in modo poco sistematico) della società indigena; conoscenza che per l'autorità spagnola costituiva un importante strumento per constatare come la struttura originaria andina potesse essere utilizzata a beneficio dell'impresa coloniale ⁽¹⁵²⁾.

Per gli indigeni, invece, il sistema giudiziario spagnolo funzionò, come un'effettiva « arma dei deboli » a cui i capi tradizionali delle comunità si rivolgevano spesso nelle liti relative a grandi estensioni di terra.

I conflitti si svolgevano tra le parti più diverse (liti tra comunità, tra *mitimaes* ed *encomenderos*, tra *kurakas* e spagnoli, tra gruppi etnici e i loro stessi *kurakas* o viceversa, ecc.) e, sebbene coinvolgessero gli interessi diretti degli indigeni, nella maggior parte dei casi si trattò di controversie destinate a soddisfare le esigenze degli spagnoli, dei meticci o dell'autorità coloniale ⁽¹⁵³⁾.

⁽¹⁵¹⁾ Verso la fine del Settecento, furono create la *Superintendencia del Beneficio y Composición de Tierras*, dipendente del *Consejo de Indias*, e i *tribunales de tierras* (giurisdizione che in seguito passò all'*intendente*). La nuova istituzione tolse al viceré la facoltà di conferire titoli, *composiciones* e donazioni; da allora e fino 1754 (anno in cui la cosiddetta seconda riforma agraria coloniale ripristinò la regola iniziale), tutte le materie relative alle terre ispanoamericane furono di competenza diretta dei membri del *Consejo*.

⁽¹⁵²⁾ Cfr. J. R. MUNFORD, *Litigation as Ethnography in Sixteenth-Century Peru: Polo de Ondegardo and the Mitimaes*, in *Hispanic American Historical Review*, 88, 1, 2008, pp. 5-6, 8. Per uno studio sulle liti in cui era intervenuto direttamente Polo de Ondegardo cfr. R. HONORES, *El ius comune en los Andes: una aproximación a los Informes del licenciado Polo Ondegardo*, tesis para optar al grado de magister en Derecho, Pucp, Lima, 2005.

⁽¹⁵³⁾ Preme anche sottolineare che che l'élite indigena ricorse alla magistratura spagnola anche come ulteriore mezzo per sfruttare la fascia più debole dei loro stessi gruppi etnici e per mantenere i propri privilegi, in collusione con il potere coloniale.C-

Come abbiamo avuto modo di illustrare, sono spesso documentate liti tra i *kurakas* o *caciques* e i loro stessi gruppi etnici a causa della vendita, affitto o semplice possesso delle terre della comunità da parte degli stessi capi tradizionali (154). Altri tipi di conflitti derivarono dall'eliminazione degli arcipelaghi preispanici a seguito della politica delle *reducciones*. I preti e le autorità spagnole esigevano che gli indigeni fossero presenti in modo continuo nella *reducción*, principalmente per la celebrazione della messa e per il pagamento delle tasse. Si è detto, infatti, che le terre originarie lontane dalla *reducción* ma appartenenti allo stesso gruppo etnico restavano in molti casi abbandonate e quindi potenzialmente esposte all'appropriazione da parte degli *hacendados* spagnoli o di altri *ayllus*.

Illustriamo brevemente tre contenziosi che documentano tali situazioni.

Un primo caso, rilevato da noti e recenti studi storiografici, riporta la discussione sulle assegnazioni conferite dall'Inca ai *mitimaes* della valle di Cochabamba (Bolivia) nonché la rivalità tra i *caciques* coloniali (legati agli *encomenderos*) e gli antichi capi tradizionali (legati ai *mitimaes*).

Verso il 1550, il *kuraka* Hernando Asacalla (*cacique principal* della comunità di Paria) cercò di ottenere dall'*Audiencia de la Plata* il riconoscimento dei diritti sulla terra comunitaria nella valle di Cochabamba occupata dai residenti locali (*mitimaes*). Egli legittimava la sua richiesta sulla base di una concessione di terre comunitarie fatta dall'Inca Wayna Qhapaq. I *mitimaes* risposero che l'Inca Wayna Qhapaq non aveva conferito alla comunità tali terre in proprietà, bensì come semplice insediamento affinché provvedesse-

fr. W. STAVIG, *Ambiguous Visions: Nature, Law, and Culture in Indigenous-Spanish Land Relations in Colonial Peru*, cit., p. 88; D. GUILLET, *Customary Law and the Nationalist Project in Spain and Peru*, in *Hispanic American Historical Review*, 85, 1, 2005, pp. 95-96.

(154) Si tratta di una pratica ricorrente dei *caciques* nella montagna sacra centro andina di Kaata, secondo quanto rivela J. W. BASTIEN, *Mountain of the Condor, Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*, Prospect Heights, Waveland Press, Illinois, 1985, trad. spag. di F. Vallvé, *La Montaña del Cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino*, Hisbol, La Paz, 1996, p. 56 e ss. Cfr. anche ID., *Land Litigations in an Andean Ayllu from 1592 until 1972*, in *Ethnohistory*, 26, 2, 1979, pp. 101-131.

ro all'alimentazione dei lavoratori per il periodo in cui questi coltivavano la terra.

La lite poneva quindi un interessante quesito: esaminando la concessione fatta dall'Inca in rapporto alla dottrina giuridica occidentale, bisognava stabilire se i *mitimaes* si fossero insediati come proprietari, o come titolari di un semplice diritto di uso temporaneo. Si trattava perciò di chiarire quale fosse la natura giuridica dell'assegnazione del sovrano Inca secondo la teoria giuridica occidentale.

Sappiamo che sin dai primi tempi coloniali gli studiosi avevano discusso sui presupposti del diritto alla terra in epoca preispanica, per poi applicare gli istituti del diritto occidentale. Il riferimento alle concessioni dell'Inca era frequente. Nonostante le teorie sulla tirannia e sull'illegittimità dello Stato Inca, in molti casi furono proprio le assegnazioni di terre operate dall'Inca a decretare la legittimità del possesso o della proprietà dei contendenti durante il periodo coloniale.

Dopo più di quindici anni di lite giudiziaria, l'autorità, rappresentata dal viceré Toledo, decise di concedere ai *mitimaes* il mantenimento del loro possesso in base alla « consuetudine dell'epoca Inca », senza però fare riferimento esplicito all'eventuale loro diritto di « proprietà »⁽¹⁵⁵⁾. È evidente notare una posizione favorevole alla tesi che sosteneva che durante l'Impero Inca i territori conquistati fossero soltanto controllati dal sovrano ma non annessi alla sua proprietà. I *mitimaes* quindi mantennero il loro diritto fondiario senza alterazione durante l'epoca Inca nonostante le concessioni di terre da parte dell'autorità⁽¹⁵⁶⁾.

Un secondo caso rimanda, invece, alla tematica della rivendicazione delle terre dei *mitimaes* in mano spagnola. La causa di un piccolo gruppo di *mitimaes* della valle Abancay (Perù) sulla devo-

(155) Cfr. N. WACHTEL, *The mitimas of Cochabamba Valley: The Colonization Policy of Huayana Capac*, in G. A. COLLIER-R.I. ROSALDO-J.D. WIRTH (a cura di), *The Inca and Aztec States, 1400-1800: Anthropology and History*, Academic Press, New York, 1982, p. 199-229; B. LARSON, *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia*, cit., p. 62 e ss.; J. R. MUMFORD, *Litigation as Ethnography in Sixteenth-Century Peru: Polo de Ondegardo and the Mitimaes*, cit., p. 20 e ss. Riferimenti più generici in T. PLATT-T. BOYUSSE CASSAGNE-O. HARRIS, *Qaraqara-Charka, Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Charcas (siglos XV-XVII)*, cit., p. 509.

(156) Sull'argomento cfr. *supra* 116-117 nota 10.

luzione delle terre (Chuquipalla, Sacapa, Lucumapampa e Pomachacla) occupate dallo spagnolo Juan López de Izturiaga costituisce un'interessante occasione per illustrare la dinamica dello scontro tra le regole fondiarie tradizionali e i diritti coloniali.

I *mitimaes* rivendicavano la terra come loro a ragione della concessione fatta dall'Inca Yupanqui. López de Izturiaga sosteneva, invece, che parti di tali terre (Chuquipalla e Sacapa), furono vendute nel 1545 a uno spagnolo dal suo legittimo proprietario, Yupanamo, *cacique* principale dei *mitimaes* yungas, che a sua volta le aveva ereditate dai suoi antenati. Sulle terre stesse gli indigeni non avevano quindi più alcun diritto e, anche nel caso lo avessero avuto, era comunque intervenuta la prescrizione a causa delle vendite e del possesso continuo per più di trent'anni. Per quanto concerneva le altre terre (Lucumapampa e Pomachacla), lo spagnolo rifiutava il preteso diritto, sottolineando di aver occupato delle terre abbandonate (*baldías*). Per tale ragione il *cabildo* di Cuzco aveva potuto concederle in *merced* senza danneggiare i *mitimaes*, che, peraltro, avevano una grande estensione di terre in altri luoghi. Per sostenere il suo diritto, la parte spagnola presentò otto testimoni indigeni, i quali, attestando che tali terre erano in passato appartenute all'Inca, negarono le pretese dei *mitimaes* i quali affermavano che le terre erano « solo coltivate » per l'Inca e « non » destinate al « sostentamento dei *mitimaes* ». Per López de Izturiaga, l'antica *élite* preispanica aveva agito in qualità di « proprietaria », e pertanto i suoi beni avrebbero dovuto essere restituiti al re di Spagna in ragione della continuità tra la proprietà eminente dell'epoca Inca e quella coloniale ⁽¹⁵⁷⁾.

Secondo questa teoria è chiaro che l'Inca aveva un vero e proprio dominio eminente su tutte le terre dell'impero e che tale dominio era stato trasmesso all'autorità spagnola. In sostanza, i *mitimaes* non avevano altro che un mero possesso consentito dalla stessa autorità coloniale.

La notevole opera documentaria di Platt, Bouysson-Cassagne e Harris ci fornisce una ricca casistica derivante dalla ormai nota tripartizione delle terre dell'Inca, del culto e della comunità. La

⁽¹⁵⁷⁾ Cfr. C. S. ASSADOURIAN, *Transiciones hacia el sistema colonial andino*, cit., p. 150 e ss., in cui si cita come fonte l'opera di W. Espinoza del 1973.

problematica che ci interessa risale al caso delle terre ancestrali dell'Inca della valle Sucusuma (Bolivia) pretese dal *Relator de la Audiencia de la Plata* Juan Díaz Ortíz a ragione di una *merced* di terre ottenuta dall'autorità spagnola.

Nel 1592, il *defensor general de los naturales* Francisco Perez de Rinaga, attuando come rappresentante degli indios di Chayanta, sollecitò la dichiarazione di nullità della *merced*. Díaz Ortíz rispose affermando che possedeva le terre grazie a una concessione emanata dal *Cabildo de la Plata* nel 1578. Aggiunse che il diritto degli indios su tali terre era stato negato poiché, appartenendo quei territori allo Stato Inca, gli indigeni non ne erano né proprietari né possessori. Così, dopo la morte dell'ultimo sovrano Inca, tali terre erano state abbandonate, passando successivamente al dominio del re di Spagna, da cui Díaz Ortíz, tramite l'atto di concessione del *Cabildo*, ne aveva acquisito il diritto di proprietà ⁽¹⁵⁸⁾.

D'altra parte, l'argomento principale addotto dagli indios di Chayanta fu che le terre erano sempre state di loro proprietà, ma non dai tempi dell'Inca, bensì *ab initio*: le terre erano cioè state tramandate di generazione in generazione nei periodi antecedenti all'impero Inca. Il fondamento, secondo quanto si legge nel ricorso del difensore degli indios, era quindi il possesso immemorabile, argomento peraltro in linea con i testimoni e con le dottrine che avevano negato il dominio del re Inca sulla terra dei gruppi etnici che aveva sottomesso ⁽¹⁵⁹⁾.

Risulta dunque manifesto che l'insediamento degli spagnoli nella valle di Sucusuma sia riconducibile al fatto che dopo la caduta del Tawantinsuyu tali terre erano rimaste vacanti a causa delle formazioni delle prime *reducciones* toledanas. Anche se tra le fonti pubblicate manca la decisione della lite dalla *Real Audiencia*, la controversia rivela un'evidente sovrapposizione di argomentazioni basate sul diritto fondiario tradizionale incaico, da una parte, e

⁽¹⁵⁸⁾ Cfr. T. PLATT-T. BOYUSSE CASSAGNE-O. HARRIS *Qaraqara-Charka, Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Charcas (siglos XV-XVII)*, cit., p. 511 (documento 13. f. 2v.).

⁽¹⁵⁹⁾ Cfr. *supra* 116-117 nota 10.

sull'uso delle categorie europee relative al dominio, al possesso e alla prescrizione, dall'altra ⁽¹⁶⁰⁾.

⁽¹⁶⁰⁾ I fascicoli del processo sono trascritti alle pagine 623 e ss. del volume di T. PLATT-T. BOYUSSE CASSAGNE-O. HARRIS, *Qaraqara-Charka, Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Charcas (siglos XV-XVII)*, cit.: *Los Ayllus de Chayanta contra el Fiscal de la Audiencia sobre las tierras en los Yungas de Sucusuma*, en Archivio Nacional de Bolivia, La Paz, *Tierra e Indios*, E Año 1592, n. 149.

SEZIONE II
LA LEGALITÀ REPUBBLICANA

I diversi eventi successivi all'indipendenza degli stati latino-americani condussero allo stabilimento di un ordine politico-economico volto a cancellare il passato coloniale in tutti i suoi aspetti. Per quanto concerne la dimensione agraria, il nuovo ordine consacrò il primato dell'individualismo proprietario, provocando un sistematico processo di attacco alle forme di possesso tradizionale sopravissute all'interno delle *reducciones* o *ayllus*. L'operazione, giustificata dall'autorevolezza delle esperienze europee, consentì l'espansione del mercato delle terre, delle *haciendas* e infine il passaggio dal colonialismo al capitalismo agrario periferico. L'assedio esercitato durante il diciannovesimo secolo sulle terre comunitarie rispose a un programma statale i cui strumenti giuridici avrebbero segnato l'inizio dell'« impero della legge » secondo formule maturate nell'Occidente europeo che si cercherà ora di decifrare.

1. *Il costituzionalismo del diciannovesimo secolo: il silenzio sulla realtà.*

La rivoluzione indipendentista in America Latina segnò l'avvento dello Stato repubblicano e la conseguente proclamazione di un nuovo ordine. Diversamente da quanto accaduto in Europa, la rivoluzione non trasse origine dalla lotta tra la borghesia commerciale e la nobiltà terriera, ma si ispirò a un ideale romantico, libertario e nazionalista. L'idea di una proprietà individuale, libera e astratta si collocò dunque alle radici del nuovo scenario politico, acquistando una rilevanza costituzionale, secondo le formulazioni già affermatesi nella Spagna borbonica, in Francia e negli Stati Uniti. Le seguenti pagine intendono illustrare le oscillazioni ideologiche e normative sulle forme di proprietà collettiva alla luce dei testi

costituzionali di quattro paesi della zona andina: l'Argentina, la Bolivia, il Cile e il Perù. La nostra analisi è volta allo studio del processo di annientamento del collettivismo fondiario, fenomeno giuridico, storico ed economico che rispecchia i valori agrari promossi dalle neo-repubbliche. La riduzione delle regole fondiarie tradizionali alla concezione monolitica di proprietà individuale, condusse al rafforzamento dello Stato assolutista e della nozione di unità nazionale, intesa ormai come rifiuto della diversità culturale e pertanto come un'ulteriore alterazione del diritto fondiario nelle Ande.

1.1. *L'ideologia.*

A partire dalla metà del diciottesimo secolo l'Europa fu interessata da un'intensa attività statale volta a stabilire un nuovo ordine della proprietà fondiaria ⁽¹⁶¹⁾. La nuova concezione, chiamata a

⁽¹⁶¹⁾ Due importanti opere appartenenti al patrimonio culturale spagnolo rappresentano dei passaggi obbligati per chi intenda avvicinarsi al fenomeno giuridico della riforma dell'assetto agrario europeo del diciannovesimo secolo. Un brillante racconto della normativa europea sull'abolizione degli usi feudali è presente in G. DE AZCÁRATE, *Ensayo sobre la historia del derecho de propiedad y su actual estado en Europa*, Imprenta de la Revista de Legislación, Madrid, 1880, t. II, pp. 326-375. Per gli effetti della politica rivoluzionaria individualista sulle proprietà comunitarie in Europa sono invece illuminanti i passaggi del volume di R. ALTAMIRA Y CREVEA, *Historia de la propiedad comunal* [Madrid, 1890], Instituto de Estudios de Administración Local, Madrid, 1981, p. 321 e ss. Tra i più noti studi della storiografia moderna si veda P. GROSSI, *Un altro modo di possedere. L'emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica postunitaria*, Giuffrè, Milan, 1977. Per uno studio sistematico degli attacchi liberali contro le proprietà collettive in Europa e in Latino America si rimanda alle seguenti opere storiografiche: A. DE LA HERA, *Precedentes ilustrados del proceso desvinculador y desamortizador de bienes de manos muertas*, in H. J. PRIEN-R. M. MARTÍNEZ DE CODES (a cura di), *El proceso desvinculador y desamortizador de bienes eclesiásticos y comunales en la América española, Siglos XVIII y XIX*, Cuadernos de Historia Latinoamericana, n. 7, Ridderkerk, 1999, pp. 77-96; S. BRAKENSIEK (a cura di), *Gemeinbeitsteilungen in Europa. Die Privatisierung der kollektiven. Nutzung des Bodens im 18. und 19. Jahrhundert*, Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte 2, Berlin, 2000; M. DE MOOR-L. SHAW-TAYLOR-P. WARDE (a cura di), *The Management of Common Land in North West Europe, c. 1500-1850*, Brepols, Turnhout, 2002; M. D. DEMÉLAS-N. VIVIER (a cura di), *Les propriétés collectives face aux attaques libérales (1750-1914). Europe occidentale et Amérique latine*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2003; N. VIVIER, *Propriété collective et identité communale. Les biens communaux en France 1750-1914*, Publications de la Sorbonne,

fondare le basi economiche dello Stato moderno, abbracciava una dottrina individualista-liberale in espansione, supportata dalle idee fisiocratiche e dal nascente capitalismo agrario, al fine di istituire la proprietà agraria come motore del progresso e complemento dell'identità socio-economica delle nazioni. In questo modo, nel corso dell'Ottocento europeo, si assiste al perfezionamento di quel rapporto diretto e unitario tra l'uomo e le cose che condurrà all'assetamento della cosiddetta proprietà « moderna », formulazione semplice e astratta pensata a partire da e in funzione del singolo, in pieno accordo con le idee illuministe del momento ⁽¹⁶²⁾.

Paris, 1998; M. GARAUD, *Histoire générale du droit privé français (de 1879 à 1804). La Révolution et la propriété foncière*, Sirey, Paris, 1959, p. 153 e ss.; M. BLOCH, *La lutte pour l'individualisme agraire dans la France du XVIII siècle*, in *Annales d'histoire économique et sociale*, II, 1930, trad. it. di D. Zardin, *La fine della comunità e la nascita dell'individualismo agrario nella Francia del XVIII secolo*, Jaca Book, Milano, 1978; E. CORTESE, voce *Domini collettivi*, in *Enc. dir.*, XIII, 1964, p. 914 e ss.; J. M. NEESON, *Commoners: Common Right, Enclosure and Social Change in England 1700-1820*, Cambridge Univ. Press, 1996; T. E. SCRUTTON, *Commons and Commons Fields. The History and Policy of the Laws Relating to Commons in England* [New York, 1887], BiblioBazaar, Charleston, Sc., 2010.

⁽¹⁶²⁾ Su tali caratteri della proprietà cfr. P. GROSSI, *La proprietà e le proprietà nell'officina dello storico*, rist. in ID., *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali*, Giuffrè, Milano, 1992, p. 651 e ss.; F. WIEACKER, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*, 2, *Neubearbeitete Auflage*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, 1967, trad. it. di U. Santarelli e S. Fusco, *Storia del diritto privato moderno*, Giuffrè, Milano, 1980, vol. I, p. 493 e ss. Non bisogna dimenticare che l'instaurazione della proprietà privata come principale presupposto dell'evoluzione del capitalismo agrario, e successivamente industriale, ha motivato una vasta bibliografia sugli effetti dell'individualismo proprietario. Cfr. P. LARKIN, *Property in the Eighteenth Century with Special Reference to England and Locke*, Cork Univ. Press, Longmans-Green and Co. Ltd., London, 1930; K. POLANYI, *The Great Transformation*, Holt, Rinehart & Winston Inc., New York, 1944, trad. it. di R. Vigevani, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, 2^a ed., Einaudi, Torino, 2000; B. MOORE JR., *Social Origins of Dictatorship and Democracy. Lord and Peasant in The Making of the Modern World*, Beacon Press, Boston, 1966, trad. it. di D. Settembrini, *Le origini sociali della dittatura e della democrazia. Proprietari e contadini nella formazione del mondo moderno*, Edizioni di Comunità, Torino, 1998; C. B. MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Clarendon Press, Oxford, 1962, trad. it. di S. Borutti, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Isedi, Milano, 1973; A. MACFARLANE, *The Origins of English Individualism. The Family, Property and Social*

Il nuovo programma era semplice quanto assoluto: bisognava mettere al centro della scena l'individualismo, allora percepito come unico motore di progresso. Erano tempi in cui, come afferma Pietro Costa, era ancora presente, sullo sfondo, l'antico nesso fra proprietà e personalità, fra proprietà e autodisciplina, patrimonio comune di società che avevano fatto dell'assioma libertà = proprietà il loro principio fondamentale. L'ordine si reggeva di conseguenza sull'istituto della proprietà e sul principio della libertà contrattuale e il compito dello Stato nasceva e finiva con la salvaguardia di tali regole basilari ⁽¹⁶³⁾.

Evidentemente, si tratta di una formula volta a creare un diritto assoluto di fronte al potere politico e proprio per questa ragione la massima di Portalis, « al cittadino appartiene la proprietà, al sovrano l'impero », si ripropone nell'attualità come una lucida formula per spiegare il legame tra l'esercizio di diritti politici e la posizione proprietaria del singolo ⁽¹⁶⁴⁾. Sia dal punto di vista politico sia da quello tecnico-giuridico, si comprende come la concezione di proprietà moderna, concretizzatasi nella codificazione napoleonica, stabiliva l'illimitatezza dei poteri del proprietario nonché la negazione della proprietà dei gruppi. Per questa ragione, le modalità strutturali del diritto di proprietà, come puntualizza Rodotà, concorrevano indiscutibilmente a imporre la lettura dell'istituto in chiave individualista ⁽¹⁶⁵⁾.

Transition, Blackwell, Oxford, 1978. Si rimanda inoltre alle recenti riflessioni di E. MEIKSINS WOOD, *The Origin of Capitalism. A Longer View*, Verso, London-New York, 2002.

⁽¹⁶³⁾ P. COSTA, *Cittadinanza*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 62-63.

⁽¹⁶⁴⁾ S. RODOTÀ, *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata*, Il Mulino, Bologna, 2^a ed., 1990, p. 105.

⁽¹⁶⁵⁾ *Ibid.*, p. 106. Conviene però aggiungere che il contenuto dell'istituto, come emerge dalla seconda parte dell'art. 544 del *Code*, resta in ogni caso affidato alla legislazione di ciascun momento storico. Questo punto è stato notevolmente sottolineato da Gambaro per cui, « il diritto di proprietà descritto nel codice napoleonico non è autonomo, e quindi la sua valenza economico-sociale dipende dalle discipline concorrenti relative all'utilizzazione dei beni. Pertanto, esso può divenire una regolamentazione di carattere individualistico, o anche del tutto egoistico, solo in virtù dei vasti silenzi che l'ordinamento eventualmente gli costruisca attorno ». Si comprende quindi che, seguendo ancora Gambaro, la nozione di proprietà formulata dal codice napoleonico elimina ogni garanzia verso gli atti del governo perché costringe a pensare che il

Nel nuovo scenario le forme di appropriazione collettiva rappresentavano quanto meno delle « anomalie »; si volle perciò ridurre l'esercizio dei diritti che da esse derivavano incoraggiando la suddivisione e la recinzione delle terre tramite un poderoso artefatto statale: la legge. A partire da quel momento essa, produzione copiosa dello Stato e fonte monista del diritto, divenne l'unica e vera espressione della volontà del potere centrale, nonché lo strumento ideale per eliminare ogni forma di possesso diverso dal modello individuale patrocinato dal potere centrale.

Ecco lo scenario successivo all'affermazione del nuovo indirizzo giuridico-politico che trasformò il diritto a partire dalla seconda metà del diciottesimo secolo. Ci riferiamo all'Illuminismo giuridico e al precetto secondo cui gli uomini, in quanto tali, nascono con diritti naturali e imprescrittibili, riconosciuti da una legge derivata dalla sola Ragione ⁽¹⁶⁶⁾. Ci riferiamo alla fisiocrazia e al suo attacco contro il regime fondiario feudale, contro la concezione divisa del dominio e i limiti alla libera circolazione dei beni ⁽¹⁶⁷⁾. Ci riferiamo, in breve, all'affermarsi della cosiddetta modernità giuridica ⁽¹⁶⁸⁾, attraverso l'instaurazione dello Stato assolutista moderno, con la sua necessità di controllare in modo sistematico il territorio, monopolizzando la produzione giuridica ⁽¹⁶⁹⁾.

Sono perciò illuminanti le parole di Grossi quando afferma che il tema delle proprietà collettive è stato uno dei più importanti banchi di prova dell'assolutismo giuridico ottocentesco: per quasi tutto il secolo, tra le principali preoccupazioni dello stato monopo-

contenuto della proprietà privata è definibile in base ad altre norme legali e non mai in riferimento a schemi di pensiero esterni alla legislazione. Cfr. A. GAMBARO, *Il diritto di proprietà*, in *Trattato di diritto civile e commerciale Cicu-Messineo-Mengoni*, VIII, 2, Giuffrè, Milano, 1995, pp. 130 e 120.

⁽¹⁶⁶⁾ Cfr. G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna. Assolutismo e codificazione del diritto*, Il Mulino, Bologna, 1976, pp. 227, 259.

⁽¹⁶⁷⁾ Per un'approfondita analisi sugli effetti della scuola fisiocratica in ambito giuridico cfr. M. EINAUDI, *The Physiocratic Doctrine of Judicial Control* [1938], Harvard Univ. Press, Massachusetts, 1974; G. REBUFFA, *Origine della ricchezza e diritto di proprietà: Quesnay e Turgot*, Giuffrè, Milano, 1974. Dettagli e rinvii bibliografici sono reperibili anche in G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna*, cit., p. 356 e ss.

⁽¹⁶⁸⁾ P. GROSSI, *L'Europa del diritto*, La Terza, Roma-Bari, 2007, p. 135 e ss.

⁽¹⁶⁹⁾ P. GROSSI, *Assolutismo giuridico e proprietà collettiva*, rist. in ID., *Il dominio e le cose*, cit., p. 696.

lizzatore vi è stata quella di rimuovere gli assetti proprietari collettivi. Poiché in un simile stato borghese tutto ciò che concerneva l'appartenenza dei beni aveva una rilevanza pesantemente pubblicistica, la vicenda diventò inevitabilmente un problema di ordine pubblico e perciò squisitamente costituzionale⁽¹⁷⁰⁾. La presenza di tali elementi e la mitologia della legge scritta come fonte sacra, inamovibile e dogmatica della realtà sociale, guidarono quell'assolutismo statale al nuovo concetto di proprietà, ora intesa come potere senza limitazioni e perfino privo di responsabilità⁽¹⁷¹⁾.

Ed ecco il risultato: l'età del liberalismo si accompagnò a quella del più acceso assolutismo giuridico⁽¹⁷²⁾. Si manifestava così una chiusura netta verso le forme di appartenenza che non si adeguavano a taluni concetti. Da quel momento in avanti, tali modelli furono consegnati all'universo dell'inesistenza per il diritto ufficiale.

Fu un noto giurista spagnolo, Rafael Altamira y Crevea che, sul finire dell'Ottocento, riuscì a condensare in una fortunata frase l'effetto della penetrazione dell'individualismo in ambito fondiario: « con l'aumentare dell'individualismo *personale* aumentava anche il frazionamento della proprietà, il cui carattere comunitario perdeva terreno, difendendosi e sostenendosi solo per forza della consuetudine »⁽¹⁷³⁾. La consuetudine, nascosta al margine della legge statale, è infatti l'espressione che meglio rivela il modo in cui sono sopravvissute le forme di appropriazione collettiva durante i decenni seguiti all'instaurazione del nuovo assetto fondiario.

La sintesi dello scenario europeo evidenzia il contesto intellettuale in cui si trovarono a operare le prime autorità degli stati indipendenti latinoamericani quando, una volta al potere, hanno guardato all'orizzonte rivoluzionario europeo e, ormai libere del giogo spagnolo, hanno cercato di affrancarsi da ogni vestigia coloniale nel nome del liberalismo. A tale proposito, Juan Bautista

⁽¹⁷⁰⁾ *Ibid.*, pp. 698-699.

⁽¹⁷¹⁾ M. VIDAL, *La propriété dans l'école de l'exégèse*, in *Quaderni Fiorentini*, 5/6, I, 1976-1977, p. 30.

⁽¹⁷²⁾ P. GROSSI, *I domini collettivi come realtà complessa nei rapporti con il diritto statale*, in P. NERVI (a cura di), *I demani collettivi e le proprietà collettive*, Cedam, Padova, 1998, p. 18.

⁽¹⁷³⁾ R. ALTAMIRA Y CREVEA, *Historia de la propiedad comunal*, cit., p. 321.

Alberdi scriveva dall'Argentina: « I nostri legislatori non guardavano altro che alla necessità di proclamare e assicurare la nostra indipendenza e di sostenere i principi di eguaglianza e libertà come base del governo interno » (174). Così, Bolívar e Sucre, San Martín e O' Higgins si affannarono in una serie di dichiarazioni rivoluzionarie e i loro successori, in seguito alla formazione di testi costituzionali che avevano lo scopo di mettere in pratica il nuovo ordine, annullarono i diritti di coloro che incarnavano culture con una concezione di ordine diversa dalla loro. Poiché lo Stato liberale moderno aveva fatto sua l'equazione tra stato e nazione, nel suo intento di unificazione aveva assimilato le culture diverse, eliminando ogni forma di pluralismo culturale e quindi giuridico (175).

Ci si avvicina così a un momento di importanza centrale: i condottieri militari avevano proclamato l'indipendenza e parallelamente alle loro dichiarazioni avevano suggerito le linee guida del nuovo assetto politico, attraverso l'adozione di costituzioni. A tale proposito — puntualizza Clavero — in America Latina la codificazione non fu imposta dall'Europa, ma fu intrapresa per decisione degli stati in cui, durante i primi decenni del diciannovesimo secolo, si erano sviluppate le lotte per l'indipendenza (176). Questo primo momento repubblicano rappresentò la svolta storica nella ricezione della codificazione moderna; si trattò dell'avvento della Costituzione, fonte prima dei codici successivi (177).

Tornando alla questione principale, dobbiamo portare l'attenzione sulla forma di rivoluzione che più ci interessa: quella agraria.

(174) J. B. ALBERDI, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República de Argentina*, 2ª ed., Plus Ultra, Buenos Aires, 1980, p. 26.

(175) Per un'analisi di questo assioma si veda il classico contributo di E. J. HOBSBAWM, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1990.

(176) B. CLAVERO, *Códigos como fuente de derecho y desague de constitución*, in P. CAPPELLINI-B. SORDI (a cura di), *Codici. Una riflessione di fine millennio*, atti dell'incontro di studio (Firenze, 26-28 ottobre 2000), Giuffrè, Milano, 2002, pp. 106-107. Per i dettagli sulle diverse trasformazioni che il liberalismo costituzionale apportò a partire dalla seconda metà del diciannovesimo secolo si rimanda ai contributi del volume collettivo di M. CARMAGNANI (a cura di), *Constitucionalismo y orden liberal. América Latina, 1850-1920*, Otto Editore, Torino, 2000.

(177) Cfr. B. CLAVERO, *Codificación y constitución: paradigmas de un binomio*, in *Quaderni Fiorentini*, 18, 1989, p. 81 e ss.

Raggiunta l'indipendenza si avvertì la necessità di un radicale rinnovamento giuridico. I principi di libertà e uguaglianza si opponevano infatti ad alcune istituzioni che risalivano all'epoca coloniale. Ciò rese necessaria una rivoluzione volta a svincolare la terra da maggioraschi, cappellanie e patronati, a liberare la proprietà dalle modalità di diritti di censo, ad abolire gli ostacoli alla libera circolazione dei beni e a riscattare, insomma, la terra dalla manomorta⁽¹⁷⁸⁾. Beninteso, negli stati andini la rivoluzione agraria che si avviava non interessò il latifondo, in quanto di proprietà del singolo; il bersaglio furono invece le *comunidades* o *ayllus*, le cui terre furono considerate « morte » e perciò valutate come ostacoli allo sviluppo dello Stato moderno.

Tra le conseguenze che il processo « liberatorio » fondiario portò con sé, ci interessa sottolineare il progressivo annientamento del diritto alla terra delle comunità indigene, attraverso la divisione e la sottomissione delle loro terre alle norme del diritto comune repubblicano. Sappiamo ormai che durante l'epoca coloniale tali territori avevano goduto di un regime speciale, dal momento che la filosofia del tempo aveva consentito il mantenimento di tutti quegli usi e costumi che non fossero contrari alla legislazione reale o alla fede⁽¹⁷⁹⁾. Nella *Recopilación de Leyes de las Indias* si riscontrano

(178) A. LEVAGGI, *El proceso desamortizador y desvinculador de los bienes de manos muertas desde la óptica jurídica*, in H. J. PRIEN- R.M. MARTÍNEZ DE CODES (a cura di), *El proceso desvinculador y desamortizador de bienes eclesiásticos y comunales en la América española, siglos XVIII y XIX*, cit., p. 52. Maggiori dettagli sull'esperienza peruviana, nonché rinvii bibliografici generali, sono reperibili in C. RAMOS NUÑEZ, *Historia del derecho civil peruano. Siglos XIX y XX*, Pucp, Lima, 2003, t. IV. p. 168 e ss.

(179) Tra le numerose opere sulla tematica della consuetudine in America Latina si rimanda nello specifico a V. TAU ANZOÁTEGUI, *La costumbre jurídica en la América española (siglos XVI-XVIII)*, in *Revista de Historia del Derecho*, 14, 1986, pp. 355-425; C. J. DÍAZ REMENTERÍA, *La costumbre indígena en el Perú hispano*, in *Anuario de Estudios Americanos*, 33, 1976, pp. 189-215; T. HERZOG, *Indiani e cowboys: il ruolo dell'indigeno nel diritto e nell'immaginario ispano-coloniale*, in A. MAZZACANE (a cura di), *Oltremare. Diritto e istituzioni dal colonialismo all'età postcoloniale*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli, 2006, pp. 17-27. Sulla dinamica degli strati giuridici coloniali è utile il testo di V. TAU ANZOÁTEGUI, *El derecho indiano en su relación con los derechos castellano y común*, in B. CLAVERO-P. GROSSI-F. TOMÁS Y VALIENTE (a cura di), *Hispania. Entre derechos propios y derechos nacionales*, atti dell'incontro di studio (Firenze-Lucca, 25-27 maggio 1989), Giuffrè, Milano, 1990, p. 578.

disposizioni relative agli indios, ai loro diritti fondiari collettivi e alle differenti tipologie di uso comune delle terre. Numerose norme avevano nel tempo garantito il rispetto del possesso delle terre da parte degli indigeni ⁽¹⁸⁰⁾. In tale ambiente, come si è evidenziato, particolare fu la sorte degli *ayllus*; questi, ridotti nelle *reducciones*, avevano visto riconfigurare la loro situazione secondo delle figure note alla tradizione civilistica europea (possesso, usufrutto o proprietà, a seconda dei casi) e ciò aveva consentito loro di mantenere le pratiche tradizionali ⁽¹⁸¹⁾.

Tuttavia un simile equilibrio tra Stato coloniale e gruppi indigeni era destinato a fallire al sopraggiungere del periodo repubblicano. Ottenuta l'indipendenza, mutati i tempi, gli intellettuali e le nuove autorità furono chiamati a realizzare in concreto l'ideologia del nuovo ordine e a ricostruire le forme giuridiche e sociali delle nuove nazioni su una base del tutto eurocentrica. Fu così ritenuta anomala ogni differenza riscontrata tra il modello teorico, di cui essi erano fautori, e la realtà locale.

Ed ecco l'elementare domanda che, seguendo la formula della storica Marie-Danielle Demélas, è doveroso porsi: quale sorte lo Stato moderno doveva riservare a tali strutture collettive in un sistema che non riconosceva altro che l'individuo? ⁽¹⁸²⁾.

Secondo Simón Bolívar lo Stato doveva erigersi sulla sola Ragione; questo implicava l'introduzione di un concetto estraneo all'eredità

⁽¹⁸⁰⁾ Si vedano le leggi 5, 7, 9, 12, 16, 17, 18 e 19, tit. 12, lib. IV; 8, 14 e 20, tit. 3, lib. VI. Cfr. anche *supra* 159-160. Occorre tuttavia aggiungere che la politica protezionista delle terre indigene non fu un fenomeno esclusivo dei primi secoli del periodo coloniale. La *Real Cédula* del 15 ottobre 1754, nota come Seconda riforma agraria coloniale, difendeva in particolar modo la «proprietà» comunitaria dei popoli o *reducciones* indigene, proteggendo le situazioni sia di fatto sia di diritto anteriori al 1700 e ammettendo a conferma reale (*composición*) il possesso di fatto successivo a quella data. Cfr. J. M. OTS CAPDEQUÍ, *El régimen de la tierra en la América española durante el periodo colonial*, Santo Domingo, 1946; A. MALDONADO, *Derecho agrario. Historia, doctrina y legislación*, La Paz, 1956, p. 245 e ss.

⁽¹⁸¹⁾ Cfr. *supra* 150-151 e 157 ss.

⁽¹⁸²⁾ M. D. DEMÉLAS, *L'invention politique - Bolivie, Equateur, Pérou au XIX^e siècle*, Editions Recherches sur les Civilisations, Paris, 1992, trad. spag. di E. Rivera Martínez, *La invención política. Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX*, Ifea-Iep, Lima, 2003, p. 361.

della storia latinoamericana (183). La repubblica, pertanto, avrebbe dovuto interrompere ogni legame con il passato coloniale e realizzare, tramite un'esauriente produzione legislativa, gli ideali della Rivoluzione francese e quelli sorti durante i dibattiti delle *Cortes* di Cadice: la libertà e l'uguaglianza formale. Tali principi comportavano l'assimilazione (almeno declamatoria) della classe indigena alla condizione di cittadino moderno, passando così dalla politica coloniale di conservazione dell'identità indigena, all'assimilazione e omogeneizzazione culturale dell'indio secondo i nuovi valori repubblicani (184). In base a questo ordine di idee si può comprendere come la nuova condizione del « cittadino » indigeno, proiettata sullo sfondo del sistema economico, potesse concretizzarsi solo eliminando il sistema comunitario di possesso fondiario attraverso la sua conversione in proprietà individuale e diretta.

I liberali dell'Ottocento di conseguenza non diedero importanza ai rapporti fondiari preispanici sopravvissuti all'epoca coloniale, in quanto seguivano un pensiero universale, senza alcun riferimento territoriale, e una ragione astratta priva di tradizione.

Tale premessa determinò, in seno alla *Junta Revolucionaria de Santa Fe de Bogotá*, la promulgazione del decreto del 24 settembre 1810 che stabilì l'uguaglianza dei diritti, la cittadinanza degli indigeni e la ripartizione delle terre di *resguardos* (comunità) in proprietà individuali. Sulla base delle stesse premesse, con il decreto del 27 agosto 1821 il *Libertador* José San Martín proibì di chiamare gli aborigeni *indios* o *naturales*, per sottolineare che essi erano figli e cittadini del Perù e che come peruviani dovevano essere identificati. Allo stesso tempo, e seguendo i medesimi presupposti, il decreto di Sucre del 19 febbraio 1826 proibì le segregazioni parrocchiali, in quanto non dovevano più esistere luoghi riservati ai creoli e agli indios; ed i decreti agrari emanati da Simón Bolívar a Trujillo (1824),

(183) C. ALJOVÍN DE LOSADA, *Caudillos y constituciones: Perú 1821-1845*, Instituto Riva-Agüero Pucp/Fondo de Cultura Económica, Lima-México D.F., 2000, p. 82, 84.

(184) Sui diversi modelli costituzionali relativi allo statuto dell'indigeno in Sud America sono interessanti le pagine di R. YRIGROYEN, *Hitos del reconocimiento del pluralismo jurídico y el derecho indígena en las políticas indigenistas y el constitucionalismo andino*, in M. BERRAONDO (a cura di), *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006, pp. 537-567.

Cuzco (1825) e Chuquisaca (1825), come vedremo, assestarono i diritti fondiari degli indios secondo la formula dell'individualismo proprietario ⁽¹⁸⁵⁾.

Dalla prospettiva iuspubblicista, l'opera di Juan Bautista Alberdi, principale ideatore del progetto della Costituzione argentina del 1853, rivela il pensiero dei primi artefici di testi costituzionali sulla proprietà. Influenzato dalle idee liberali di Spencer e di Smith, egli riteneva che la repubblica dovesse conferire ampi margini all'iniziativa privata. In base a tale presupposto, per Alberdi, la proprietà privata, fondata sul riconoscimento del diritto di uso e di disposizione esclusiva del proprio lavoro, capitale e delle proprie terre, doveva essere considerata come il motore principale della ricchezza della nazione ⁽¹⁸⁶⁾. E perciò asseriva che « [...] ogni legge che tolga al possessore lo stimolo attuale della proprietà completa e assoluta, lo fa diventare indolente perché niente stimola la sua attività: lo fa diventare pigro per l'incertezza in cui rimane la sua proprietà o possesso... » [...] « ...la proprietà non può produrre tutti i risultati di cui è capace in beneficio della popolazione e del benessere della maggioranza se non quando è libera nella sua acquisizione, trasmissione, collocazione e uso » ⁽¹⁸⁷⁾. In Alberdi il senso ultimo dell'economia era umanista e spirituale; si trattava di « cambiare la condizione dell'uomo argentino » e di superare la povertà e l'arretratezza tramite la garanzia del diritto di proprietà. La ricchezza fondiaria costituiva quindi l'oggetto primordiale nella costruzione della nazione. I territori dovevano essere resi produttivi e a tale scopo occorreva popolare i vasti territori dell'Argentina « con maggiore e migliore popolazione » poiché per il noto pubblicista « governare » era sinonimo di « popolare » ⁽¹⁸⁸⁾.

⁽¹⁸⁵⁾ Cfr. M. D. DEMÉLAS, *La invención política*, cit., pp. 362-363, 394-396; G. FIGALLO ADRIANZÉN, *Origen, exclusión y reafirmación de las comunidades campesinas del Perú*, Editorial San Marcos, Lima, 2007, p. 82.

⁽¹⁸⁶⁾ J. B. ALBERDI, *Sistema económico y rentístico de la Confederación Argentina según su Constitución de 1853*, Imprenta y Librería del Mercurio, Valparaíso, 1854, p. 16.

⁽¹⁸⁷⁾ Citazione tratta da A. LEVAGGI, *El proceso desamortizador y desvinculador de los bienes de manos muertas desde la óptica jurídica*, cit., p. 54. Per approfondimenti sull'ideologia e sul contributo di Alberdi cfr. J. MAYER, *Alberdi y su tiempo*, Buenos Aires, Eudeba, 1963.

⁽¹⁸⁸⁾ Espressione usata nell'introduzione delle sue *Bases y puntos de partida para la organización política de la República de Argentina* (1852). Sull'argomento cfr. B. CANAL

Queste riflessioni erano di certo note al giurista ed economista politico Nicolás Avellaneda che nelle pagine del suo volume *Estudios sobre las leyes de las tierras* (1865) sosteneva, ricordando Bentham, la necessità di moltiplicare i proprietari, ricorrendo al modello di colonizzazione nordamericano per « perpetuare la Repubblica Argentina »⁽¹⁸⁹⁾. Lo stesso Avellaneda, ormai divenuto presidente della Repubblica, avrebbe promulgato la legge di immigrazione del 1876, che proclamò il carattere migratorio-colonizzatore della Nazione argentina.

Tali premesse costituivano in definitiva la base ideologica per la *Conquista del Desierto*: la campagna militare argentina contro i popoli indigeni che, intorno al 1880, condusse all'occupazione e all'incorporazione dei territori della Pampa e della Patagonia. Lo stesso termine *desierto* suggerisce un'idea dispregiativa delle popolazioni indigene che occupavano la vasta area australe. Raggiunto lo scopo di popolare la zona, il presidente Julio Argentino Roca nel suo messaggio al Congresso dell'8 maggio 1881 affermò: « non passa un solo indio per le stesse praterie ove molte tribù avevano i propri insediamenti [...] e il valore delle terre aumenta in proporzione inattesa. Sulle rive del Rio Negro molti degli indios prigionieri o sottomessi sono oggi peones alla giornata [...] le tribù scompaiono e il selvaggio si sottomette alle esigenze della civiltà [...] ». « Si sono liberati per sempre dal dominio indigeno quei vastissimi territori, che ora si presentano pieni di abbaglianti promesse per l'immigrato e per il capitale straniero »⁽¹⁹⁰⁾. Ciò che si perseguiva, in breve, era

FEIJOO, *Constitución y revolución: Juan Bautista Alberdi*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1955, p. 357 e ss.; H. CIAPUSCIO, *El pensamiento filosófico-político de Alberdi*, Ediciones Culturales Argentinas, Buenos Aires, 1985, p. 172.

⁽¹⁸⁹⁾ N. AVELLANEDA, *Estudios sobre las leyes de tierras públicas*, Imprenta del Siglo, Buenos Aires, 1865, p. 8, 133 e 147.

⁽¹⁹⁰⁾ La citazione testuale corrisponde al messaggio rivolto al Congresso l'8 maggio 1881, riportato in M. ROSTI, *Gli indios e la terra nell'attuale Costituzione argentina*, in M. G. LOSANO (a cura di), *Un giudice e due leggi. Pluralismo normativo e conflitti agrari in Sud America*, Giuffrè, Milano, 2004, p. 89. L'Argentina dell'Ottocento rappresenta un importante esempio dell'uso della forza militare per eseguire azioni di competenza dei funzionari civili. In questa zona, il processo di transizione verso l'ordine liberale repubblicano si caratterizzò per la costante partecipazione delle forze militari nelle più varie materie di governo. Cfr. R. FORTE, *Los militares argentinos en la construcción y*

l'occupazione di nuovi territori mediante lo sterminio delle popolazioni indigene. *Conquista del Desierto* in Argentina, *Pacificación de la Araucanía* nell'esperienza cilena; entrambi gli eufemismi nascondono il processo di genocidio del popolo indigeno come preambolo allo sviluppo economico delle nazioni indipendenti. L'operazione rappresenta perciò un chiaro e significativo esempio di accumulazione « originaria » — per saccheggio ed esproprio — sviluppatasi a partire dall'alleanza tra Stato e capitale ⁽¹⁹¹⁾. Tuttavia, sia in Cile sia in Argentina, l'espansione dell'economia avrebbe allo stesso tempo comportato la diffusione di un vecchio sistema di organizzazione della produzione: l'*estancia* argentina e il *fundo* cileno, varianti del sistema dell'*hacienda* ⁽¹⁹²⁾.

In quest'ordine di idee, l'affermazione del latifondista e politico liberale boliviano, José Vicente Dorado, avanzata per giustificare la vendita delle terre comunitarie indigene, ci fornisce un'immagine del razzismo sfrontato dei grandi proprietari terrieri del diciannovesimo secolo. Dorado, seguace delle dottrine di libero scambio degli economisti inglesi e difensore della corrente agraria liberale del *Partido Rojo*, affermava nel suo *Proyecto de repartición de tierras y venta de ellas entre los indígenas* (1864) che: « togliere questi terreni dalle mani dell'indigeno ignorante e arretrato, senza mezzi, né capacità o volontà per coltivarli, e passarli all'intraprendente, attiva e intelligente razza bianca, avida di proprietà e fortuna, piena di ambizioni e necessità, risulta effettivamente la conversione più opportuna, nell'ordine sociale ed economico della Bolivia. Svincolarla quindi delle “mani morte” dell'indigeno significa riportarla alla sua

consolidación del estado liberal, 1853-1890, in M. CARMAGNANI (a cura di), *Constitucionalismo y orden liberal*, cit., pp. 97-102.

⁽¹⁹¹⁾ G. GALAFASSI, *La seconda conquista. Il saccheggio delle risorse naturali e del territorio e la resistenza degli indigeni nella Patagonia argentina*, in R. MARTUFI-L. VASAPOLLO (a cura di), *Futuro indigeno: La sfida delle Americhe*, Jaca Book, Milano, 2009, p. 121.

⁽¹⁹²⁾ J. CHONCHOL, *Sistemas agrarios en América Latina. De la etapa prehispanica a la modernización conservadora*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.-Santiago de Chile, 1996, p. 117. Il contesto comparativo di entrambi i processi è stato recentemente delineato dall'antropologa I. HERNÁNDEZ, *Autonomía o ciudadanía incompleta. El pueblo mapuche en Chile y Argentina*, Cepal, Santiago de Chile, 2003, pp. 134-145.

condizione produttiva, di utilità e beneficio per l'umanità intera [...] » (193).

Sono parole eloquenti. Lo scopo dell'operazione liberale proposta da Dorado non era diverso da quello intrapreso in Argentina o Cile. Si trattava di utilizzare le regole dello Stato di diritto per impadronirsi delle terre di comunità, trasferendole, tramite diversi meccanismi legislativi, alla classe creolo-europea come proprietà individuale.

E all'imposizione monista dell'istituto della proprietà individuale si aggiunse la formalizzazione del possesso attraverso l'iscrizione al catasto dei titoli di dominio. Così, alla reinvenzione giuridica dell'indigeno come libero cittadino, si ricollega la formazione dei *registros* di proprietà che, garantendo il diritto individuale sulla terra e stabilendo le conseguenti basi per il pagamento del tributo, si innalzarono a « vera Costituzione dell'Impero » (194).

Dalle precedenti osservazioni è facile evincere come il discorso ideologico appena delineato fosse dominato da un atteggiamento etnocentrico, ovvero, da un quadro distorto della realtà, offuscata dalla prospettiva europea con cui gli intellettuali avevano osservato l'orizzonte repubblicano. (195).

È certo dunque che lo sguardo delle autorità era rivolto ad altre

(193) Citato in S. RIVERA CUSICANQUI, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia 1900-1980*, Unrisd, Ginebra, 1986, pp. 13-14. Per maggiori dettagli cfr. L. ANTEZANA E., *La política agraria en la primera etapa nacional boliviana*, Plural Editores, La Paz, 2006, pp. 136-137.

(194) È l'espressione dell'avvocato potosino Modesto Omiste citata da T. PLATT, *Liberalism and the Ethnocide in the Southern Andes*, in *History Workshop Journal*, 17, 1, 1984, p. 6.

(195) Sull'argomento sono interessanti i contributi del volume collettivo E. LANDER (a cura di), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires, 2000; A. FILIPPI, *Radici dell'etnocentrismo giuridico-politico*, in *Quaderni dell'Istituto di Studi Economici e Sociali*, Università degli Studi di Camerino, 10, 1994, p. 105 e ss. Occorre inoltre ricordare che la dicotomia tra la realtà e il modello imposto in America Latina si sviluppò a partire dall'inizio del colonialismo castigliano; così il concetto stesso di *ius* naturale moderno, applicato per dare risposta alle discussioni giuridiche che il Nuovo Mondo sollevava, conteneva una nozione tutta europea di « ragione », alla quale giuristi e teologi attribuirono invece una valenza universalistica. Sul punto cfr. A. A. CASSI, *Ultramar. L'invenzione europea del Nuovo Mondo*, Laterza, Bari-Roma, 2007, p. 15; L. NUZZO, *Il linguaggio giuridico della*

latitudini e che pertanto, come afferma l'antropologo Tristan Platt analizzando il panorama repubblicano boliviano, la persistenza dell'*ayllu* andino-coloniale si interponeva come ostacolo anacronistico, posticipando l'ingresso della Bolivia — e diremo noi del resto degli stati andini — nel gruppo delle nazioni libere ⁽¹⁹⁶⁾.

Per lo Stato repubblicano le forme tradizionali di possesso rappresentavano delle anomalie che, in quanto tali, relativizzavano e diversificavano lo schema monista della proprietà libera e individuale voluta dalla modernità.

Apparentemente, durante il diciannovesimo secolo, si è pertanto sviluppata in America Latina una concezione universalista del diritto. In realtà, come sostiene Clavero, si trattò di un'universalità limitata, dell'imposizione di un concetto particolare presentato invece come generale. Tale fenomeno da conto di una forma di imperialismo, innanzitutto culturale; non si postulava un diritto per tutti, ma un diritto per determinati cittadini, per quegli individui fortunati che rispondevano alla concezione culturale — minoritaria — patrocinata dal potere politico ⁽¹⁹⁷⁾.

Il silenzio costituzionale sulla presenza indigena e l'uso delle leggi per dividere le terre si configurarono come mezzi imprescindibili dello Stato repubblicano per concretizzare l'ideologia del nuovo ordine: quella del corpus dottrinario del liberalismo, che tuttavia nell'interpretazione latinoamericana assunse gradualmente un carattere riduzionista. Tutto ciò rappresentava, nelle parole dello storico Carmagnani, l'accettazione, quasi esclusiva, dei principi del liberalismo economico che, senza scontrarsi con gli interessi del capitale straniero, finivano col favorire la classe dominante delle grandi oligarchie ⁽¹⁹⁸⁾. Fu questo, per l'appunto, lo sfondo ideologico adottato, con connotazioni imperialistiche e xenofobe, per

conquista, Jovene Editore, Napoli, 2004; A. PAGDEN, *Spanish Imperialism and the Political Imagination*, Yale Univ. Press, New Haven-London, 1990, p. 13 e ss.

⁽¹⁹⁶⁾ T. PLATT, *Estado boliviano y ayllu andino*, Iep, Lima, 1982, pp. 88-89.

⁽¹⁹⁷⁾ B. CLAVERO, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, Siglo Veintiuno editores, Madrid, 1994, p. 23.

⁽¹⁹⁸⁾ M. CARMAGNANI, *La grande illusione delle oligarchie. Stato e società in America latina (1850-1930)*, Loescher editore, Torino, 1981, pp. 172-173.

perpetuare l'egemonia delle dottrine europee sull'assetto fondiario nelle Ande (199).

1.2. *I testi e il programma dei documenti costituzionali* (200).

L'America Latina è terra fertile di testi costituzionali. Si stima che dall'indipendenza a oggi i paesi latinoamericani abbiano promulgato circa duecento carte costituzionali. Ma la cifra, tuttavia, non deve essere motivo di giubilo; l'esperienza latinoamericana ha infatti dimostrato come le costituzioni rispecchiassero la fragilità istituzionale e l'oscillazione costante degli interessi politici ed economici dei governi di turno (201). In linea di principio, la maggior parte di esse ripropongono la linea dell'assolutismo borbonico, rappresentando una vera e propria attualizzazione dell'autoritarismo, ormai presidenziale, con un marcato carattere centralizzato e oligarchico (202).

Come si era verificato in Francia con il trionfo della classe borghese, o negli Stati Uniti con la crescente influenza del pensiero di Alexander Hamilton, i suddetti testi erano indirizzati a proteggere l'oligarchia e quindi a fondare la base istituzionale nella ricchezza

(199) Sull'argomento cfr. T. PLATT, *Liberalism and the Ethnocide in the Southern Andes*, cit., p. 15; O. CELESTINO, *La terre et les hommes au Pérou: la Valle du Chancay du XVI^e au XIX^e siècle*, in M. GODELIER (a cura di), *Transitions et subordination au capitalisme*, Editions de la Maison de Sciences de l'Homme, Paris, 1991, p. 308.

(200) Per i testi costituzionali del Perù si rimanda al sito web dell'*Archivo Digital de la Legislación en el Perú*: <http://www.congreso.gob.pe/ntley/Default.asp> (consultato il 12/01/12); per il Cile cfr. R. ANGUIA-V. QUESNEY, *Leyes promulgadas en Chile desde 1810 hasta 1901 inclusive*, Imprenta Nacional, Santiago de Chile, 1902. Sulla Costituzione argentina del 1853 abbiamo consultato il testo pubblicato in J. B. ALBERDI, *Sistema económico y rentístico de la Confederación Argentina según su Constitución de 1853*, cit. Per il periodo costituzionale boliviano 1826-1947 si rinvia a R. SALINAS MARIACA (a cura di), *Las constituciones bolivianas*, Artística, La Paz, 1947.

(201) Durante il diciannovesimo secolo si promulgarono undici testi costituzionali in Bolivia (1826, 1831, 1834, 1839, 1843, 1851, 1861, 1868, 1871, 1878, 1880); dodici in Perù (1823, 1826, 1828, 1834, 1836 x3, 1839, 1856, 1860, 1867); cinque in Cile (1818, 1822, 1823, 1828, 1833); tre in Argentina (1819, 1826, 1853).

(202) Lo afferma Heise per la Costituzione cilena del 1833 in concordanza con la generalità dei primi testi costituzionali e il pensiero dei condottieri americani; cfr. J. HEISE GONZÁLEZ, *150 años de evolución constitucional*, 7^a ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1990, pp. 45-46.

fondiarria (203). Questi infatti erano tempi in cui la politica si concepiva come scienza di gestione di interessi, intesi soprattutto sotto forma di interessi relativi a beni fondiari. Essendo il proprietario un gestore di interessi, il suo patrimonio fondiario e la sua capacità di amministrarlo erano considerati il fondamento della scienza politica (204).

L'interesse dell'*hacienda* era quindi di natura più vasta rispetto al mero interesse economico poiché, come rivela Carmagnani, essa rappresentava l'elemento centrale a partire dal quale si era organizzato il potere sociale — e non solo — dell'oligarchia, essendo il resto (partecipazione nel settore bancario, commerciale, ecc.) un mero complemento. Solo l'*hacienda*, conferendo signoria sugli uomini, poteva assegnare quel prestigio che il commerciante non avrebbe mai potuto avere (205). E sarà per l'appunto questa classe, superata la fase del *caudillismo* e iniziato il periodo dell'istituzionalizzazione, ad assumere le redini dell'apparato statale.

Sul versante costituzionale, la stabilità del patto tra potere politico e ricchezza agraria risultò rafforzata dai primi testi che decretarono la titolarità di immobili come requisito per accedere alla Camera dei Deputati e al Senato e per l'acquisizione e il godimento dei diritti politici fondamentali, come la cittadinanza e il suffragio (206). Le prime costituzioni stabilirono un sistema di voto del

(203) Per quanto concerne lo stretto collegamento tra la classe oligarchica e lo stato costituzionale si rimanda al classico contributo di M. CARMAGNANI, *La grande illusione delle oligarchie*, cit., p. 82 e ss.

(204) M. D. DEMÉLAS, *La invención política. Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX*, cit., p. 364.

(205) M. CARMAGNANI, *La grande illusione delle oligarchie*, cit., p. 67.

(206) Una prima lettura dei testi ci fornisce una chiara idea. In Cile, la Costituzione del 1822 (art. 39, n. 2) richiedeva una proprietà fondiaria di valore non inferiore a due mila pesos come condizione per diventare deputato; in seguito la Costituzione del 1828 precisava che la proprietà doveva rendere almeno cinquecento pesos all'anno per poter accedere al Senato (art. 34, n. 3); la Costituzione del 1833 (art. 8, n. 1) condizionava la stessa cittadinanza e il diritto di suffragio a una proprietà immobile. Anche in Perù la Costituzione del 1823 (art. 17, n. 4) richiedeva una proprietà per la cittadinanza e un immobile superiore al valore di dieci mila pesos per accedere al Senato (art. 92, n. 4); quella del 1828 (art. 13, n. 3), una proprietà che rendesse trecento pesos all'anno per entrare a far parte della Camera dei Deputati e mille per il Senato (art. 29, n. 3). La Costituzione del 1856 (art. 38, n. 4) chiedeva un reddito di settecento pesos proveniente

tutto limitato, istituendo in un primo momento un suffragio censitario (l'elettorato era essenzialmente composto dall'oligarchia e da gruppi urbani come commercianti, burocrati, etc.) e solo in seguito un suffragio universale, circoscritto però alla popolazione maschile adulta e alfabetizzata. In questo modo, esse fornirono un'interpretazione restrittiva del diritto di suffragio che consentì alla classe degli *hacendados*, in quanto popolazione alfabetizzata (in un contesto in cui il tasso di analfabetismo era di circa l'80-90%), di monopolizzare il diritto di voto e di manovrare a proprio vantaggio le liste elettorali facendo comparire come alfabetizzati i propri braccianti, coloni e mezzadri. La somma di tali eventi consacrò come unica classe politica quella oligarchica, mentre lo Stato si configurò come un mero strumento nelle sue mani ⁽²⁰⁷⁾.

Anche se i primi testi costituzionali avevano creato gli spazi per l'espansione del potere della classe fondiaria, occorre notare che allo stesso tempo si era cercato di smantellare l'apparato giuridico coloniale che gravava e ostacolava la libera circolazione dei beni come base per il godimento individuale sulle tenute. In Cile, l'art. 162 della Costituzione del 1833 aveva enunciato la libertà di disposizione delle proprietà nonostante il vincolo del maggiorascato, mentre la sua concretizzazione rinviava a una legge speciale, redatta da Andrés Bello nel 1852. ⁽²⁰⁸⁾. Qualche anno dopo, nel 1857, si svincolarono i predi rustici o urbani che si trovavano sotto la

dai beni immobili per esser senatore. In Bolivia, la Costituzione del 1834 richiedeva un capitale di seimila pesos per accedere alla Camera dei deputati (art. 35, n. 3) e il doppio per arrivare al Senato (art. 43, n. 4); quella del 1843, una proprietà di valore non inferiore a quattromila pesos per la Camera dei deputati (art. 21, n. 4) e seimila per il Senato (art. 25, n. 4). Ancora nel 1880 si manteneva come requisito per la Camera dei deputati e per il Senato la ricchezza legata alla proprietà fondiaria (artt. 57, n. 2; art. 62, n. 3). La Costituzione del 1861 stabilì come requisito per la cittadinanza il possesso di una qualsiasi proprietà immobile o una rendita annuale di duecento pesos.

⁽²⁰⁷⁾ Cfr. M. CARMAGNANI, *La grande illusione delle oligarchie*, cit., pp. 87-88, 173, 177.

⁽²⁰⁸⁾ Art. 162: « Las vinculaciones de cualquiera clase que sean, tanto las establecidas hasta aquí como las que en adelante se establecieren, no impiden la libre enajenación de las propiedades sobre que descansan, asegurándose a los sucesores llamados por la respectiva institución el valor de las que se enajernaren. Una lei particular arreglará el modo de hacer efectiva esta disposicion ».

proibizione perpetua di alienare ⁽²⁰⁹⁾. In Perù, la Costituzione del 1828 affermò che la proprietà non riconosceva né privilegi ereditari né vincoli civili, essendo alienabile, qualunque fosse la sua condizione ⁽²¹⁰⁾. In Argentina, la legislazione rivoluzionaria del primo Congresso del 1813 (nota come *Asamblea del año XIII*) dichiarò la proprietà libera dai maggioraschi. In seguito, la Costituzione del 1853 consacrò il diritto al libero uso e alla libera disposizione della proprietà, garantendone l'inviolabilità ⁽²¹¹⁾. In Bolivia, la Costituzione liberale del 1826, elaborata a partire dal progetto di Simón Bolívar, assicurò il diritto di proprietà (art. 149), sopprimendo tutti i privilegi ereditari e i vincoli di qualsiasi tipo. Fu inoltre proclamata l'alienabilità di tutte le proprietà, anche se appartenenti a opere di carità, religione o altri fini (art. 154) ⁽²¹²⁾. La Costituzione del 1843 dichiarò la proprietà inviolabile, tranne in caso d'interesse pubblico (art. 95), formula ripetuta nei testi successivi ⁽²¹³⁾.

Il processo che prese avvio da questi testi nasce certamente come reazione all'antico regime, però con un effetto del tutto particolare per il contesto latinoamericano, dal momento che dividere le terre, svincolandole delle « mani morte », significava portarle nelle mani « vive » della classe con potere acquisitivo. Per tale motivo, nell'esperienza andina il processo di rivendicazione dell'individualismo proprietario, con la conseguente divisione e svincolo

⁽²⁰⁹⁾ F. CAMPOS HARRIET, *Historia constitucional de Chile*, 6ª ed., Editorial Jurídica de Chile, Santiago de Chile, 1984, p. 205.

⁽²¹⁰⁾ Art. 160: « La Constitución no reconoce empleos ni privilegios hereditarios, ni vinculaciones laicales. Todas las propiedades son enajenables a cualquier objeto que pertenezcan. La ley determinará el modo y forma de hacer estas enajenaciones ».

⁽²¹¹⁾ Art. 14: « Todos los habitantes de la Confederación gozan de los siguientes derechos conforme a las leyes que reglamentan su ejercicio; a saber: [...] de usar y disponer de su propiedad ». Art. 17: « la propiedad es inviolable, y ningún habitante de la Confederación puede ser privado de ella, sino en virtud de sentencia fundada en lei [...] ».

⁽²¹²⁾ Art. 154: « Quedan abolidos los empleos y privilegios hereditarios, y las vinculaciones; y son enajenables todas las propiedades, aunque pertenezcan a obras pías, a religiones, o a otros objetos ». Questa formula si ripete in tutti i testi boliviani fino al 1851.

⁽²¹³⁾ Art. 95: « La propiedad es inviolable y sólo por causa de interés público, comprobado legítimamente, se puede obligar a un boliviano a enajenarla, precediendo una justa indemnización ».

delle terre diede avvio ad una forma di espropriazione di carattere oligarchico, che rappresentò un altro aspetto della cosiddetta « modernizzazione tradizionalista » propria del diciannovesimo secolo ⁽²¹⁴⁾.

Non sorprende pertanto l'omissione delle forme di possesso tradizionale nei testi costituzionali presi in esame ⁽²¹⁵⁾. A tale proposito è rilevante sottolineare che le — rare — norme relative all'indigeno rispecchiano la politica assimilazionista in un chiaro tentativo di omogeneizzarlo ai valori della società « civilizzata ». Ciò risulta evidente nell'esperienza del Cile dove l'unica disposizione riguardante gli indigeni della storia costituzionale cilena, inserita nel testo del 1822 (art. 47 n. 6), stabilì che il Congresso avrebbe ottemperato al compito di « civilizzazione degli indigeni del territorio » mentre in Argentina il testo del 1853 auspicava la conservazione di relazioni pacifiche e la promozione della loro conversione al cristianesimo (art. 67 n. 15). Disposizioni di questo tipo si ripetono nelle costituzioni peruviane del 1823 ⁽²¹⁶⁾ e del 1828 ⁽²¹⁷⁾.

Ma c'è dell'altro. La modernizzazione dello spazio agrario doveva da prendere corpo attraverso altri due strumenti legislativi

⁽²¹⁴⁾ La formula è di F. DE TRAZEGNIES, *La idea de derecho en el Perú republicano del siglo XIX*, Pucp, Lima, 1992, p. 30 e ss.

⁽²¹⁵⁾ Occorre sottolineare un eccezionale e incidentale riferimento costituzionale alla comunità indigena presente all'art. 76 della Costituzione peruviana del 1828: « Los fondos de que por ahora podrán disponer las Juntas Departamentales, son [...] los bienes y rentas de comunidades de indígenas, en beneficio de las mismas... ». In Bolivia, i testi costituzionali del 1871 e del 1878 avevano garantito la proprietà delle *comunidades* ma senza aggiungere la parola « indigena ». La redazione degli articoli e il chiarimento apportato dalla Costituzione del 1880 ci portano a concludere un rimando alle comunità religiose. Cfr. A. MALDONADO, *Derecho agrario*, cit., p. 267.

⁽²¹⁶⁾ Art. 90: « Las atribuciones del Senado son: [...] 10. Velar sobre la conservación y mejor arreglo de las reducciones de los Andes; y promover la civilización y conversión de los infieles de su territorio conforme al espíritu del Evangelio ».

⁽²¹⁷⁾ Art. 75: « Son atribuciones de estas Juntas [Departamentales]: [...] 10. Entender en la reducción y civilización de las tribus de indígenas limítrofes al departamento, y atraerlos a nuestra sociedad por medios pacíficos ». Di notevole interesse risulta l'elenco e l'analisi delle dichiarazioni relative all'indigeno nelle costituzioni dell'America latina in B. CLAVERO, *Pronunciamientos indígenas de las constituciones americanas*, in www.Alertanet.org/constitucion-indigenas.htm (consultato il 30/01/12); Id., *Derechos indígenas y constituciones latinoamericanas*, in M. BERRAONDO (a cura di), *Pueblos Indígenas y derechos humanos*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006, pp. 313-338.

destinati a perfezionare il programma costituzionale: i codici civili e le leggi agrarie.

Le prime costituzioni, seguendo il testo della Costituzione di Cadice del 1812 ⁽²¹⁸⁾, ordinarono di redigere codici e, come prevedibile, i primi furono quelli civili (Bolivia 1830-1845; Perù 1852; Cile 1855; Argentina 1869) ⁽²¹⁹⁾. I codici civili furono i veri fautori del nuovo assetto politico e sociale imposto dal costituente. Seguendo il modello francese, essi consacrarono la supremazia dell'individualismo proprietario, incoraggiarono la divisione dei terreni, stabilirono un numero ristretto di diritti reali, limitarono il ruolo della consuetudine e assicurarono il monopolio delle terre prive di titolare o abbandonate allo Stato. Si comprende, di conseguenza, che nello schema individualistico tracciato dal Codice la presenza indigena e i suoi diritti fondiari risultavano nuovamente ignorati.

La mancata inclusione delle popolazioni indigene nei testi costituzionali e nei codici civili pose le basi per una terza — e ormai diretta — forma di aggressione contro le terre indigene: la legislazione agraria.

A partire dalla seconda metà dell'Ottocento si iniziò ad avvertire una crescente pressione sulle comunità nel momento in cui, definite le frontiere interne dei nuovi stati, si cercò un'espansione a spese delle istituzioni coloniali e delle terre indigene. Diverse norme agrarie misero in atto la nuova politica territoriale. In Perù (e anche in Bolivia prima della dichiarazione d'indipendenza del 1825) già nell'aprile del 1824 Bolívar aveva ordinato la ripartizione delle terre comunitarie degli indigeni « in maniera tale che nessuno rimanesse senza terreno », e la rivendita all'asta delle terre « eccedenti » a un

⁽²¹⁸⁾ Art. 258: « El Código civil y criminal y el de comercio serán unos mismos para toda la Monarquía, sin perjuicio de las variaciones, que por particulares circunstancias podrán hacer las Cortes ».

⁽²¹⁹⁾ La letteratura sul processo di codificazione civile in America Latina è vasta. Si rimanda a tre importanti contributi: A. GUZMÁN BRITO, *La codificación civil en Iberoamérica, siglos XIX y XX*, Edit. Jurídica de Chile, Santiago de Chile, 2000; C. RAMOS NÚÑEZ, *El Código napoleónico y su recepción en América Latina*, Pucp, Lima, 1997; S. SCHIPANI, *Codici civili nel sistema latinoamericano*, in *Digesto disc. priv., sez. civ.*, 4^a ed., agg., 2010, pp. 286-319.

valore inferiore a quello nominale ⁽²²⁰⁾. Ebbe così inizio la legislazione di smembramento comunitario e, insieme a essa, la nascita del neo-latifondo a scapito delle riserve territoriali indigene ⁽²²¹⁾. In Bolivia, tale politica avrebbe avuto il suo culmine nella promulgazione della *Ley ex-vinculación de la comunidad indígena* (1874), la quale dichiarò giuridicamente estinta la comunità, prescrivendo la divisione delle terre. Questa legge permise l'accelerato e duraturo processo di espansione latifondista che si sviluppò nei successivi quarant'anni e che colpì principalmente le zone dell'altipiano di La Paz e le valli interandine ⁽²²²⁾. In Cile, la legge del 4 dicembre 1866 ordinò che i terreni a sud del fiume Biobío (di chiaro possesso del popolo indigeno *mapuche*) fossero trattati come di proprietà dell'Erario e quindi venduti all'asta pubblica. Fu inoltre decisa la chiusura delle restanti terre indigene e la loro riduzione e assegnazione sotto forma di titoli di *merced*; fu infine istituita la *Comisión Radicadora de Indígenas* con l'incarico di confinare gli indios nei terreni assegnati ⁽²²³⁾. L'iniziativa, come abbiamo anticipato, faceva parte del più generale piano di « pacificare » il territorio dell'Araucanía. Contemporaneamente, in Argentina, Julio A. Roca diede avvio alle campagne militari del Deserto e del Chaco con lo scopo di conquistare le terre delle popolazioni indigene *mapuche*, *tehuelche* e *ranquel*. L'operazione si fondava sulla legge del prestito pubblico n. 947 del 4 ottobre 1878, la quale, eseguendo la normativa di frontiera del 13 agosto 1867, ordinò di investire l'importo di un milione e seicentomila *pesos fuertes* per sottomettere ed evacuare gli *indios bárbaros* della Pampa.

⁽²²⁰⁾ Per approfondimenti sui decreti dell'8 aprile 1824 a Trujillo e del 4 giugno 1825 a Cuzco si rimanda a J. PIEL, *Les formes de propriété collective au Pérou de 1750-1920*, in M. D. DEMÉLAS-N. VIVIER (a cura di), *Les propriétés collectives face aux attaques libérales (1750-1914)*, cit., p. 281 e ss. Cfr. inoltre *infra* 207 e ss.

⁽²²¹⁾ Cfr. M. D. DEMÉLAS, *Attaques et résistances. Les communautés indiennes en Bolivie au XIXe siècle*, in M. D. DEMÉLAS-N. VIVIER (a cura di), *Les propriétés collectives face aux attaques libérales (1750-1914)*, cit., p. 304.

⁽²²²⁾ Cfr. S. RIVERA CUSICANQUI, *Oprimidos pero no vencidos*, cit., p. 14.

⁽²²³⁾ J. BENGOA, *Historia del pueblo mapuche (Siglo XIX y XX)*, Lom eds., Santiago de Chile, 2000, p. 161 e ss. Per uno schema riassuntivo dell'imposizione della regola repubblicana sull'assetto fondiario mapuche vedi R. MÍGUEZ NÚÑEZ, *Estado chileno y tierras mapuche: entre propiedades y territorialidad*, in H. OLEA (a cura di), *Derecho y pueblo mapuche. Algunas aproximaciones*, Ediciones Udp, Santiago de Chile, 2013.

Sia in Cile che in Argentina la messa in atto della filosofia repubblicana relativa alle terre indigene si basava sulla dottrina della *terra nullius*, in accordo con l'usuale prospettiva eurocentrica: per le autorità dei nuovi stati gli indigeni non avevano diritto di proprietà poiché si trattava di popolazioni nomadi che non rispettavano i requisiti previsti dalla dottrina giuridica occidentale per la sua acquisizione ⁽²²⁴⁾. Inoltre, dal punto di vista del diritto internazionale, la nozione di *terra nullius*, sviluppatasi durante il periodo coloniale per giustificare le prime appropriazioni di terre, aveva maturato la finzione secondo cui tutte le terre fuori dal controllo dei cosiddetti « stati civilizzati » dovevano essere considerate vacanti ⁽²²⁵⁾. Fu così che, nel nuovo ambiente politico, l'eredità teorica della dottrina della *terra nullius* contribuì su ogni fronte a giustificare il mancato diritto alla terra dei popoli tradizionali come premessa per la spoliazione dei terreni stessi.

Le situazioni messe in luce pongono le premesse di ciò che diverrà il nuovo assetto rurale in Latino America; mentre le azioni svincolanti anteriori al 1830 avevano reso possibile il trasferimento di terre dai soggetti privilegiati dell'antico regime alla classe oligarchica legata al nuovo apparato statale, le misure adottate a partire dalla seconda metà del diciannovesimo secolo consentirono l'espansione del liberalismo agrario, compromettendo questa volta gli interessi delle comunità indigene ⁽²²⁶⁾. Due fenomeni paradossali si erano quindi trovati a collidere nella prima fase di implementazione del nuovo ordine fondiario avviato dalla Costituzione. Da una parte

⁽²²⁴⁾ Cfr. V. TOLEDO LLANCAQUEO, *En segura y perpetua propiedad. Notas sobre el debate jurídico sobre derechos de propiedad indígena en Chile, siglo XIX*, actas 4° Congreso Chileno de Antropología, Colegio de Antropólogos de Chile, Santiago de Chile, 2001, p. 1131; J. BENGUA, *Historia de un conflicto. Los mapuches y el Estado nacional durante el siglo XX*, Planeta, Santiago de Chile, 2007, p. 74; A. LEVAGGI, *Cómo fue la relación de los indígenas con el territorio*, in *Roma e America. Diritto Romano Comune*, 18, 2004, p. 111.

⁽²²⁵⁾ Così, J. GILBERT, *Indigenous Peoples' Land Rights Under International Law: From Victims to Actors*, Transnational Publishers, Ardsley, New York, 2006, pp. 26-27.

⁽²²⁶⁾ J. PIEL, *Problemática de las desamortizaciones en Hispanoamérica en el siglo XIX (algunas consideraciones desde el punto de vista socioeconómico y, por lo tanto, ideológico)*, trad. spag. di J. M. Haro Sabater, in H. J. PRIEN-R. M. MARTÍNEZ DE CODES (a cura di), *El proceso desvinculador y desamortizador de bienes eclesiásticos y comunales en la América española, siglos XVIII y XIX*, cit., pp. 112-113.

si cercava di svincolare la terra da ogni ostacolo alla sua libera circolazione, ma al contempo si intendeva accrescere la grande proprietà fondiaria della classe aristocratica a scapito dei settori sociali più deboli. All'epoca né il successo politico del nuovo Stato né il progresso economico razional-capitalista potevano essere concepiti senza l'aiuto dell'oligarchia e senza la formazione di cittadini animati da spirito individualista. E così, di fronte ad un programma che pretendeva di conferire superiorità a un paese legale rispetto a quello reale ⁽²²⁷⁾, la cultura indigena e le sue pratiche fondiarie erano rimaste nel vasto universo del diritto non scritto, sviluppando un ordine parallelo che si conserverà nell'attesa dei riconoscimenti legislativi che si avranno nel secolo successivo.

2. *I codici civili: Napoleone nelle Ande.*

La sistemazione del diritto pubblico e l'imposizione delle nuove politiche relative all'assetto fondiario nelle repubbliche latinoamericane furono processi che, a partire dal terzo decennio dell'Ottocento, confluirono nella promulgazione dei primi codici civili. Le autorità erano consapevoli che il controllo del diritto privato implicava il controllo della nazione e che quindi la riforma del diritto stesso avrebbe fondato l'ordine interno dei nuovi stati. Insieme a ciò, dal punto di vista della tecnica giuridica anche in America Latina possono avere eco le parole di Tarello. Così, la codificazione si presentava come uno strumento normativo, unitario e coerente, necessario per superare il « particolarismo giuridico » proprio dell'epoca precedente ⁽²²⁸⁾.

Per quanto riguarda le sue fonti, la codificazione civile latinoamericana, come accadeva ovunque nel mondo di tradizione romanistica, si ispirava ai principi liberali della Rivoluzione e del Codice francese ⁽²²⁹⁾. Come noto il Codice napoleonico aveva definitiva-

⁽²²⁷⁾ B. BRAVO LIRA, *Entre dos constituciones, histórica y escrita. Scheinkonstitutionalismus en España, Portugal e Hispanoamérica*, in *Quaderni Fiorentini*, 27, 1998, p. 155 e 158.

⁽²²⁸⁾ G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna*, cit., p. 29.

⁽²²⁹⁾ Cfr. A. GUZMÁN BRITO, *La codificación civil en Iberoamérica*, cit.; C. RAMOS NUÑEZ, *El código napoleónico y su recepción en América Latina*, Pucp, Lima, 1997. Per

mente eliminato i retaggi dell'Antico Regime e aveva creato una società borghese e liberale, d'ispirazione laica, nella quale i diritti di uguaglianza, libertà, sicurezza e proprietà erano considerati i dogmi della modernità. La proprietà, l'autonomia della volontà e la libertà contrattuale erano quindi stabiliti come pilastri di un nuovo diritto privato che individuò nella codificazione lo strumento normativo atto a rinforzare l'unità nazionale ⁽²³⁰⁾. La codificazione si presentava perciò come un modello dotato di prestigio — e dunque da imitare, secondo una dinamica da tempo studiata dalla dottrina comparatistica ⁽²³¹⁾. Il *Código*, pertanto, era innanzitutto adottato al fine di costruire l'identità nazionale e rinforzarne l'ordine giuridico interno ⁽²³²⁾.

Tali premesse si riflettono chiaramente nei discorsi dei condottieri dell'indipendenza e nel testo delle prime costituzioni dei nuovi stati americani, che ordinarono espressamente la codificazione ⁽²³³⁾.

le implicazioni del *code* nella teoria dei trapianti giuridici cfr. M. GRAZIADEI, *Comparative Law as the Study of Transplants and Receptions*, in M. REIMANN-R. ZIMMERMANN (a cura di), *The Oxford Handbook of Comparative Law*, Oxford Univ. Press, Oxford, 2007, pp. 447 e ss.

⁽²³⁰⁾ F. TOMÁS Y VALIENTE, *Códigos y constituciones (1808-1978)*, Madrid, Alianza, 1989, p. 85.

⁽²³¹⁾ Sulla questione cfr. R. SACCO, *Introduzione al diritto comparato*, Utet, Torino, 1992; E. GRANDE, *Imitazione e diritto: ipotesi sulla circolazione dei modelli*, Giappichelli, Torino, 2000; U. MATTEI, voce *Circolazione dei modelli giuridici*, in *Enc. dir.*, Annali I, 2008 p. 173 e ss.

⁽²³²⁾ M. C. MIROW, *Latin American Law. A history of Private Law and Institutions in Spanish America*, Univ. of Texas Press, Austin, 2004, p. 98. Per quanto concerne lo scopo politico della codificazione nel pensiero di Bolívar si rimanda a ID., *The Power of Codification in Latin America: Simón Bolívar and the Code Napoleón*, in *Tulane Journal of International and Comparative Law*, 8, 2000, pp. 83-116.

⁽²³³⁾ In Cile, la prima spinta alla codificazione fu data dallo stesso *liberator* e allora *Director Supremo* Bernardo O' Higgins che, nel luglio del 1822, alludendo al modello francese, affermò: « Sapete quanto necessaria è la riforma delle leggi. Magari si adottino i cinque codici celebri ». La prima Costituzione peruviana del 1823 (estesa all'Alto Perù, cioè l'attuale Bolivia) prevedeva nell'art. 106 che i codici civile e criminale prefissassero le forme giudiziarie. L'art. 121 lasciava invece vigente il diritto coloniale in attesa dell'emanazione dei codici civile, penale, militare e di commercio. In base a tale dichiarazione, nel 1825 Bolívar nominò una commissione incaricata di redigere i codici civile e criminale. In termini simili la Costituzione peruviana (del 1826 detta Vitalizia o Bolivariana) ordinò nell'art. 46, n. 1, la codificazione e conferì al Senato la facoltà di

In questo vivace scenario conviene sottolineare che, com'era accaduto in Francia, il compito di sistemare l'assetto fondiario fu conferito esclusivamente alla codificazione civile, ragione per cui durante tutto il diciannovesimo secolo si rifiutò l'idea del Codice agrario (234).

Il Codice francese non conteneva disposizioni sulle comunità e pertanto non sorprende constatare che nelle Ande i codici omettevano ogni riferimento ad esse, comprese quelle indigene, e sorvolavano, allineandosi al mandato costituzionale, sulla stessa esistenza del popolo indigeno (235). La tendenza della codificazione moderna all'unificazione del soggetto di diritto portava con sé la cancellazione delle norme che differenziavano la condizione giuridica degli indigeni. In questo modo, il bagaglio normativo del diritto indigeno, sviluppato gradualmente durante il periodo coloniale, venne eliminato senza la previsione di altre forme di garanzie a favore degli indigeni (236).

Ma concentriamoci, sia pur brevemente, sul carattere della codificazione civile degli stati che più ci interessano: il Perù e la Bolivia.

Il Codice civile boliviano promulgato nella città di Chuquisaca il

emanare il Codice civile, criminale, di procedura e di commercio oltre ai regolamenti ecclesiastici. Nello stato boliviano un decreto del generale Santa Cruz, databile al 21 dicembre 1825, ordinò ai tribunali di giustizia di applicare le leggi delle *Cortes* di Cadice del 1812, mentre si preparavano i codici civile e penale. Un anno dopo lo stesso Bolívar, nel discorso presentato al Congresso boliviano il 25 maggio 1826, affermò: « [...] In quanto alla proprietà, essa dipende del Codice Civile che la vostra saggezza dovrebbe sistemare dopo, per la fortuna dei vostri concittadini ». Infine, in Argentina, la bozza della Costituzione del 1813 (detta del *Río de la Plata*) stabilì che dovevano essere preparati i codici civile e commerciale. Qualche tempo dopo, la Costituzione del 1853 dispose all'art. 64 n. 11 la redazione del Codice civile, commerciale, penale e minerario. Per tutte queste voci si rinvia ad A. GUZMÁN BRITO, *La codificación civil en Iberoamérica*, cit.; S. CHIPANI, *Codici civili nel sistema latinoamericano*, cit.; M. C. MIROW, *Latin American Law*, cit.

(234) Cfr. B. CLAVERO, *Derecho agrario entre código francés, costumbre aymara, orden internacional y constitución boliviana*, in *Revista de Estudios Políticos*, 125, 2004, p. 82 e ss.

(235) Per dettagli relativi all'esperienza boliviana cfr. *ibid.*

(236) S. LANNI, *Sistema giuridico latinoamericano e diritti dei popoli indigeni*, in Id. (a cura di), *I diritti dei popoli indigeni in America Latina*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2011, p. 63.

25 ottobre 1830 (noto come *Código civil Santa Cruz*, in onore al presidente, il più energico sostenitore della codificazione civile e penale boliviana), oltre ad avere come principale fonte il *Code civil*, aveva attinto alcuni articoli dalla legislazione castigliana (in particolare dalle *Siete Partidas* e dalla *Novísima Recopilación*) e altri dalle *Leyes de Toros* e dalle *Leyes de Estilo*. La sua struttura seguì la suddivisione in tre libri e titolo preliminare del *Code* francese. In materia di proprietà, i 171 articoli del libro 2 (*De los bienes y de las diferentes modificaciones de la propiedad*) e i 1.135 articoli del libro 3 (*De las diferentes maneras de adquirir la propiedad*), relativi anche alle obbligazioni e ai contratti, erano per lo più stati tradotti letteralmente (anche se spesso non correttamente) dal Codice napoleonico.

Il Codice *Santa Cruz*, insieme a quello penale, entrò in vigore il 1° gennaio 1831. È stato applicato fino al novembre del 1845, anno in cui fu promulgato un nuovo Codice, simile al precedente, che ebbe validità fino al novembre del 1846. Successivamente tornò in vigore il codice originario, che subì alcune modifiche, soprattutto in materia di diritto di famiglia, e rimase in vigore fino all'aprile del 1976⁽²³⁷⁾.

Per quanto concerne la situazione dell'indigeno, la parola stessa, come immaginabile, fu esclusa dalla codificazione. Un unico e incidentale articolo regolamentava una situazione eccezionale, inserita nella *Recopilación de Leyes de las Indias*, relativa alle formalità dei testamenti degli indigeni insediatisi in luoghi lontani dai centri civici⁽²³⁸⁾. La norma fu peraltro omessa dal successivo Codice del 1845⁽²³⁹⁾.

Nel 1845 il Perù intraprese il processo di codificazione civile per mezzo di una legge del presidente Ramón Castilla che ordinava l'insediamento di una commissione per redigere diversi codici. Il 28 luglio 1852, dopo varie revisioni al progetto presentato nel 1847, il

⁽²³⁷⁾ R. ROMERO LINARES, *Apuntes de derecho civil boliviano*, Editorial Juventud, La Paz, 1965, pp. 68-69; ora in R. ROMERO SANDOVAL, *Derecho civil según los apuntes de « Derecho civil boliviano » del Prof. Dr. Raúl Romero Linares*, Editorial los Amigos del Libro, La Paz-Cochabamba, 1983, p. 96 e ss.; A. GUZMÁN BRITO, *La codificación civil en Iberoamérica*, cit., p. 314.

⁽²³⁸⁾ Art. 455: « A los indios residentes a distancia de más de una legua de sus respectivos cantones concede la ley el privilegio de hacer sus testamentos de palabra, o por escrito, con solo dos testigos vecinos ».

⁽²³⁹⁾ A. GUZMÁN BRITO, *La codificación civil en Iberoamérica*, cit., pp. 275-276.

presidente José Rufino Echenique promulgò il nuovo Codice, che rimase in vigore fino al 1936. La sua struttura, anche se simile allo schema del *Code*, aveva piuttosto seguito il modello gaiano-giustiniano, nonché la sistemazione e la terminologia dei commentatori spagnoli⁽²⁴⁰⁾. Le differenze rispetto al modello francese erano evidenti per quanto riguardava il diritto di famiglia, il possesso, la prescrizione estintiva, la successione e altre materie in cui si era seguita la traccia del diritto castigliano. Ciò nonostante, il Codice del 1852, adottato dopo l'indipendenza raggiunta sotto l'influsso della Rivoluzione Francese, accoglieva chiaramente il principio dell'uguaglianza civile, ragione per cui le disposizioni relative al dominio e alle obbligazioni, oltre che ad un sostrato romano e coloniale, si ispirarono indiscutibilmente al Codice napoleonico⁽²⁴¹⁾.

Non stupisce, ancora una volta, il silenzio del Codice sulla presenza indigena. Con l'espressione « un olvido célebre » gli studiosi peruviani ricordano la « svista » compiuta dagli autori del Codice civile del 1852 con riguardo all'esistenza delle comunità indigene, la cui personalità giuridica risultava, per omissione, cancellata⁽²⁴²⁾.

È inutile insistere sulle ragioni di tale disattenzione. Si intende invece approfondire nelle pagine successive i principali postulati dei codici andini del diciannovesimo secolo, orientati verso l'annientamento dei diritti collettivi sulle terre.

2.1. *Il concetto di proprietà.*

Un primo importante elemento a favore dell'eliminazione dei diritti fondiari tradizionali è costituito dalla nozione di proprietà che progressivamente si diffuse nei i codici e tra i suoi studiosi.

Secondo l'ideologia che il *Code* rappresentava, solo un mondo di proprietari con piene facoltà poteva garantire la sicurezza e

⁽²⁴⁰⁾ Lo evidenziano J. BASADRE, *Historia del derecho peruano* [1937], Edigraf S.A., Lima, 1985 p. 360 e ss.; A. GUZMÁN BRITO, *La codificación civil en Iberoamérica*, cit., p. 338 e ss.

⁽²⁴¹⁾ J. BASADRE, *Historia del derecho peruano*, cit., p. 371.

⁽²⁴²⁾ G. FIGALLO ADRIANZÉN, *Origen, exclusión y reafirmación de las comunidades campesinas del Perú*, cit., p. 113 e ss.; A. SIVIRICHI, *Derecho indígena peruano*, Ediciones Kutur, Lima, 1946, p. 116.

l'ordine dello Stato ⁽²⁴³⁾. Tale premessa è alla base della classica massima: « La propriété est le droit de jouir et disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois ou par les règlements » (art. 544) e della conseguente massima « Nul ne peut être contraint de céder sa propriété, si ce n'est pour cause d'utilité publique, et moyennant une juste et préalable indemnité » (art. 545).

Le formule suddette sono riproposte con minime variazioni dai codici civili dei paesi andini ⁽²⁴⁴⁾. Di fronte a tali dichiarazioni, il compito affidato ai giuristi della seconda metà del diciannovesimo secolo fu quello di elogiare l'individualismo proprietario sancito dal Codice, abbracciando i postulati della scuola dell'esegesi.

In Perù, il giurista e politico José Silva Santistevan (1825-1889), nel suo *Derecho civil peruano* (1853), identificava il dominio come la facoltà di godere della cosa e dei suoi frutti, di rivendicarla e di disporne liberamente, escludendo altri dal suo possesso ⁽²⁴⁵⁾. Qualche anno dopo, nelle pagine consegnate al suo *Tratado de derecho civil*, il più noto trattatista dell'Ottocento, Toribio Pacheco (1828-1868), propose una concezione di proprietà strettamente legata alla definizione stessa di diritto, inteso come sinonimo di giustizia, cioè

⁽²⁴³⁾ Cfr. A. J. ARNAUD, *Les origines doctrinales du Code civil français*, Lgdj, Paris, 1969, p. 192.

⁽²⁴⁴⁾ In Bolivia, l'art. 289 del Codice Santa Cruz dichiara: « La propiedad es el derecho de gozar y disponer de las cosas del modo más absoluto, con tal que no se haga un uso prohibido, por las leyes o reglamentos ». L'art. 290 lo complementa: « Ninguno puede ser obligado a ceder su propiedad, sino es por causa de utilidad pública y mediante una justa y previa indemnización ». In Perù, il Codice del 1852 definisce nell'art. 460 la proprietà come il « derecho de gozar y disponer de las cosas », aggiungendo come effetti (art. 461): « 1° el derecho que tiene el propietario de usar la cosa, y de hacer suyos los frutos y todo lo accesorio a ella; 2° el derecho de recojerla, si ella se halla fuera de su poder; 3° el derecho de disponer libremente de ella; 4° el derecho de excluir a otros de la posesion ó uso de la cosa ». La proprietà viene inoltre garantita nell'art. 462: « No se puede obligar a ninguno a ceder su propiedad, sino por utilidad pública, legalmente declarada, y previa indemnización de su justo valor ». In Cile, l'art. 582 del Codice di Bello stabilisce che: « El dominio (que se llama también propiedad) es el derecho real en una cosa corporal, para gozar y disponer de ella arbitrariamente; no siendo contra la ley o contra derecho ajeno ». Infine, l'art. 2.506 del Codice argentino del 1869 dichiara: « El dominio es un derecho real en virtud del cual una cosa se encuentra sometida a la voluntad y a la acción de una persona ».

⁽²⁴⁵⁾ *Ibid.*, p. 58.

come « una condizione dipendente dalla volontà umana, necessaria per lo sviluppo e perfezionamento dell'uomo »⁽²⁴⁶⁾. In Pacheco « l'uomo ha un diritto perfetto di prendere, appropriarsi e fare uso delle cose che contribuiscono al suo sviluppo e perfezione »⁽²⁴⁷⁾; e perciò « ogni uomo ha una proprietà, fondata nella sua propria natura, che deve essere riconosciuta e garantita dalla legge »⁽²⁴⁸⁾. Per Pacheco la definizione di proprietà è simile a quella di diritto, poiché ambedue sono condizioni o mezzi dipendenti dalla volontà e necessari per la conservazione e lo sviluppo dell'uomo⁽²⁴⁹⁾. La proprietà sarebbe così un diritto non solo privato e assoluto, ma anche personale, poiché riferito alle necessità fisiche o intellettuali dell'individuo che è chiamato a soddisfare⁽²⁵⁰⁾.

L'opera di Pacheco ebbe la sua continuazione in quella di Ricardo Ortiz de Zevallos y Vidaurre (1871-1908) che nel suo *Tratado de derecho civil peruano. Teórico y práctico* (1906) affermò che la comunità impediva la libera circolazione dei beni e che perciò il legislatore peruviano l'aveva considerata « contraria all'ordine pubblico », anche se il Codice civile non era stato così esplicito⁽²⁵¹⁾.

Le cose non andavano diversamente in Cile, dove Robustiano Vera (1844-1916), nel suo *Código civil de la República de Chile, comentado i explicado* (1892-1894), lodava la formula del Codice sostenendo che « la proprietà ha recuperato oggi la sua libertà per tornare a essere quello che fu nei tempi di Giustiniano; un diritto individuale sopra le cose, senza altri limiti che quelli stabiliti dalla legge nell'interesse del bene comune o per rispetto del diritto di un terzo »⁽²⁵²⁾. Sulla stessa scia, il classico trattato di Luis Claro Solar (1857-1945), *Explicaciones de Derecho civil chileno y comparado*, insegna che la proprietà comporta « il potere giuridico più completo

⁽²⁴⁶⁾ T. PACHECO, *Tratado de derecho civil*, 2ª ed., Imprenta del Estado, Lima, 1872, t. I, p. 3.

⁽²⁴⁷⁾ *Ibid.*, t. II, p. 23.

⁽²⁴⁸⁾ *Ibid.*, p. 24.

⁽²⁴⁹⁾ *Ibid.*, p. 25.

⁽²⁵⁰⁾ *Ibid.*, p. 31.

⁽²⁵¹⁾ R. ORTIZ DE ZEVALLOS Y VIDAURRE, *Tratado de derecho civil peruano. Teórico y práctico*, Librería Fonseca Científica Galland-E. Rosay editor, Lima, 1906, p. 560.

⁽²⁵²⁾ R. VERA, *Código civil de la República de Chile, comentado i explicado*, Imprenta Gutenberg, Santiago de Chile, (t. I, 1892; t. II, 1893;), t. III, 1894, p. 3.

che la persona ha su una cosa [...] essendo un diritto reale in virtù del quale una cosa si trova sottomessa, in maniera assoluta ed esclusiva, alla volontà e all'azione di una persona »⁽²⁵³⁾.

A partire dalla nozione codicistica di una proprietà eminentemente personale si giunge pertanto a negare ogni forma di proprietà comunitaria dei beni. In Bolivia, José Miguel Terrazas enunciò nel suo *Principios o reglas jenerales del derecho* (1857) il principio secondo cui « nessuno può essere forzato a permanere in comunità »⁽²⁵⁴⁾. Sempre sulla stessa impronta dogmatica, in Spagna Modesto Falcón (1828-1902), primo commentatore del Codice civile del 1889, elogia la definizione dell'art. 348 (« La propiedad es el derecho de gozar y disponer de una cosa sin más limitaciones que las establecidas en las leyes ») come una « gloriosa conquista » della scienza romana giustiniana, definendola come « un diritto personale, individuale, interamente umano, figlio della nostra natura, completamente necessario per la personalità umana »⁽²⁵⁵⁾. Sulla base di tale posizione, Falcon rifiuta la dottrina di coloro che pretendevano di disciplinare la proprietà in corporazioni con regole civili speciali, poiché, anche se favorevole all'esistenza delle proprietà, egli riteneva che ogni istituto dovesse erigersi sulla base normativa della proprietà individuale stabilita dal Codice⁽²⁵⁶⁾.

Il breve accenno al programma della civilistica ispano-americana rivela, come altrove, la fedeltà all'individualismo proiettato dal Codice. La nostra conclusione si riduce pertanto a una constatazione già anticipata: le forme di organizzazione diverse dallo

⁽²⁵³⁾ L. CLARO SOLAR, *Explicaciones de derecho civil chileno y comparado*, Imprenta Cervantes, Santiago de Chile, 1930, t. VI, p. 325 e ss.

⁽²⁵⁴⁾ J. M. TERRAZAS, *Principios o reglas jenerales del derecho y colección de definiciones del código civil boliviano vigente*, Tipografía Quevedo, Cochabamba, 1857, in *Colección de Documentos Bolivianos recojidos I ordenados por G.R.-M.*, vol. 62, segunda serie. *Derecho Natural 1848-1870*, s/n, Santiago de Chile, 1872, p. 3.

⁽²⁵⁵⁾ M. FALCÓN, *Código civil español. Redactado por el Gobierno en cumplimiento de la Ley de 11 de mayo de 1888 y publicado á virtud de autorización concedida al mismo por el Real Decreto de 6 de octubre del mismo año; ilustrado con notas, referencias, concordancias, motivos y comentarios por don Modesto Falcón con un estudio crítico del Código por el Exmo. Sr. Don Vicente Romero y Girón*, Centro Editorial Góngora, Madrid, 1889, t. II, p. 26.

⁽²⁵⁶⁾ *Ibid.*, pp. 32-33.

schema monista della proprietà individuale non avevano trovato spazio né nella codificazione civile né nella nozione di dominio elaborata dalla scienza giuridica del diciannovesimo secolo.

2.2. *Lo Stato proprietario.*

La dichiarazione di indipendenza permise ai nuovi stati di considerarsi eredi di tutte le terre di proprietà della Corona (terre *realengas* e *baldías*). Le terre di *realengo* divennero così terreni demaniali e tutti i terreni privi di proprietari furono attribuiti allo Stato come titolare del dominio originario della nazione.

Nel diritto romano i beni, mobili o immobili, abbandonati dal proprietario (*res derelictae*), erano inseriti nella categoria delle cose che non appartenevano a nessuno, *res nullius*. *Bona vacantia* fu l'espressione utilizzata per designare le eredità prive di beneficiari conosciuti o che erano state rifiutate. Nel diritto spagnolo erano considerati patrimonio dello Stato (*realengos* o *regalías*) tutti i beni, mobili o immobili, che non avevano un proprietario. Essi si dividevano in tre categorie: *mostrencos*, i beni mobili persi o abbandonati; *vacantes*, i beni immobili senza proprietario conosciuto o abbandonati; *abintestatos*, beni mobili o immobili senza titolare a causa della morte del proprietario che, senza lasciare eredi legittimi, non aveva fatto testamento. Il diritto castigliano delle *Siete Partidas*, seguendo il diritto romano, assegnava al primo occupante i beni *mostrencos* e *vacantes* (leggi 49 e 50, tit. 28, part. 3). La legge 6, tit. 13 part. 6, assegnava alla Camera del re (Fisco) l'eredità di chi moriva senza eredi, perché questi o non esistevano, o vi avevano rinunciato, o erano incapaci di succedere al defunto. Tale disciplina fu mantenuta, con qualche modifica, durante il periodo coloniale a partire dalla normativa della *Composición de tierras* del 1° novembre 1591 fino al suo inserimento nella *Novísima Recopilación* del 1806 (tit. XII, lib. X).

Raggiunta l'indipendenza, i primi condottieri ricorsero alla figura giuridica delle terre rimanenti o vacanti per organizzare l'assetto fondiario con scopi diversi. Un *decreto supremo* ⁽²⁵⁷⁾, emesso

⁽²⁵⁷⁾ La voce *decreto supremo* fa riferimento a un atto amministrativo generalmente provvisto di un contenuto normativo regolamentare emanato dal potere esecutivo. Come

da Bolívar in Perù il 14 dicembre 1825, dispose che le terre di proprietà dello Stato dovessero essere attribuite in dominio dando preferenza agli indigeni che le possedevano. In Bolivia, la legge del 30 ottobre 1833 autorizzò l'Esecutivo a distribuire gratuitamente le terre vacanti (*baldías*), con l'unico obbligo per gli assegnatari di coltivarle. La norma, che fu in seguito estesa agli stranieri residenti (legge del 5 novembre 1833), prefigurò la politica di colonizzazione che per più di cento anni avrebbe caratterizzato l'assetto rurale boliviano ⁽²⁵⁸⁾.

In Cile, l'art. 590 del Codice civile stabilì: « Son bienes del Estado todas las tierras que, estando situadas dentro de los límites territoriales, carecen de otro dueño ». In Argentina, invece, l'art. 2.342, n. 1 statuí: « Son bienes privados del Estado general o de los Estados particulares: 1° todas las tierras que estando situadas dentro de los límites de la República, carecen de otro dueño [...] 3° los bienes vacantes o mostrencos, y los de las personas que mueren sin tener herederos, según las disposiciones de este Código ».

Vacantes, sobrantes, o baldías furono quindi i nomi assegnati a tutte le terre, per la maggior parte di possesso indigeno, che agli occhi delle autorità repubblicane non risultavano né coltivate né possedute. È quindi importante sottolineare come l'istituzione accolta dal codice fosse utilizzata per giustificare e promuovere la colonizzazione di provenienza occidentale a scapito delle vaste aree possedute e utilizzate stagionalmente dagli indigeni.

Tale premessa si rivelò chiaramente in una delle più autorevoli voci dell'economia politica argentina dell'Ottocento. Nel 1865 Nicolás Avellaneda, nel già accennato, *Estudios sobre las leyes de tierras públicas*, fu energico nell'affermare che il proprietario, anche se nato in regioni lontane (riferendosi tacitamente ai colonizzatori europei), sarebbe automaticamente diventato cittadino ⁽²⁵⁹⁾. Seguendo il modello della colonizzazione nordamericana, Avellaneda interpretava il desiderio di tanti altri ideologi dell'epoca: per molti, sia liberali che

nella maggior parte delle legislazioni tali decreti possiedono una gerarchia inferiore alle leggi.

⁽²⁵⁸⁾ Per un approfondimento cfr. A. MALDONADO, *Derecho agrario*, cit., p. 341 e ss.

⁽²⁵⁹⁾ N. AVELLANEDA, *Estudios sobre las leyes de tierras públicas*, cit., pp. 8, 133 e

conservatori, la soluzione più radicale al problema territoriale consisteva nel sostituire lo Stato con i nuovi colonizzatori, assegnando nuovi titoli di proprietà ⁽²⁶⁰⁾.

2.3. *Lo spazio della consuetudine.*

Una rilevante conseguenza del programma assolutista repubblicano fu la rivendicazione allo Stato del potere di dettare delle leggi di carattere generale e astratto per tutti i cittadini delle nuove nazioni. Una simile impostazione comportava il rifiuto dei diritti di fonte locale in quanto relativizzanti della regola statale. Fu così che la consuetudine soffrì una riduzione inaudita di fronte all'acrescimento della legge scritta.

L'impero della legge come fonte primaria e monista del diritto fu elaborato a partire dall'art. 1 del *Code* francese (« Les lois sont exécutoires dans tout le territoire français »), norma che in seguito confluì nei diversi codici civili andini (art. 1 Cod. civ. argentino/1869, art. 1 Cod. civ. boliviano/1831, art. 1 Cod. civ. peruviano/1852 e art. 14 Cod. civ. cileno/1855).

Per il Codice civile peruviano le leggi non sono derogate a causa della consuetudine (art. 6), mentre per quello cileno e argentino il costume non costituisce diritto se non nei casi in cui la legge si rimetta a esso (art. 2 Cod. civ. cileno, art. 17 Cod. civ. argentino).

Ma vi è di più. Nello schema giuridico dello Stato repubblicano la consuetudine, salvo note eccezioni, non è stata accolta come fonte nemmeno nei casi d'interpretazione dei passaggi oscuri delle leggi, in cui cioè il giudice è costretto ad avvalersi dei « principi generali del diritto » (art. 16 Cod. civ. argentino, art. 9, n. 3 Cod. civ. peruviano), dello spirito generale della legislazione (art. 24 Cod. civ.

⁽²⁶⁰⁾ Sulla base delle stesse premesse ideologiche, la Bolivia offre un ideale esempio dell'applicazione della politica colonizzatrice: durante il governo di José Ballivián (1841-1847) si firmò, con il consenso del Congresso, un contratto tra il console boliviano in Inghilterra e la Compagnia Belga di Colonizzazione allo scopo di formare una Comunità Agricola, Industriale e Mercantile. Tramite tale contratto lo Stato concedeva alla Compagnia un milione di acri per la durata di novant'anni; in cambio essa doveva portare alle terre basse boliviane cinquanta famiglie ogni anno. Cfr. L. PEÑALOZA, *Historia económica de Bolivia*, s.n., La Paz, t. I, 1953, p. 306.

cileno) o dell'equità che deriva dalle leggi (art. 949 Cod. proc. civ. boliviano).

Il Codice, insegna Clavero, non può che ignorare l'intera realtà giuridica consuetudinaria, di cui presume semplicemente la scomparsa; il Codice ha lo scopo di imporre una fonte, la legge, e non di riconoscere un ordinamento, quello consuetudinario ⁽²⁶¹⁾. Poiché per la codificazione l'universo del costume non ha alcun valore, a predominare è il monismo giuridico plasmato nel Codice. Per tale motivo, la soluzione di ogni controversia di rilevanza giuridica deve rintracciarsi sempre nella stessa legge scritta, e mai al di fuori, perché solo « por estas leyes serán decididos todos los pleitos civiles de los ciudadanos de la República » (art. 1570 Cod. civ. boliviano).

Evidentemente, la messa in atto della Codificazione civile comportò l'abrogazione dello statuto giuridico che il diritto coloniale aveva riservato all'indigeno. Tale fu l'esito, inevitabile, della promulgazione del codice. Laddove il cosiddetto diritto indiano aveva riservato una speciale efficacia giuridica alla *costumbre indígena* nei diversi ambiti del diritto, il codice taceva la presenza indigena e negava il risultante pluralismo giuridico.

Le fonti ispaniche attestano che la consuetudine indigena era, infatti, rispettata già a partire dalla *Cédula de Valladolid* del 6 agosto 1555, norma che, come sappiamo, fu mantenuta nella *Recopilación de Leyes de las Indias* ⁽²⁶²⁾. Una volta stabilite le nuove Repubbliche, il riconoscimento ufficiale della consuetudine soffrì una severa retrocessione; nello schema giuridico repubblicano, la fonte su cui si sosteneva il diritto tradizionale risultava sottomessa al potere della legge scritta, pronta a colmare, attraverso il richiamo alle regole di origine europea, il vuoto giuridico lasciato dall'annullamento del diritto precedente. A tal proposito, per Guzmán Brito risulta curioso osservare che la tradizione del diritto indiano, che conferiva ampi spazi alla consuetudine indigena, non fu presa in considerazione in nessuno dei paesi iberoamericani al momento di redigere i loro codici, nemmeno in quelli in cui parte importante della popolazione era composta da indigeni. La ragione, aggiunge lo storico, è chiara:

⁽²⁶¹⁾ B. CLAVERO, *Ama llunku, Abya Yala: Constituyencia indígena y código ladino por América*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2000, p. 176.

⁽²⁶²⁾ Cfr. *supra* 159-160 e 179.

il diritto degli indigeni — già dai tempi del diritto indiano — era per lo più un diritto speciale e, come tale, non aveva luogo all'interno di un codice di diritto comune e generale come quello civile ⁽²⁶³⁾.

Due considerazioni possono valere a riepilogare il nostro discorso riguardante la sistemazione attuata dal Codice.

I codici civili rappresentano il perfezionamento del liberalismo economico voluto dal potere pubblico. Essi assimilano il modello europeo dell'individualismo proprietario senza tener conto in alcun modo del diverso ambito in cui tale modello era stato introdotto. Ángel Ossorio y Gallardo, noto giurista e politico spagnolo, non trascura tale evento quando nel 1943, in pieno esilio argentino, consegna le pagine del suo *Anteproyecto del código civil boliviano*. Secondo l'autore la mancanza di riferimento agli indios nella codificazione civile del diciannovesimo secolo era dovuta alla « mera traduzione per l'America del diritto politico della Rivoluzione francese, che naturalmente non contemplava la loro presenza » ⁽²⁶⁴⁾. Si tratta di una basilare constatazione, che permette di sviluppare una seconda riflessione: lo schema fondiario europeo, proposto dall'autorità repubblicana secondo i parametri individualisti del Codice, annullò il tradizionale rapporto tra lo Stato e i vari gruppi etnici, sovrapponendo ad esso l'impianto istituzionale basato sul vincolo esclusivo tra potere e ricchezza agraria. Ed è proprio questo aspetto della legislazione repubblicana il motivo del laconico commento del pensatore peruviano José Carlos Mariátegui: « [...] durante un secolo di Repubblica la grande proprietà fondiaria si è rinforzata e si è ingrandita a dispetto del liberalismo teorico della nostra Costituzione e delle necessità pratiche di sviluppo della nostra economia capitalista » ⁽²⁶⁵⁾.

⁽²⁶³⁾ A. GUZMÁN BRITO, *El régimen de la costumbre en las codificaciones civiles de Hispanoamérica y España emprendidas durante el siglo XIX*, in *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 12, 1987-1988, p. 254. Per più approfondimenti sulla trattazione della consuetudine durante il periodo di codificazione cfr. A. HERNÁNDEZ GIL-ALVAREZ CIENFUEGOS-E. ZULETA PUCEIRO (a cura di), *El tratamiento de la costumbre en la codificación civil hispanoamericana*, El Autor, Madrid, 1976

⁽²⁶⁴⁾ A. OSSORIO Y GALLARDO, *Anteproyecto del código civil boliviano*, Ed. Lopez, Buenos Aires, 1943, p. 275.

⁽²⁶⁵⁾ J. C. MARIÁTEGUI, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 18ª ed., Minerva, Lima, 1970, p. 51.

L'effetto della diffusione del *Code* non corrispose, dunque, a quello originariamente progettato nella Francia rivoluzionaria. Nelle Ande non si è assistito alla creazione di una società egualitaria di piccoli proprietari, bensì all'espansione della ricchezza fondiaria di una minoranza privilegiata.

3. *La legislazione agraria speciale: Bolívar e la Bolivia.*

Una delle più radicali testimonianze dell'attuazione del programma liberal-repubblicano riguardante l'assetto agrario emerge dal florido ma confuso panorama legislativo volto a regolamentare il diritto alla terra dei gruppi indigeni boliviani. Nei prossimi paragrafi si cercherà pertanto di delineare le diverse tappe legislative destinate a mettere in pratica l'ideologia dell'individualismo proprietario nei territori occupati dai gruppi tradizionali alto-boliviani ⁽²⁶⁶⁾.

3.1. *I decreti bolivariani.*

Il punto di partenza di tale analisi non può che essere il pensiero del *Libertador* Simón Bolívar.

Bolívar riteneva che lo Stato avesse il compito primario di proteggere e di garantire la proprietà. Ispirandosi a Locke, a Hume e alla Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino, egli considerava la proprietà, insieme all'uguaglianza, alla libertà e alla sicurezza, uno dei quattro grandi diritti su cui doveva essere costruita la nuova realtà istituzionale. E poiché egli credeva in una proprietà basata sull'equità, sulla giustizia e sulla morale, lo Stato doveva assumersi come compito primario quello di proteggerla in tutte le situazioni in cui si fosse presentata come diritto « eticamente giustificabile » ⁽²⁶⁷⁾. La logica è chiara; era lecito dedurre che l'operazione di « giustizia » agraria ricercata da Bolívar si sarebbe

⁽²⁶⁶⁾ Certamente, l'instabilità e i costanti cambiamenti politici del secolo influirono sul programma agrario boliviano. Per un'analisi completa degli avatars della politica boliviana durante il diciannovesimo secolo si rinvia al classico volume di A. ARGUEDAS, *Historia general de Bolivia (El proceso de la nacionalidad) 1809-1921*, [1922] Ediciones Puerta del Sol, La Paz, 1977.

⁽²⁶⁷⁾ J. L. SALCEDO-BASTARDO, *Simón Bolívar: la vita e il pensiero politico*, trad. coordinata da Franca Rovigatti, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1983, p. 139.

dovuta realizzare con la restituzione delle terre di comunità agli indigeni, secondo i postulati europei della proprietà individuale.

E dalla teoria si passò alla prassi: il decreto bolivariano di Cundinamarca del 20 maggio 1820 attuò tale politica per la Colombia. La normativa disponeva infatti la restituzione dei diritti individuali sulle terre necessarie per costituire un'unità agricola familiare a ogni capo famiglia indigeno, qualificandolo come « proprietario legittimo » (artt. 1 e 2).

In base a tali presupposti, l'8 aprile del 1824 Bolívar emise il celebre decreto di Trujillo (Perù) in cui, affinché « nessun indio restasse privo della terra », ordinò quanto segue:

« Le terre cosiddette comuni saranno distribuite tra gli indios che non possiedano altra terra, e che ne acquisteranno così la proprietà [...]. Questa distribuzione si farà tenendo conto della situazione di ogni assegnatario, facendo sempre in modo che chi è sposato sia favorito rispetto a chi non lo è » (268).

Fu così decretata la proprietà individuale e assoluta degli indigeni sulle terre in loro possesso (art. 2) (269) e fu inoltre ordinata l'attribuzione delle terre di comunità in base al loro stato familiare (artt. 3 e 4) (270). La norma, in breve, permise di giustificare la proprietà con il previo possesso individuale e di riscattare così uno dei principali elementi del diritto andino, la cui origine risaliva ai tempi degli *ayllus* preispanici, vale a dire il possesso come fondamento per il godimento dei frutti della terra (271).

Per evitare il trasferimento delle terre alle istituzioni religiose e

(268) Cfr. *Ibid.*, p. 142.

(269) Art. 1: « Se venderán por cuenta del estado todas la tierras de su pertenencia, por una tercera parte menos de su tasación legítima ». Art. 2: « No se comprende en el artículo anterior las tierras que tienen en posesión los denominados indios; antes bien, se les declara propietarios de ellas, para que puedan venderlas o enajenarlas de cualquier modo ».

(270) Art. 3: « Las tierras llamadas de comunidad, se repartirán conforme a ordenanza entre todos los indios que no gocen de alguna otra suerte de tierra, quedando dueños de ellas, como lo declara el artículo 2º; y vendiéndose los sobrantes según el artículo 1º ». Art. 4: « Se hará este repartimiento con consideración del estado de cada porcionero, asignándole siempre más al casado que al que no lo sea y de manera que ningún indio pueda quedarse sin su respectivo terreno ».

(271) G. FIGALLO ADRIANZÉN, *Origen, exclusión y reafirmación de las comunidades campesinas del Perú*, cit., p. 92.

tutelare l'indigeno contro i truffatori, un secondo decreto bolivariano, pubblicato a Cuzco il 4 luglio 1825, proibì di alienare la proprietà assegnata a ogni indigeno fino al 1850 e mai a favore delle « mani morte », pena la nullità (art. 9) ⁽²⁷²⁾. Lo stesso decreto rese i *caciques* di sangue (cioè i discendenti dei *kurakas* degli antichi *ayllus*) proprietari pieni delle terre che possedevano (art. 4). Ai *caciques* che non avevano terre furono invece conferiti dei terreni in misura maggiore rispetto agli indigeni comuni (art. 5).

Un ulteriore decreto, emesso a Chuquisaca (Bolivia) il 14 dicembre 1825, riconobbe il diritto di proprietà agli indigeni possessori (art. 3) e conferì loro preferenza nell'attribuzione delle terre (art. 4), obbligando i beneficiari del provvedimento a lavorare la terra assegnata a rischio della revoca del diritto (art. 5).

Valutando tali decreti, possiamo individuare alcuni elementi utili a stabilire le concrete intenzioni del *Libertador*.

Bolívar voleva edificare un sistema agrario basato sulla proprietà individuale del lavoratore contadino. Il programma, come noto, si inseriva nella più generale utopia di creare uno Stato-nazione, unico e monista, assimilando l'indigeno al cittadino moderno. Gli indigeni dovevano essere dunque considerati legittimi proprietari con pieni diritti di disposizione, poiché solo in questo modo si sarebbe affermata una società di persone autonome in ambito economico, sociale e politico, requisito essenziale per il successo dello Stato repubblicano. Nell'immaginario bolivariano gli indigeni, in quanto piccoli agricoltori, avrebbero, in definitiva, incrementato la produzione agricola e garantito l'esito dell'indipendenza ⁽²⁷³⁾.

Sull'interpretazione dei decreti bolivariani si è molto discusso in dottrina ⁽²⁷⁴⁾. È sufficiente ricordare che l'operazione di giustizia agra-

⁽²⁷²⁾ Art. 9: « La propiedad absoluta declarada en favor a los denominados indios del citado decreto [8 aprile 1825] se entiende con la limitación de no poderlos enajenar hasta el año 50, y jamás en favor de manos muertas, so pena de nulidad ».

⁽²⁷³⁾ Cfr. C. ALJOVÍN DE LOSADA, *Caudillos y constituciones: Perú 1821-1845*, cit., p. 81.

⁽²⁷⁴⁾ Cfr. J. OVANDO SANZ, *El tributo indígena en las finanzas bolivianas del siglo XIX*, Ceub, La Paz, 1985, p. 9 e ss.; J. PIEL, *Capitalisme agrarie au Pérou*, Editions Anthropos, Paris, 1975, vol. I, p. 271; C. VALDEZ DE LA TORRE, *Evolución de las comunidades de indígenas*, Universidad de Cuzco, Cuzco, 1921, p. 147; A. MALDONADO, *Derecho agrario*, cit., p. 265; L. ANTEZANA E., *La política agraria en la primera etapa*

ria ricercata da Bolívar, pur dissolvendo teoricamente le comunità, legittimava la situazione di molti indigeni, trasformando il loro possesso precario in proprietà privata. Il grande passo della legislazione agricola bolivariana consistette di conseguenza nel sostituire il possesso precario con la proprietà piena, permettendo a ogni indigeno di disporre liberamente del proprio appezzamento. Nonostante ciò, si trattò di una politica discutibile. Come rivela l'agrarista boliviano Urquidi, l'aspetto vulnerabile della politica agraria di Bolívar fu l'aver propugnato la costituzione della proprietà privata contadina a partire dalla divisione delle terre di comunità e non tramite la frammentazione dei latifondi formati durante l'epoca coloniale. Ciò comportava non solo attentare all'autonomia delle organizzazioni autoctone, rispettate durante la dominazione spagnola, ma soprattutto rinnegare i diritti territoriali, tradizionalmente riconosciuti, delle « nazionalità indigene » (275).

Tuttavia, da un punto di vista storiografico, bisogna sottolineare che la formula proposta dal *Libertador* non era del tutto originale. Da un lato, la soppressione del tributo e la distribuzione della terra agli indigeni per trasformarli in produttori utili al regno erano già stati proposti in alcuni progetti avanzati verso la fine dell'epoca coloniale (276). Dall'altro, in Spagna, Pedro Rodríguez de Campo-

nacional boliviana, cit., p. 45; G. FIGALLO ADRIANZÉN, *Origen, exclusión y reafirmación de las comunidades campesinas del Perú*, cit., p. 107.

(275) A. URQUIDI, *El feudalismo en América y la reforma agraria boliviana*, Librería y Editorial «Juventud», La Paz, 1990, p. 163.

(276) Il riferimento è al progetto del *fiscal de la Audiencia de Lima* Miguel Eyzaguirre e alla proposta presentata nelle *Cortes* di Cadice da Dionisio Inca Yupanqui. Cfr. M. D. DEMÉLAS, *La invención política. Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX*, cit., p. 395. Occorre aggiungere che di fronte alla proposta della ripartizione delle terre agli indigeni la *Comisión Ultramarina* delle *Cortes* si pronunciò il 21 ottobre 1812 considerando « muy conforme » la mozione rispetto alle terre *realengas o baldías*, ma non nel caso in cui si trattasse delle terre di comunità perché « se han mirado siempre como un sagrado las tierras de comunidades de indios, no solamente porque en ellas trabajan algunos naturales sus latoros llamadas de comunidad, sino también porque cada individuo tiene en ellas el uso de aquella porción que puede cultivar, como también de las maderas y otros frutos en la parte que necesita ». Il 9 novembre del 1812 le *Cortes* di Cadice decisero di ripartire le terre « que no sean de dominio particular o de comunidades » ammettendo la ripartizione di queste ultime (fino alla loro metà) solo nel caso in cui fossero abbondante rispetto alle aree vicine. Cfr. A. LIPSCHUTZ, *La*

manes e Gaspar Melchor de Jovellanos avevano proposto la divisione di tutti i terreni incolti della penisola spagnola, mentre José del Campillo y Cossío e Bernardo Ward avevano manifestato le stesse idee in rapporto al problema indigeno nel Nuovo Mondo ⁽²⁷⁷⁾. La riforma agraria propugnata da Bolívar rappresentava quindi un altro aspetto dell'eredità del dispotismo illuminato, configurandosi come un evidente segno di continuità con le idee anticipate durante la fine dell'antico regime.

3.2. *L'individualismo proprietario e le leggi agrarie.*

Il programma agrario avanzato dalle prime costituzioni e norme fondiarie di ispirazione bolivariana ebbe celere accoglienza nei diversi stati latinoamericani. Per quanto riguarda il suo effetto sulla sistemazione dell'assetto indigeno, un notevole esempio dell'attività statale volta alla riforma dello schema agrario è costituito dall'introduzione delle idee liberali nella Repubblica boliviana dell'Ottocento ⁽²⁷⁸⁾. La vicenda delle terre indigene nella Bolivia del diciannovesimo secolo, anche se priva delle connotazioni militari proprie delle esperienze del Cile o dell'Argentina, risultò infatti caratterizzata da un attacco legislativo senza precedenti e solo lontanamente paragonabile a quello impostato in Perù ⁽²⁷⁹⁾.

comunidad indígena en América y en Chile, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1956, pp. 69-70.

⁽²⁷⁷⁾ D. J. FRASER, *La política de desamortización en las comunidades indígenas, 1856-1872*, in AA.VV., *Los pueblos de indios y las comunidades*, El Colegio Médico, México D.F., 1991, p. 222.

⁽²⁷⁸⁾ Su cui vedi M. GOODALE, *Dilemmas of Modernity: Bolivian Encounters with Law and Liberalism*, Stanford Univ. Press, Stanford, Ca., 2009, p. 45 e ss.

⁽²⁷⁹⁾ Mentre in Bolivia si era assistito a un progressivo attacco alle comunità su tutti i fronti, in Perù per tutto l'Ottocento persistette l'usanza – almeno – amministrativa di rispettare le pratiche tradizionali e di attendere le decisioni delle comunità sull'utilizzo o meno della legislazione bolivariana. Ciò si verificò con gli indigeni della provincia di Conchucos, tramite la risoluzione suprema del 14 ottobre 1830 che sospese l'appropriazione delle terre di comunità in attesa della decisione comunitaria di ripartire i loro terreni secondo il tenore della nuova legislazione. Nella risposta alla consulta del 2 giugno del 1858, il sindaco di Cuzco chiese al Ministero del Governo se gli indigeni delle comunità che non avevano aderito alla legislazione repubblicana individualista dovessero essere considerati proprietari delle loro terre. La risposta del *fiscal* José Simeón Tejada del 2 dicembre 1858 fu laconica: « Il fatto che gli indigeni finora non abbiano messo in

Dichiarata l'indipendenza boliviana (6 agosto 1825), Bolívar estese al nuovo Stato i decreti emanati a Trujillo e a Cuzco. Le norme agrarie dei suoi successori, i presidenti Antonio José de Sucre (1825-1828) e Andrés Santa Cruz (1829-1839) proseguirono la politica agraria avviata da Bolívar. Così, il primo, con la legge del 27 settembre 1826, abolì la regola che vietava di vendere fino al 1850 le terre ripartite a favore degli indigeni. La nuova legge dispose che i terreni loro assegnati potessero essere alienati dopo dieci anni ⁽²⁸⁰⁾.

pratica il loro diritto di proprietà piena né lo abbiano esercitato in favore di loro eredi non attenta contro la legge perché tali fatti non ledono il diritto». Una successiva deliberazione, del 4 febbraio 1859, stabilì che la suddetta risoluzione dovesse essere considerata come regola generale per casi simili. Fu tale, infine, lo spirito della risoluzione legislativa del 20 ottobre 1876 che proibì alle autorità della provincia di Acomayo di introdursi nel sistema annuale di ripartizione delle terre comunitarie. Cfr. J. PIEL, *Capitalisme agraire au Pérou*, cit., vol. II, p. 227. La soluzione al caso qui riportato è considerata un tipico esempio del formalismo giuridico del diciannovesimo secolo in F. DE TRAZEGNIES, *La idea de derecho en el Perú republicano del siglo XIX*, cit., p. 190. Tuttavia, occorre sottolineare che l'attacco della legislazione agraria peruviana alle terre indigene sussisteva e fu portato avanti tramite due mezzi: la dichiarazione di ampi terreni « rimanenti » delle comunità come di proprietà statale e l'abolizione degli ostacoli per la libera contrattazione con gli indigeni rispetto alle loro terre. In tale scenario la *Ley de tierras* del 1829 ricercò apertamente la spoliazione delle terre comunitarie: derogando il decreto di Bolívar nella parte in cui si sospendeva fino al 1850 la facoltà degli indigeni di vendere loro terre (tempo necessario per loro scolarizzazione), gli indigeni stessi furono autorizzati ad alienare le terre a condizione di saper leggere e scrivere. Negligenti scrivani dichiararono che molti indigeni erano — miracolosamente — diventati abili nella lingua castigliana, attestando la validità delle vendite dei loro appezzamenti ai latifondisti. Malgrado tutto, la legislazione bolivariana non ebbe alcun effetto pratico a breve termine. Una volta terminata la guerra con il Cile (1879-1884) si registrò l'ingresso dell'economia peruviana nel mercato internazionale e la successiva espansione degli investimenti stranieri nell'agricoltura e nel settore minerario. Il cambiamento comportò una nuova dinamica all'interno delle *haciendas* consistente nell'aggregazione delle unità territoriali a scapito delle terre di comunità. L'utilizzo della legislazione liberale bolivariana fu certamente essenziale per raggiungere tale scopo. Cfr. E. ROMERO, *Historia económica del Perú*, cit., pp. 277-278; G. FIGALLO ADRIANZÉN, *Origen, exclusión y reafirmación de las comunidades campesinas del Perú*, cit., p. 110; Cfr. H. BONILLA, *Comunidades indígenas y Estado Nación en el Perú*, in AA.VV., *Comunidades campesinas. Cambios y permanencias*, Centro de Estudios Sociales Solidaridad, Lima, 1988, p. 15.

⁽²⁸⁰⁾ Sulla legislazione agrario-indigena dei primi cento anni della Repubblica boliviana si rimanda a M. BONIFAZ, *Legislación agrario-indigenal*, Imprenta Universitaria, Cochabamba, 1953. Vedi inoltre J. FLORES MONCAYO, *Legislación agraria del indio: recopilaciones de resoluciones, órdenes, decretos supremos y otras disposiciones legales 1825-*

Durante il governo di Santa Cruz, la legge del 7 gennaio 1838 stabilì l'incapacità delle comunità di comparire in giudizio, vietando a qualsiasi persona di introdurre domande giudiziarie in loro nome. La norma è particolarmente significativa in quanto rappresenta la prima dichiarazione repubblicana direttamente volta a rinnegare la comunità indigena come soggetto di diritto. Un anno prima, dando esecuzione alle leggi agrarie dei suoi predecessori, Santa Cruz proclamò il diritto di proprietà dei *caciques* sui terreni che avevano posseduto durante il periodo coloniale e il dominio degli indigeni contribuenti *originarios* sulle terre di cui avevano goduto il pacifico possesso per almeno dieci anni alla data della legge (Decreto del 7 aprile 1837). Tale misura, spiega lo storico Sánchez Albornoz, incitava l'aborigeno a svincolarsi *motu proprio* dalle comunità per assicurarsi la titolarità fondiaria dell'appezzamento che lavorava⁽²⁸¹⁾. Queste prime disposizioni, anche se inizialmente limitate a un valore declamatorio — date le difficoltà pratiche che comportava la loro attuazione — costituiscono la prima ondata di una serie di norme volte ad attuare il liberalismo economico propugnato da Bolívar sull'assetto fondiario indigeno⁽²⁸²⁾.

Verso la prima metà dell'Ottocento la Bolivia, insieme agli altri paesi latinoamericani, partecipò alla rinascita delle idee liberali⁽²⁸³⁾. Le idee sostenute da figure politiche come Jorge Mallo, José Vicente Dorado e Melchor Urquidi diventarono la politica ufficiale durante il governo di José María Achá (1861-1864); quest'ultimo, persuaso dalla proposta del suo ministro del Tesoro e delle Finanze, Melchor

1953, Ministerio de Asuntos Campesinos/ Instituto Indigenista Boliviano, La Paz, 1953.

⁽²⁸¹⁾ Cfr. N. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Indios y tributos en el Alto Perú*, Iep, Lima, 1978, p. 205).

⁽²⁸²⁾ Durante il mandato del presidente Santa Cruz fu inoltre creato il *Reglamento de la Revisita de Tierras* (28 febbraio 1831). Da quel momento in poi tutti gli indigeni dovevano immatricolarsi per conservare il diritto alla terra, suddividendosi tra contribuenti *originari* e *forestieri* (con e senza terra). Seguendo Sánchez Albornoz, i contribuiti indigeni nel 1831 costituivano il 42,8% del totale delle entrate del *Tesoro Nacional*, arrivando nel 1838 al 52,7%. Per quanto riguarda i terreni *baldíos*, rimanenti o incolti, la legge del 30 ottobre 1833 autorizzò il Potere Esecutivo a distribuirli gratuitamente con il solo obbligo di coltivarli e allevare il bestiame nel termine di un anno.

⁽²⁸³⁾ Sull'argomento è didattico. C. HALE, *Political and Social Ideas in Latin America, 1870-1930*, in L. BETHELL (a cura di), *The Cambridge History of Latin America*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1986, vol. IV, pp. 367-414.

Urquidi, emise un decreto in cui ordinava di mettere in atto la legislazione agraria di Bolívar e Santa Cruz, e quindi di distribuire le terre comunitarie tra gli indigeni e di vendere all'asta pubblica il rimanente come proprietà statale. Numerosi politici considerarono la normativa un attentato contro la proprietà indigena riconosciuta da Bolívar e così, prima di entrare in vigore, essa fu abrogata nel giugno del 1863. Il decreto di Achá anticipò tuttavia la mozione liberale che si sarebbe imposta nei governi successivi: smantellare le terre di comunità.

Fu così che all'inizio del governo dittatoriale del generale Mariano Melgarejo (1864-1871), i politici boliviani si trovarono a scegliere tra due alternative che riducevano il destino dell'indigeno e delle sue terre a due condizioni mutuamente escludenti: indios *colonos*, soggiogati al sistema dell'*hacienda* ⁽²⁸⁴⁾, o indios proprietari individuali delle terre che possedevano ⁽²⁸⁵⁾. Sia nei discorsi dei liberali « rossi », sia in quelli dei più moderati, la soluzione definitiva al problema della terra indigena presupponeva l'abolizione delle comunità come premessa per raggiungere la modernizzazione del regime agrario.

Il governo di Melgarejo accolse la tesi più radicale. Due decreti modificarono definitivamente il destino delle comunità e delle loro terre. Il primo, datato 20 marzo 1866, dichiarando tutte le terre di proprietà dello Stato, permise agli indigeni di diventare proprietari delle terre che possedevano a condizione che pagassero una cifra non inferiore ai venticinque pesos né superiore ai cento, previo studio dei periti. Gli indigeni che nel termine di sessanta giorni non avessero legalizzato la loro situazione, sarebbero stati privati delle loro terre, e queste vendute all'asta pubblica. Il termine è irrisorio e il risultato prevedibile.

Un secondo storico decreto, del 28 settembre 1868, ordinò che

⁽²⁸⁴⁾ Il *colonato* era un rapporto di rendita-lavoro, in base al quale, in cambio dell'accesso alla terra (individuale in *sayañas* e *pegujales* e/o collettiva nelle terre comuni agricole o di pascolo), i contadini subordinati all'*hacienda* dovevano lavorare un numero variabile di giorni nelle terre sotto diretto controllo dell'*hacienda* stessa. Cfr. S. RIVERA CUSICANQUI, *Oprimidos pero no vencidos*, cit., p. 22.

⁽²⁸⁵⁾ Cfr. queste posizioni in E. D. LANGER, *El liberalismo y la abolición de la comunidad indígena en el siglo XIX*, in *Historia y Cultura*, 14, 1988, p. 67 e ss.

le terre possedute dagli indigeni, conosciute con il nome di « terre di comunità » e non acquistate da essi, fossero dichiarate di proprietà dello Stato. La loro successiva vendita all'asta pubblica sarebbe servita per coprire le spese del governo. L'art. 25 del citato decreto stabiliva che, nel caso in cui gli indigeni avessero rivendicato le loro terre compiendo le formalità del decreto del 20 marzo 1866, ciò non avrebbe comportato altro che « un semplice contratto d'affitto di cinque anni, al cui termine esse ritornavano allo Stato ».

Si può allora notare che la normativa di Melgarejo costrinse ancora una volta la popolazione indigena a comprare le stesse terre possedute da tempo immemorabile e che la Corona spagnola aveva loro riconosciuto. Si trattò, in sostanza, di una nuova *composición* di terre, in questo caso però con caratteristiche di spoliazione e truffa, sia pure appoggiata dallo Stato. La politica agraria di Melgarejo permise infatti che il governo, tra il 20 marzo 1866 e il 31 dicembre 1869, vendesse all'asta pubblica le terre appartenenti a duecentosedici comunità nel dipartimento di La Paz, quindici in Cochabamba, dodici in Chuquisaca, quattro in Tarata, tre in Oruro e una in Potosí ⁽²⁸⁶⁾.

In seguito alla caduta del governo di Melgarejo (gennaio 1871) ci fu una forte controversia sulla legalità delle vendite delle terre di comunità effettuate durante il suo mandato. Il dibattito si focalizzò sul destino delle terre di comunità e dello stesso indigeno nel nuovo scenario agrario-economico, in cui due posizioni erano ormai destinate a scontrarsi.

I liberali più radicali (e certamente gli acquirenti delle terre di

⁽²⁸⁶⁾ In base ai dati desunti dalla *Memoria del Ministero delle Finanze* del 1870 cfr. N. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Indios y tributos en el Alto Perú*, cit., pp. 207-208; A. M. LEMA, *Le cauchemar et le rêve: politique économique du Gouvernement de Melgarejo. Bolivie 1864-1871*, mémoire de maîtrise présenté sous la direction de Monsieur François Chevalier, Université de Paris I, 1983, p. 194. I numeri variano in altre opere. Cfr. inoltre H. S. KLEIN, *Haciendas & Ayllus. Rural Society in the Bolivian Andes in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Stanford Univ. Press, Stanford, Ca., 1993, trad. spag. di J. Flores, *Haciendas y ayllus en Bolivia, ss. XVIII y XIX*, Iep, Lima, 1995, p. 147; E. P. GRIESHABER, *Survival of Indian Communities in Nineteenth-Century Bolivia: A Regional Comparison*, in *Journal of Latin American Studies*, 12, 1980, pp. 223-269; L. GOTKOWITZ, *A Revolution for Our Rights. Indigenous Struggles for Land and Justice in Bolivia, 1880-1952*, Duke Univ. Press, Durham-London, 2007, p. 20.

comunità durante l'amministrazione di Melgarejo) erano a favore dell'instaurazione del sistema delle *haciendas* e quindi della conversione dell'indigeno proprietario in *colono* — locatario — « libero ». Tale condizione era considerata sotto tutti gli aspetti superiore a quella del *comunario* perché il colono libero « [...] non ha altro capo al quale ubbidire che il proprietario [...] poiché nessuno offende l'indio di *hacienda*, nessuno gli toglie i suoi animali, né lo fa lavorare contro sua volontà [...] » (287). Citando economisti come Garnier e Quesnay, i liberali proponevano il trasferimento della proprietà delle terre nelle mani dei grandi capitalisti, in modo da consentire una produzione su grande scala. Per costoro, l'ingrandimento dei fondi e il *colonato* indigeno erano gli unici mezzi idonei per salvare l'economia e conferire civiltà e dignità agli indigeni. Proclamando « più libertà e meno governo », chiedevano allo Stato di adottare la politica del *laissez faire, laissez passer* e di riconoscere dunque la legalità delle vendite delle terre di comunità. Molto significativi furono i frequenti richiami all'epoca Inca. Secondo i liberal-radicali gli indigeni non furono mai proprietari sotto il sistema Inca, ma solo possessori di un diritto d'uso controllato dallo Stato. Con l'arrivo del dominio spagnolo la titolarità sulle terre sarebbe passata alla Corona per poi radicarsi nello Stato repubblicano (288).

(287) MEDINACELI, *Cuestión de Comunidades. Artículos tomados de « La Reforma »*, Imprenta de la Unión Americana-de Cesar Sevilla, La Paz, giugno 1871, p. 9, Biblioteca Nacional de Bolivia (BNB), Sucre, M 807 XXIX.

(288) *Ibid.*, pp. 11-12, 21; LOS COMPRADORES DE TERRENOS, *Dos palabras sobre las ventas de tierras realengas, a la Nación, a la Soberana Asamblea y al Supremo Gobierno*, Imprenta de Gutierrez, Cochabamba, 13 maggio 1871, p. 19 e ss., BNB, Sucre, M 420 VI; DOS ABOGADOS DE LA PAZ, *La defensa de los intereses del Pueblo ante la Honorable Asamblea Constituyente de 1871* (primera serie), Imprenta del Siglo XIX, La Paz, giugno 1871, p. 17 e ss., BNB, Sucre, M 420 VII; LOS COMPRADORES, *Legitimidad de las compras de tierras realengas o sea ecsamen de los folletos titulados, « revindicación de los terrenos de comunidad » y « propiedad de los terrenos de los orijinarios »*, Imprenta de los Amigos, Cochabamba, 10 luglio 1871, p. 35 e ss., BNB, Sucre, M 420 IX; J. M. BARRAGAN Y EYZAGUIRRE, *Reclamo de los compradores de terrenos del Estado ante la Soberana Asamblea*, Imprenta de la Unión Americana de Cesar Sevilla, La Paz, luglio 1871, p. 5 e ss., BNB, Sucre, M 807 XXXI; LOS COMPRADORES DE TIERRAS DE COMUNIDAD, *Solicitud presentada al Supremo Gobierno*, Imprenta Siglo XIX, La Paz, luglio 1873, BNB, Sucre, M 534 X. Sull'argomento della natura del diritto del sovrano Inca sulle terre di comunità si ricorderà anche il dibattito riportato in *supra* 116-117 nota 10

La posizione contraria, di tendenza liberal-conservatrice, vedeva invece nella legislazione di Melgarejo un aperto attentato contro il legittimo diritto di proprietà della popolazione indigena sancito dai decreti di Bolívar e di Santa Cruz. Il *colonato* era rifiutato e si riteneva che l'indigeno dovesse essere dichiarato proprietario individuale e autonomo delle terre che possedeva. La proprietà individuale era considerata auspicabile perché « il *comunario* proprietario delle sue terre potrà coltivarle con più attenzione e, potendo venderle, esse saranno trasferite nelle mani più attive » (289). Secondo questa ipotesi, gli indigeni (sia individualmente sia raggruppati negli *ayllus*) erano sempre stati proprietari delle loro terre; il loro possesso era poi diventato proprietà privata tramite le concessioni assegnate dalla Corona, e la legislazione bolivariana aveva solo confermato il sistema di proprietà stabilito dalla regola coloniale (290). La proposta dei liberal-conservatori era quindi quella di assegnare agli indigeni i terreni di comunità in proprietà piena e individuale, procedendo previamente alla rivendicazione dei terreni venduti durante il governo di Melgarejo.

Sarà quest'ultima la soluzione adottata dall'art. 1 della legge del 31 luglio 1871: « Gli indigeni sono stati e sono proprietari dei terreni di origine e di comunità. Restano, perciò, annullate di pieno diritto, come attentatrici del diritto di proprietà, tutte le vendite, aggiudicazioni o alienazioni di qualunque tipo di tali terreni fatte sotto l'amministrazione di Mariano Melgarejo ».

(289) Cfr., J. M. SANTIBAÑEZ, *Revindicación de los terrenos de comunidad*, Imprenta del Siglo, Cochabamba, 1871, p. 28, 32, 44 e ss., BNB, Sucre, M 420 V bis; ID., *Revindicación de los terrenos de comunidad o sea la refutación del folleto titulado « Legitimidad de las compras de tierras realengas »*, Imprenta del Siglo, Cochabamba, 1871, p. 42 e ss., BNB, Sucre, M 420 XI. In supporto alla sua posizione cfr. M. M. DE AGUIRRE, *Apéndice al folleto del Dr. José María Santibañez sobre venta de tierras de orijinarios*, Imprenta del Siglo, Cochabamba, giugno 1871, BNB, Sucre, M 420 VIII; UN VECINO DE CHAYANTA, *Propiedad de los terrenos de orijinarios y la injusticia de las ventas de ellos, ante el juicio de la nación*, Imprenta de Pedro España, Sucre, 17 luglio 1871, BNB, Sucre, M 420 X.

(290) Gli argomenti a favore e contro le vendite delle terre di comunità sono stati dettagliatamente studiati da A. M. LEMA, *Le cauchemar et le rêve: politique économique du Gouvernement de Melgarejo. Bolivie 1864-1871*, cit., p. 196 e ss. Cfr. inoltre J. OVANDO SANZ, *El tributo indígena en las finanzas bolivianas del siglo XIX*, cit., capitoli XV, XVI; L. GOTKOWITZ, *A Revolution for Our Rights*, cit., p. 21 e ss.

Malgrado la chiara intenzione del legislatore, la successiva normativa integrò la disciplina originaria, a danno degli interessi degli indigeni: la legge del 9 agosto 1871 modificò infatti la regola della nullità di pieno diritto delle vendite. Da quel momento in avanti divenne necessario seguire un giudizio e ottenere una sentenza che dichiarasse espressamente la nullità della vendita. In seguito, la *resolución suprema* del 7 giugno 1872 stabilì all'art. 1: « Gli indigeni *comunarios* non possono né individualmente né collettivamente promuovere azioni giudiziarie sulla proprietà dei terreni di ripartimento [comunità] fin quando non vengano determinate le condizioni necessarie per l'esercizio del pieno dominio ».

In questo contesto si può ben capire come la legislazione successiva al decreto del luglio 1871 abbia facilitato, paradossalmente, la spoliazione delle terre comunitarie. Di fronte agli ostacoli burocratici stabiliti dalle leggi successive, poche terre tornarono effettivamente nelle mani degli indigeni, e si consolidò così il processo di concentrazione dei terreni delle ex-comunità nelle mani degli *hacendados*.

3.3. *La legge di svincolo e le "revisitas".*

Le basi della politica liberale agraria erano ormai ben radicate all'inizio degli anni settanta, mancando solo il colpo di grazia a favore dell'individualismo proprietario sulle terre indigene. Tale compito sarebbe spettato al governo di Tomás Frías (1874-1876), che emise il 5 ottobre 1874 la legge nota come *Ex-vinculación de tierras de comunidad* (legge di svincolo). Il nuovo testo seguì le linee della normativa precedente, dichiarando il pieno diritto degli indigeni sulle terre (art. 1). All'indigeno era ora riconosciuto il diritto di vendere le terre in suo possesso e l'esercizio di tutti gli atti di dominio « dalla data della consegna del rispettivo titolo di proprietà » (art. 5). Il compito di perlustrare, delimitare e conferire tali titoli fu conferito alle cosiddette *juntas revisitadoras* (art. 11). Nuovamente, i terreni non posseduti dagli indigeni furono dichiarati vacanti (*sobrantes*) e quindi di patrimonio dello Stato (art. 4).

La più importante novità fu comunque sancita dall'art. 7, che accolse con straordinaria chiarezza la massima aspirazione dei liberali boliviani: « [...] dal momento in cui siano conferiti titoli di

proprietà la legge non riconoscerà comunità. Nessun individuo o gruppo di individui potrà avere il nome di comunità o *aillo* [*ayllu*], né comparire nel loro nome davanti a nessuna autorità ».

Un regolamento, datato al 24 dicembre dello stesso anno, fu istituito allo scopo di regolare nel dettaglio l'esecuzione dell'operazione di svincolo. Ed ecco la regola enunciata nell'art. 59: « Dal momento in cui le giunte inizino a esercitare le loro funzioni, saranno disconosciute giuridicamente le comunità o *aillos*, e né le *juntas revisitadoras*, né alcun'altra autorità della Repubblica ammetteranno né daranno corso alle richieste che saranno avanzate a loro nome » (291).

È essenziale per noi constatare nell'emergere di una legislazione senza precedenti nello scenario andino; uno scontro culturale diretto che esprimeva in maniera particolarmente netta lo spirito repubblicano già annunciato dalla costituzione, perfezionato dal codice e ora attuato dalla legge agraria.

Come conseguenza del riconoscimento della proprietà individuale, gli indigeni potevano ormai liberamente alienare e ipotecare le loro terre a parità di condizioni con gli altri cittadini e in conformità alle disposizioni del Codice civile. Ma la piena consacrazione dei diritti civili, come sottolinea l'agrarista Abraham Maldonado, anziché favorirli li pregiudicò: gli *hacendados* non avevano più bisogno di ricorrere al potere pubblico, né alle sottigliezze giuridiche per appropriarsi delle terre di comunità. Ora la legge autorizzava una simile appropriazione in forma di legittimo contratto con uomini che reputava *uguali* (292).

La legge di svincolo (e il suo regolamento) non ebbe tuttavia un'applicazione immediata. Fu solo cinque anni dopo che, in base al decreto del 16 settembre 1879, si ordinò l'inizio delle *revisitas generales* (« rivisite »), con la finalità di misurare e tracciare i confini delle terre come prima tappa per il conferimento di titoli di proprietà individuali nonché per la successiva determinazione del tributo o contribuzione territoriale.

In questo periodo, in seno alla *Convención Nacional* del 1880 si aprì un importante dibattito sulla sorte dell'indigeno una volta

(291) La disposizione concordava con un'altra del 7 gennaio 1838 emessa durante il governo di Santa Cruz. Cfr. *supra* 213.

(292) A. MALDONADO, *Derecho agrario*, cit., p. 292.

smembrata la comunità. Lo scontro si concentrò nuovamente sui beni comuni e sull'opportunità o meno di far diventare l'indigeno proprietario. Si discuteva, in particolare, se questi avesse diritto alla terra come proprietario legittimo o se al contrario il dominio emittente sulle terre spettasse allo Stato ⁽²⁹³⁾. Le voci di esponenti politici come José Rosendo Gutierrez (« Non c'è stato-nazione senza previa distruzione della comunità indigena ») o Nataniel Aguirre (« Seguiamo l'esempio della nobiltà francese! restituiamo i diritti all'indigeno! ») furono finalmente accolte per confermare l'annullamento degli *ayllus* e la trasformazione degli indigeni in cittadini indipendenti secondo la formula economica di stampo europeo ⁽²⁹⁴⁾.

Due specifiche leggi rappresentarono la conseguenza immediata della politica agraria adottata a seguito della *Convención*: quella del 15 agosto 1880 che nell'art. 6 ordinava la vendita forzata delle terre di comunità non ripartite a causa dell'opposizione degli indigeni; e quella del 1° ottobre dello stesso anno, che considerava abbandonate, ovvero beni pubblici, le terre indigene non coltivate e ne autorizzava la vendita ⁽²⁹⁵⁾.

Tra le leggi successive alla normativa di svincolo occorre ricordare quella che escluse dalle *revisitas* le terre delle comunità che avevano legittimato il loro possesso durante l'epoca coloniale attraverso le *cédulas de composición*. La disposizione, datata 23 novembre 1883, rinviò direttamente ai titoli coloniali per legittimare il possesso fondiario in tempi repubblicani, fatto notevole se si considera la volontà delle autorità repubblicane di rifiutare le istituzioni legate alla regola spagnola. Su tale base gli indigeni che avevano pagato il prezzo delle loro terre tramite l'istituzione della *composición* rimanevano esenti dalla « rivisita ». Questa legge sarebbe servita a una grande quantità di *ayllus* aventi titoli coloniali per ottenere l'esen-

⁽²⁹³⁾ Cfr. M. IRUROZQUI VÍCTORIANO, *Elites en litigio. Las ventas de tierras de comunidad en Bolivia, 1880-1899*, Iep, Lima, 1993, p. 10.

⁽²⁹⁴⁾ M. D. DEMÉLAS, *La invención política*, cit., p. 403; cfr. anche ID., *Les propriétés collectives face aux attaques liberales*, cit., p. 314. Approfondimenti sul pensiero liberale relativo alla cittadinanza degli indigeni di Nataniel Aguirre sono reperibili in L. GOTKOWITZ, *A Revolution for Our Right*, cit., pp. 27-30.

⁽²⁹⁵⁾ Questa legge confermò inoltre l'esonero tributario degli indigeni *forasteros*, o senza terra, che furono definitivamente dispensati nel 1882. Cfr. N. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Indios y tributos en el Alto Perú*, cit., p. 214.

zione del tributo repubblicano e soprattutto per legittimare la richiesta della loro esistenza giuridica ⁽²⁹⁶⁾.

Tuttavia la legge del 1883 rappresentò un'eccezione lì dove era già stata decisa la sorte della comunità e dell'indigeno *comunario*. I termini concreti del dibattito sviluppatosi durante la *Convención* del 1880 rivelavano infatti come gli argomenti dei liberali e conservatori si collocassero, in definitiva, sullo stesso piano di idee relativamente alla sorte degli indigeni una volta cancellate le comunità: *colonos* o proprietari individuali.

A dispetto della legislazione che dichiarava l'indigeno proprietario pieno delle terre che possedeva, nella realtà dei fatti la soluzione che prese definitivamente il sopravvento fu quella del *colonato*. Così, l'indigeno sarebbe stato costretto ad abbandonare le comunità e a sottoporsi, in cambio della terra, agli ordini dell'*hacendado*.

Tale processo ebbe inizio con l'attuazione della legge di svincolo del 1874, la quale, avendo confermato agli indigeni *originarios*, *agregados* e *forasteros* la proprietà assoluta delle terre in loro possesso, fissò un nuovo tipo di tributo unico basato sulla « terra posseduta » ⁽²⁹⁷⁾. Come abbiamo anticipato, la cosiddetta *junta*

⁽²⁹⁶⁾ Cfr. T. PLATT, *Estado boliviano y ayllu andino*, cit., pp. 108-109. Tra i beneficiari di tale normativa si trovava, ad esempio, la storica *marka* di Jesús de Machaqa. Cfr. R. CHOQUE CANQUI, *Jesús de Machaqa: la marka rebelde*, Plural-Cipca, La Paz, 2003, p. 269.

⁽²⁹⁷⁾ Sia in Bolivia che in Perù, la vicenda legata alla soppressione e ristabilimento del tributo indigeno durante il diciannovesimo secolo è complessa. Il 27 agosto 1821, dopo aver dichiarato cittadini gli indigeni peruviani, José de San Martín abolì la schiavitù e il tributo indigeno. Qualche anno dopo, il 22 dicembre 1825, Simón Bolívar abrogò a Chuquisaca (Bolivia) la contribuzione personale imposta agli indigeni dalla Corona spagnola, stabilendo una politica tributaria mista basata sui contributi personali, sulla proprietà territoriale e sui redditi delle scienze, delle arti e delle industrie. Malgrado le intenzioni dei primi condottieri, l'11 agosto 1826 lo stato di necessità delle finanze pubbliche portò il Congresso peruviano a ristabilire il tributo coloniale che assunse però la denominazione di *contribución de indígenas*. In Bolivia, intanto, il tributo indigeno fu ristabilito con l'appellativo di *contribucion indigenal* mediante una legge firmata nel 1826 dal presidente Sucre. Nel nuovo scenario, gli indigeni conservavano il diritto di possesso dei loro appezzamenti in cambio del pagamento delle imposte alle nuove repubbliche. Questa regola concesse loro nuovi diritti e obblighi come cittadini-proprietari secondo i principi dell'ideologia repubblicana liberale. Per un approfondimento cfr. N. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Indios y tributos en el Alto Perú*, cit., p. 192; B. LARSON, *Trials of Nation Making. Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes*,

revisadora doveva recarsi sul terreno per poi conferire titoli di proprietà in base ai quali sarebbe stato fissato il nuovo tributo.

Alla *revisita general* di svincolo, decretata per tutta la Repubblica il 16 settembre 1879, sarebbe spettato il compito di mettere in pratica la legislazione che sopprimeva l'*ayllu* e stabiliva la nuova formula tributaria.

Evidentemente, l'operazione avviata dalla *revisita* sanciva una nuova dinamica nei rapporti con le comunità basata sull'individualismo proprietario, sul capitalismo agrario e sulla conseguente mercificazione delle terre e dei rapporti con le autorità statali. L'incarico conferito alle *juntas revisadoras* consisteva, in altri termini, nell'applicare la legislazione destinata a creare un mercato nazionale di terre come prima tappa per l'ingrandimento dell'*hacienda* ⁽²⁹⁸⁾.

Le cifre parlano da sole. Durante il decennio del 1880 il risultato dell'operazione avviata dalla legislazione agraria fu, per l'appunto, il trasferimento di circa il 30% della terra di comunità nelle mani di privati ⁽²⁹⁹⁾. Tra il 1846 e il 1941 nel solo dipartimento di La Paz le comunità diminuirono del 67,7% (da 879 a 262), mentre le *haciendas* aumentarono del 423,5% (da 1625 a 8507). Le comunità proporzionalmente più colpite furono quelle dell'altopiano ⁽³⁰⁰⁾.

1810-1910, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2004, pp. 143-144; T. PLATT, *Tributo y ciudadanía en Potosí, Bolivia. Consentimiento y libertad entre los ayllus de la provincia de Porco, 1830-1840*, in P. GARCÍA JORDÁN (a cura di), *Dinámicas de poder local en América Latina, siglos XIX-XXI*, Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona, 2009, p. 113, 121, 131-132.

⁽²⁹⁸⁾ T. PLATT, *The Role of the Andean Ayllu in the Reproduction of the Petty Commodity Regime in Northern Potosí (Bolivia)*, in D. LEHMANN (a cura di), *Ecology and Exchange in the Andes*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1982, p. 36.

⁽²⁹⁹⁾ Nelle provincie dell'altopiano di Omasuyos e Pacajes, le più vicine a La Paz, il 58% delle terre di *sayañas* dei sette cantoni di Omasuyos passò ai latifondisti; nei cantoni di Tiahuanaco, Guaqui, Taraco e Viacha della provincia di Pacajes, l'86% delle terre comunitarie fu acquisito dai privati. *Ibid.*, p. 20. Per uno sguardo microstorico del processo di creazione del *colonato* a scapito dell'ingrandimento dell'*hacienda* tutelata dalla legislazione di *exvinculación* si rimanda a R. BARRAGÁN-F. DURÁN, *El despojo en el marco de la ley*, in AA.VV., *Collana: conflicto por la tierra en el altiplano*, Fundación Tierra, La Paz, 2003, p. 37 e ss. Per approfondimenti sul processo di vendita delle terre di comunità tra il 1881 e il 1883 nel dipartimento di La Paz cfr. D. DEMÉLAS, *Nationalisme sans Nation? La Bolivie aux XIX^e - XX^e siècles*, Editions du Cnrs, Toulouse, 1980, p. 148 e ss.

⁽³⁰⁰⁾ Cfr. D. DEMÉLAS, *Nationalisme sans Nation?*, cit., p. 163. Secondo Grieshaber nel dipartimento di La Paz tra il 1881 e il 1920 furono venduti 12.158 appezzamenti

È altresì evidente che, dalla prospettiva degli indigeni, la *revisita* realizzava una trasformazione totale del sistema impositivo vigente, comportando l'inadempimento unilaterale del « patto di reciprocità » tra lo Stato occidentale e la comunità indigena; ovvero, di quel sistema democratico-feudale per cui il consenso indigeno alla riscossione statale del tributo veniva accordato in cambio del riconoscimento e della protezione dei diritti relativi alle comunità, tra cui il possesso delle loro terre ⁽³⁰¹⁾. È dunque chiaro che la soppressione della comunità, lo stabilimento dell'individualismo proprietario, e il mantenimento del tributo portava a una trasformazione dello storico equilibrio tra comunità e autorità statale ⁽³⁰²⁾.

Sia in Bolivia che in Perù, paese quest'ultimo che soppresse e ristabilì il tributo in diversi periodi nel corso del diciannovesimo secolo ⁽³⁰³⁾, il risultato più significativo delle misure fiscali successive a Bolívar fu il ripristino dei criteri discriminatori di regolamentazione coloniale del tributo ⁽³⁰⁴⁾. Fu così che una parte importante del sistema tributario coloniale si perpetuò durante i primi tempi repubblicani consentendo la prosecuzione delle strutture economiche e sociali pre-capitaliste ⁽³⁰⁵⁾. La continuità era tuttavia snaturata; i provvedimenti tributari proponevano una riedificazione del patto

comunitari, il 40% di essi tra il 1881 e il 1886. Cfr. E. P. GRIESHABER, *Resistencia indígena a la venta de tierras comunales en el departamento de La Paz*, in *Data, Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos*, 1, 1991, p. 114.

⁽³⁰¹⁾ T. PLATT, *Estado boliviano y ayllu andino*, cit., p. 100. Si ricorderà inoltre che, organizzati gli indigeni nei loro insediamenti permanenti (*reducciones* o *ayllus*), gli spagnoli ottenevano i vari prodotti dell'altopiano tramite lo sfruttamento delle tradizionali forme di lavoro indigeno. Sull'argomento cfr. E. P. GRIESHABER, *Survival of Indian Communities in Nineteenth-Century Bolivia: a Regional Comparison*, in *Journal of Latin American Studies*, 12, 1980, pp. 260-262; *supra* 132 e ss.

⁽³⁰²⁾ La sequenza delle politiche repubblicane agrarie e delle loro resistenze a partire dal 1825 è stata analizzata da T. PLATT, *The Andean Experience of Bolivian Liberalism*, in S. J. STERN (a cura di), *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, The Univ. of Wisconsin Press, Madison, 1987, capitolo 10.

⁽³⁰³⁾ Cfr. E. ROMERO, *Historia económica del Perú*, cit., p. 365. J. MATOS MAR, *Comunidades indígenas en el área andina*, in ID. (a cura di), *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, Iep, Lima, 1976, p. 185; H. BONILLA, *Estado y tributo campesino*, in ID., *El futuro del pasado. Las coordenadas de la configuración en los Andes*, Instituto de Ciencias y Humanidades, Lima 2005, t. II, p. 1079 e ss.

⁽³⁰⁴⁾ Cfr. *supra* 61-62; 136-138; 146-150.

⁽³⁰⁵⁾ J. PIEL, *Capitalisme agraire au Pérou*, cit., vol. I, pp. 286-288.

tra Stato e gruppi indigeni, questa volta però con un'importante modifica: in cambio del pagamento del tributo lo Stato si limitava a garantire il possesso « individuale », omettendo le forme collettive di sfruttamento terriero. Il patto coloniale tra comunità e Stato risultava perciò infranto.

Ma torniamo alla vicenda boliviana. Tenuto conto del tradizionale equilibrio tra comunità e Stato, non si poteva non prevedere l'effetto della nuova politica tributaria. Tra il 1882 e il 1903 ebbe luogo la *revisita general* ma, a causa della resistenza delle comunità dell'altopiano ⁽³⁰⁶⁾, in molti casi si rese necessario l'appoggio armato, trasformando semplici processi burocratici in veri e propri campi di battaglia ⁽³⁰⁷⁾.

Il metodo così avviato, anche se permise il conferimento di una considerevole quantità di titoli individuali, non fu mai completamente implementato e meno che mai rispettato. A causa della rottura del patto di reciprocità da parte dello Stato, gli indigeni si sentirono liberi di non rispettare le nuove regole tributarie e di assestamento fondiario

⁽³⁰⁶⁾ In particolare della zona nord del dipartimento di Potosí, e di quella dei dipartimenti di La Paz e di Oruro. Tali situazioni contrastano con l'accettazione della *revisita*, con la conseguente divisione delle terre e il conferimento di titoli individuali verificatisi nel dipartimento di Cochabamba. A tale proposito cfr. L. GOTKOWITZ, *A Revolution for Our Rights*, cit., pp. 33-34.

⁽³⁰⁷⁾ Conviene inoltre sottolineare che dal versante indigeno, l'implementazione della politica anti-comunità sancita dalla legge di svincolo, diede luogo alla nascita del movimento degli *apoderados generales* (1880-1890), composto da diverse autorità indigene dei dipartimenti di La Paz, Oruro, Potosí, Chuquisaca e Cochabamba. Lo scopo principale dell'iniziativa, capeggiata da Feliciano Espinosa e Diego Cari, fu quello di opporsi alla politica statale di espansione del latifondo, avviata in base alla legislazione liberale dell'epoca. Si trattava quindi di bloccare la *revisita general de tierras* ma, al contempo, di rivendicare i titoli originari delle comunità indigene ricorrendo alla legalità conferita in epoca coloniale. Ironicamente, il sostegno legale che legittimava la posizione degli *apoderados*, come rappresentati degli indigeni, si trovava nella stessa legge di svincolo del 1874. Essa aveva dichiarato che gli indios potevano comparire rappresentati dagli *apoderados* (art. 7) senza negare esplicitamente la loro appartenenza indigena. Un'importante vittoria degli *apoderados* fu la sospensione della *revisita general* di terre e, come anticipato, l'esenzione della *revisita* per le comunità riconosciute in tempi coloniali (legge del 23 novembre 1883). Cfr. T. PLATT, *The Andean Experience of Bolivian Liberalism*, cit., p. 319; E. TICONA ALEJO, *Il nuovo ruolo dei popoli indigeni contadini nella politica boliviana*, in R. MARTUFI-L. VASAPOLLO (a cura di), *Futuro indigeno. La sfida delle americhe*, Jaca Book, Milano, 2009, p. 47.

individuale ⁽³⁰⁸⁾. A partire dal 1881 e fino alla fine del diciannovesimo secolo diverse memorie del Ministero del Tesoro e delle Finanze boliviano testimoniano l'agitata situazione sociale di fronte all'applicazione della politica della misurazione e del riconoscimento di titoli fondiari individuali ⁽³⁰⁹⁾. Nel nord del dipartimento di Potosí, Narciso de la Riva — il funzionario addetto dell'applicazione della legge di svincolo per la provincia di Chayanta — avendo rinunciato alla sua carica dopo tre anni di servizio, consegnò, nel 1885, un coraggioso rapporto in cui spiegava le ragioni delle resistenze indigene e gli errori della legislazione del 1874. Dal suo rapporto si evince che, oltre alle costanti sollevazioni indigene, la causa principale del suo esaurimento « fisico e morale » era dovuta « all'inefficacia delle misure adottate del Governo per sottomettere gli indigeni » ⁽³¹⁰⁾.

La radice del problema impostato dalle *revisitas* si trovava nell'inadeguatezza del programma liberale per una Repubblica in cui, come sottolinea Platt, « ciò che cominciò come un modello giuridico elaborato dalle forze del progresso agro-minerario, per raggiungere la razionalizzazione del possesso e la modernizzazione del regime agrario, finiva per minare le basi stesse della società civile che si era sviluppata a partire dall'eredità coloniale » ⁽³¹¹⁾. Nell'imposizione dell'ideologia liberale e nella conseguente frattura del « patto di reciprocità » coloniale si possono riconoscere i fattori essenziali del disequilibrio sociale che avrebbero portato allo scatenarsi delle rivolte che culminarono nella guerra civile del 1899 ⁽³¹²⁾.

⁽³⁰⁸⁾ T. PLATT, *Estado boliviano y ayllu andino*, cit., p. 73.

⁽³⁰⁹⁾ Cfr. *Memoria del Ministerio de Hacienda correspondiente al año 1882*, BNB, Sucre, PO MF1 1881; *Informe del Ministerio de Hacienda e Industria al H. Congreso de 1887*, BNB, Sucre, PO MF1 1886-1887; *Informe al Congreso Ordinario de 1888*, BNB Sucre, M 780 PO MF1.

⁽³¹⁰⁾ Cfr., *Informe que presenta al Supremo Gobierno el Revisor de la Provincia de Chayanta Narciso de La Riva, 1885*, BNB, Sucre, M 780. Per approfondimenti cfr. T. PLATT, *Estado boliviano y ayllu andino*, cit., p. 95 e ss.

⁽³¹¹⁾ T. PLATT, *Estado boliviano y ayllu andino*, cit., p. 91. Cfr. inoltre J. OVANDO SANZ, *El tributo indigena en las finanzas bolivianas del siglo XIX*, cit., p. 301 e ss. L'opera contiene peraltro la trascrizione delle memorie del Ministero del Tesoro e delle Finanze Boliviano del periodo compreso tra il 1826 e il 1901.

⁽³¹²⁾ La guerra civile rappresentò il successo dell'alleanza delle forze indigene, capeggiate dal dirigente aymara Zárate Willca, con quelle del Partito Liberale. Dai primi anni novanta, i liberali avevano sviluppato un discorso pro-indigenista per ottenere il

La base strutturale dell'assetto fondiario boliviano rimase intatta per i successivi sessanta anni. Il programma liberale voluto da Bolívar fu quindi concretizzato, ma per una quantità limitata di cittadini; per quella classe libera dotata di potere di acquisto. E poiché il processo di trasformazione a cui abbiamo fatto riferimento fu accompagnato da uno stretto legame tra potere politico e potere agrario, l'epoca compresa tra il 1880 e il 1914 rappresentò senza dubbio uno dei periodi di maggiore stabilità politica nella storia contemporanea latinoamericana, una stabilità dovuta essenzialmente al fatto che la classe oligarchica era riuscita nel periodo precedente a gettare le basi di uno Stato in grado di arginare, a livello politico, le contraddizioni che si erano sviluppate⁽³¹³⁾. Su una base istituzionale ormai solida, il collegamento tra ricchezza fondiaria e Stato

supporto degli indios colpiti dalla legislazione adottata dai conservatori. Con la promessa di restituire le terre collettive e di abolire la *contribución indígenal*, l'insurrezione indigena, inserita in un ambiente di caos civile generalizzato, avrebbe portato all'appoggio decisivo delle trionfanti forze liberali di José Manuel Pando. Ciò nonostante, una volta al potere, il fragile patto tra i liberali e gli indigeni non fu rispettato. I liberali dettarono ben presto la legge del 10 novembre 1900 che ordinava la continuazione delle *revisitas*. La decisione ebbe la sua causa diretta negli eventi verificatisi nel 1899 al villaggio di Mohoza (provincia di Ingavi, dipartimento di La Paz), dove un gruppo di indigeni assassinò un contingente militare delle forze liberali come vendetta per gli abusi commessi contro le comunità. Tuttavia, non deve sorprendere una simile misura legislativa. Come già illustrato, sia i liberali sia i conservatori propugnavano identici valori: lo sviluppo del settore minerario, la modernizzazione economica e l'abolizione delle comunità indigene. In quest'ordine di idee gli eventi di Mohoza devono essere visti come un altro pretesto per giustificare la frattura del patto indigeno-liberale. Un'esauriente trattazione sulla rivolta di Zarate Willca è reperibile in R. CONDARCO MORALES, *Zárate el Temible Willca. Historia de la Rebelión Indígena de 1899 en la República de Bolivia*, 2ª ed., Imp y Librería Renovación, La Paz, 1982; G. FLORES, *Levantamientos Indígenas durante el Periodo Liberal*, Ceres, Cochabamba, 1984; B. LARSON, *Trials of Nation Making*, cit., pp. 229-245. Il rifiuto indigeno delle *revisitas* come una delle cause decisive della rivolta del 1899 è riportato da T. PLATT, *Estado boliviano y ayllu andino*, cit., p. 88; cfr. anche ID., *The andean Experience of Bolivian Liberalism*, cit. e L. GOTKOWITZ, *A Revolution for Our Rights*, cit., p. 36.

⁽³¹³⁾ M. CARMAGNANI, *La grande illusione delle oligarchie*, cit., p. 172. Lo stretto collegamento tra capitale inglese e classe oligarchica fu alla base di tale processo. La penetrazione in America Latina del capitalismo mercantile inglese, a partire dalle dichiarazioni indipendentiste, e il nuovo ruolo delle economie latinoamericane nel concerto internazionale della seconda metà del ventesimo secolo sono argomenti trattati dallo stesso autore, *L'America latina dal 500' a oggi*, cit., 67 e ss.

repubblicano risultò rafforzato dagli investimenti di capitale straniero, soprattutto inglese, e dal supporto statale alla colonizzazione, tutti eventi che permisero agli oligarchi boliviani di avviare il cosiddetto « periodo di attacco essenziale » contro le comunità e di perpetuare, insieme a esso, il sistema del latifondo per gran parte del ventesimo secolo ⁽³¹⁴⁾.

Conclusioni

Nel sedicesimo secolo si verificò uno scontro culturale tra due mondi molto dissimili, che rese possibile la penetrazione nelle Ande di un'ideologia del tutto estranea al mondo precolombiano. Non si può, tuttavia, considerare l'evoluzione del sistema politico e giuridico andino alla stregua della realizzazione di un programma prestabilito dai conquistatori; si trattò, al contrario, di complesse dinamiche di imposizione, reazione e ibridazione giuridica tra i modelli dei colonizzatori e quelli dei colonizzati; dinamiche che si alimentarono a vicenda nel contesto storico in questione. Su tali basi i colonizzatori seppero utilizzare le strutture di potere preispaniche per inserire elementi propri dell'economia di mercato europea. A tale proposito determinante fu il ruolo delle autorità tradizionali nell'introdurre nell'ambiente locale la mercificazione della terra e dei rapporti economici collegati di essa.

In un'importante opera dell'etnostorico francese Natham Wachtel, relativa al primo secolo di dominazione coloniale, si ricorre al concetto di « destrutturazione » per spiegare la complessa natura del processo di penetrazione del concetto di proprietà fondiaria nelle Ande ⁽³¹⁵⁾. Infatti, se da un lato tale penetrazione aveva comportato la distruzione del regime fondiario Inca, dall'altro alcuni caratteri incaici originari erano stati inclusi e utilizzati essenzialmente a vantaggio dei colonizzatori occidentali. L'autorità coloniale aveva intuito che tale scopo poteva essere raggiunto tramite la sovrapposizione del sistema fondiario occidentale e le forme tradizionali di produzione andina. Secondo tale schema, l'introduzione della nozione di proprietà

⁽³¹⁴⁾ H. S. KLEIN, *Haciendas y ayllus en Bolivia*, ss. XVIII y XIX, cit., p. 148.

⁽³¹⁵⁾ N. WACHTEL, *La vision des vaincus*, cit.

si rivelò la regola di base per controllare la terra indigena al fine di incentivare una produzione di tipo mercantile.

Si trattò, di conseguenza, di un'operazione di distruzione che tramite l'assimilazione cercò di attenuare il forte scontro tra i due mondi, ma non solo. L'edificazione del Nuovo Mondo operò a favore della creazione del mercato agrario, e perciò degli interessi terrieri. Man mano che avanzava il Seicento, i cambiamenti si indirizzarono verso la sistemazione del disordine e degli abusi, ma con l'un unico obiettivo d'incorporazione la terra e i suoi prodotti nel sistema di mercato europeo. L'inserimento della nozione di proprietà nelle aree andine e la trasformazione dei sistemi di produzione, di scambio e di tributo tramite l'introduzione del denaro furono quindi processi complementari e paralleli che portarono alla formazione del mercato e di un'economia lucrativa.

Dal punto di vista agrario, la conformazione delle strutture coloniali si attuò tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento. I principali cambiamenti si erano però verificati nel periodo precedente (1530-1575). Durante questa fase si svilupparono i primi scontri tra i modelli, causando la distruzione dello Stato Inca, delle strutture e delle dinamiche geo-politiche della società autoctona, consentendo, infine, la « *subordinazione formale del sistema primitivo* »⁽³¹⁶⁾. Le misure statali relative all'assetto fondiario nel periodo compreso tra il 1550 e il 1591, permisero, per l'appunto, l'incorporazione *formale* del sistema fondiario primitivo in quello della proprietà occidentale, aprendo il primo varco alla circolazione mercantile della terra e alla mobilitazione degli uomini. Tale fenomeno da conto di ciò che Gregoire Madjarian ha opportunamente definito come la desacralizzazione del suolo e delle relazioni parentali tradizionali a esso correlate⁽³¹⁷⁾.

Come in Europa, l'Ottocento in America Latina è un secolo di costituzioni e codici civili. Come in Europa, il messaggio della Rivoluzione era la fondazione di una modernità giuridica. Come in Europa, l'Ottocento post-illuminista auspicava una modernità fon-

⁽³¹⁶⁾ C. S. ASSADOURIAN, *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*, Iep, Lima, 1982, pp. 293-294.

⁽³¹⁷⁾ G. MADJARIAN, *L'invention de la propriété. De la terra sacrée à la société marchande*, L'Harmattan, Paris, 1991, pp. 123-124.

data sul singolo individuo, soprattutto proprietario. È costui il « soggetto virtuoso »⁽³¹⁸⁾ che dapprima in Europa prende progressivamente il centro della scena. L'Ottocento ha visto, di conseguenza, lo sforzo dei politici e giuristi repubblicani teso ad assestare l'individualismo proprietario al centro della produzione giuridica statale. Così, la perfetta simbiosi tra assolutismo giuridico e liberalismo economico, riflesso dell'affermarsi di uno Stato unico e compatto in consonanza con il liberalismo economico sancito dai primi testi costituzionali, porterà al graduale assorbimento delle forme di possesso collettivo sottoposte alle norme del diritto civile.

Tuttavia, ai fini della riflessione sul trapianto giuridico dell'individualismo proprietario occorre un'ulteriore considerazione. Certamente, l'introduzione del modello individualista in America Latina ha avuto scopi ed effetti assai diversi che in Europa. Il contesto in cui furono applicate le soluzioni europee era del tutto diverso dall'ambiente in cui la nozione moderna di proprietà era stata originariamente ideata. Nei paesi andini, l'interpretazione della legislazione bolivariana secondo l'ideologia liberale agraria del diciannovesimo secolo consentì, infatti, la crescita del latifondo a scapito delle terre di comunità e delle altre istituzioni ritenute « mani morte ». In questo modo, la stessa rivoluzione del regime di proprietà, e la sua rifondazione su basi mercantilistiche, hanno paradossalmente perpetuato un sistema sostanzialmente feudale destinato a sopravvivere nel secolo successivo.

Sul piano economico, tale fenomeno può trovare una spiegazione, come rileva con lucidità lo storico Carmagnani, nel fatto che l'espansione del capitalismo ha comportato l'espansione solo di alcuni suoi elementi; questi potevano essere catturati e funzionalizzati all'interno del sistema preesistente o dare origine, come nel caso dell'America Latina, a forme ibride che, nella realtà storica, sono risultate molto più frequenti dei modelli ideali. Per tale motivo la trasformazione del sistema feudale non assunse in Sudamerica la forma sperimentata nell'Europa occidentale. Nel contesto latinoamericano si è assistito alla formazione di un capitale monopolistico

⁽³¹⁸⁾ P. GROSSI, *L'Europa del diritto*, cit., p. 114.

(di provenienza soprattutto inglese) caratterizzato da una dimensione marcatamente imperialista ⁽³¹⁹⁾.

Malgrado la legislazione di carattere centralista del diciannovesimo secolo, non si può dire che scompaia ogni traccia di pluralismo giuridico. Sopra il sistema coloniale, le cui reliquie persistono in materia tributaria e, in alcuni casi eccezionali, nel riconoscimento dei titoli di proprietà pro-indiviso, si stabilì una legislazione oscillante, a cui gli indigeni aderirono o meno a seconda dei loro interessi contingenti ⁽³²⁰⁾. Fu così che le *revisitas*, i titoli individuali e i documenti coloniali riconosciuti dallo Stato si trasformarono in mezzi giuridici adottati dalle comunità per non soccombere alla pressione del mercato e all'attacco legislativo del diciannovesimo secolo.

Mi sia, infine, concessa un'ultima notazione, basata sulle recenti riflessioni di Mattei e Nader ⁽³²¹⁾. L'omissione di ogni considerazione delle aspirazioni degli indigeni e l'uso funzionale della legislazione per dividere, trasferire o usurpare la terra in loro possesso costituiscono elementi decisivi per rivelare una dimensione negativa, spesso ignorata, della *rule of law*. La storia occidentale ci riferisce infatti frequenti esperienze in cui essa, in contrasto con i valori democratici che giustificarono la sua nascita, è stata utilizzata come meccanismo destinato a costruire e a legittimare situazioni antiggiuridiche. In tale dimensione, il diritto è percepito come uno strumento di oppressione, volto ad attuare un'illegittima redistribuzione delle risorse a danno dei soggetti settori più deboli ⁽³²²⁾.

Alla luce della nostra ricostruzione, appare evidente come sia da leggere in questa chiave l'imposizione della regola dello Stato di diritto che accompagnò la politica agraria riguardante l'assetto

⁽³¹⁹⁾ Cfr. M. CARMAGNANI, *L'America latina dal 500 a oggi*, cit., pp. 89-90.

⁽³²⁰⁾ Situazione enunciata in un breve studio di M. L. SIUX, *El problema de la propiedad en las comunidades indígenas. Patrimonio y herencia 1825-1850*, in R. BARRAGÁN-D. CAJÍAS-S. QAYUM (a cura di), *El siglo XIX: Bolivia y América Latina*, Ifea-Embajada de Francia, La Paz, 1997. Cfr. inoltre M. D. DEMÉLAS, *La invención Política*, cit., p. 400 e ss.; H. S. KLEIN, *Haciendas y ayllus en Bolivia*, ss. XVIII y XIX, cit., p. 164.

⁽³²¹⁾ U. MATTEI-L. NADER, *Plunder. When the Rule of Law is Illegal*, Blackwell, Oxford, 2008.

⁽³²²⁾ *Ibid.*, pp. 10-26.

fondario tradizionale durante l'Ottocento repubblicano. Costituzioni e codici civili, sull'onda dei principi liberoscambisti, annullarono il tradizionale legame tra lo Stato e i gruppi etnici, sovrapponendo a esso uno stretto vincolo tra le istituzioni e la ricchezza fondiaria. La vendita delle terre di comunità, sommata all'imposizione di tributi sempre più onerosi, alterò lo storico equilibrio della struttura socio-economica andina, consentendo l'ingrandimento della ricchezza fondiaria della classe oligarchica.

Tutto ciò accadde poiché l'ideologia etnocentrica delle nuove nazioni non lasciò spazio a concezioni diverse dalla razionalità capitalista. Sotto il segno del prestigio dei modelli europei, le dinamiche fondiarie legate alle culture originarie andine furono annullate dal rigido schema monista di uno Stato assolutista, pronto a concretizzare la modernità nei diversi ambiti della produzione giuridica.

PARTE II
IL SISTEMA RIVENDICATO

CAPITOLO III

I PRIMI RICONOSCIMENTI LEGISLATIVI

« La condición del indígena comunario, perdonenos decir, es peor que la de una bestia que tiene dueño, que lo cuida, lo favorece, lo estima ».

DOS ABOGADOS DE LA PAZ, GIUGNO 1871 (*).

« La tenencia de la tierra consiste en una serie de relaciones muy complejas e intrincadas. La propiedad legal es sólo un indicador conceptual menor de esas relaciones; por ningún motivo las describe con exactitud. Cuando se consideran los efectos de la reforma agraria en cualquier parte del mundo, no debe ser olvidado este hecho ».

WILLIAM E. CARTER (**).

SEZIONE I. *Il Perù*. — 1. I dibattiti e le prime regole costituzionali. — 2. Il Codice civile e le leggi speciali. — 3. La riforma agraria: la scelta cooperativista. — SEZIONE II. *La Bolivia*. — 1. Tra rivolte e diritti sociali. — 2. Le prime regole costituzionali e i programmi politici. — 3. La riforma agraria: tra sindacalismo e liberalismo. — *Conclusioni*.

Si è già sottolineato come l'Ottocento repubblicano sia stato caratterizzato da una forte ondata legislativa volta a sopprimere,

(*) *La defensa de los intereses del pueblo ante la Honorable Asamblea Constituyente de 1871, por dos abogados de La Paz* (primera serie), Imprenta del Siglo XIX, La Paz, giugno 1871, p. 15, BNB, Sucre, M 420 VII.

(**) W. E. CARTER, *Comunidades aymaras y la reforma agraria en Bolivia*, Instituto Indigenista Interamericano, México D.F., 1967, p. 119.

tramite meccanismi diversi, le comunità indigene dal panorama agrario ⁽¹⁾. Tale fenomeno ebbe però una durata limitata. In seguito ai grossi mutamenti politici gradualmente sviluppatisi a partire dai primi decenni del ventesimo secolo, in America Latina si diffuse il pensiero europeo del dopoguerra nonché i nuovi indirizzi giuridico-filosofici. Si trattò, in breve, dell'avvio di un'era che celebrava l'inizio del cosiddetto costituzionalismo sociale, al cui interno i testi del Messico (1917), dell'Unione Sovietica (1918) e della Repubblica di Weimar (1919) avrebbero avuto il ruolo di protagonisti.

Il testo costituzionale messicano del 1917 introdusse per la prima volta in America Latina una serie di diritti sociali e collettivi che limitavano il modello liberale del diciannovesimo secolo ⁽²⁾. Il nuovo indirizzo politico condusse a un maggior intervento dello Stato nella vita economica e sociale, che si manifestò nell'adozione di politiche attive e nel disegno di nuove leggi che stabilirono delle limitazioni ai principali istituti del diritto privato.

Il costituzionalismo sociale permeava la nozione dei rapporti tra i soggetti e le cose; occorreva ripensare ai postulati individualisti ed egoisti della proprietà ottocentesca, che non era più considerata un diritto inviolabile, bensì un diritto limitato, derivato dallo Stato e garantito soltanto tramite l'adempimento di una legittima funzione sociale ⁽³⁾.

⁽¹⁾ Nei primi decenni del Novecento i riferimenti legislativi alle forme di organizzazione fondiaria indigena erano ancora isolati. Il panorama potrebbe essere così riassunto: in Perù, il riferimento secondario dell'art. 76 della Costituzione del 1828, l'art. 235 del *Código de aguas* del 1902, qualche disposizione della *Ley de caminos* (n. 2.323 del 3 novembre 1916) e qualche secondaria risoluzione della Corte Suprema, costituivano il fondamento giuridico della presenza della comunità indigena nel diritto formale dopo più di novant'anni di vita repubblicana. In Bolivia lo scenario non appariva più promettente: un isolato articolo della Costituzione del 1871, per la precisione il n. 16, disponeva che i *beni appartenenti alle comunità* godessero delle stesse garanzie della proprietà individuale. La disposizione era ripetuta anche nei testi successivi (art. 17 Cost. 1878; art. 17 Cost. 1880).

⁽²⁾ J. SAYEG HELÚ, *El constitucionalismo social mexicano. La integración constitucional de México (1808-1988)*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1991.

⁽³⁾ Nozione che in Europa sembra rievocare il modello socialdemocratico weimariano secondo cui la proprietà obbliga i cittadini e viene posta al servizio del bene comune. Sui significati associati alla complessità dell'espressione funzione sociale si rimanda a P. RESCIGNO, voce *Proprietà*, in *Enc. dir.*, 37, 1988, p. 273 e ss. Dalla

Malgrado il mutamento di indirizzo, la costituzione mantenne la proprietà « individuale » come centro di gravità e base istituzionale dei rapporti economici. Tuttavia, benché il cambiamento ius-teorico non denotasse uno spostamento del paradigma individualista dei rapporti con le cose, le prime dichiarazioni costituzionali latino-americane del Novecento, seguendo la scia del modello rivoluzionario messicano, portarono a un nuovo e generico programma pro-collettività la cui realizzazione era affidata alle future generazioni.

Sul versante dei diritti collettivi il costituzionalismo sociale aveva innescato due importanti cambiamenti che avrebbero avuto innegabili conseguenze sul programma legislativo relativo alle comunità indigene. Innanzitutto, il principio dell'uguaglianza formale (ovvero assimilazionista) proprio della filosofia repubblicana del diciannovesimo secolo fu applicato esclusivamente nel caso in cui i soggetti presentassero delle condizioni materiali atte a renderlo effettivo. Fu così che lo Stato si attribuì un ruolo sempre più protettivo nei confronti dei settori sociali più deboli (lavoratori, contadini e gruppi indigeni) sviluppando delle politiche e delle norme di carattere speciale per garantire la loro sussistenza. Una seconda trasformazione riguardò la proclamazione di soggetti giuridici diversi dall'individuo del costituzionalismo liberale dell'Ottocento. E quindi, poiché l'introduzione di diritti collettivi richiedeva il riconoscimento di enti collettivi, si aprì la strada verso la dichiarazione legislativa della collettività indigena come soggetto di diritto.

Nell'ambito dei primi riconoscimenti legislativi emerge la rilevante dichiarazione dell'art. 27 della Costituzione messicana, che riconobbe la proprietà fondiaria delle comunità. L'ordinanza avrebbe avuto immediato eco nel costituzionalismo latinoamericano del ventesimo secolo (4).

prospettiva storiografica sono interessanti per le Ande le riflessioni di H. S. KLEIN, *The Origins of the Bolivian National Revolution. Parties, Politics and War, 1920-1943*, trad. spagn. di R. Medrano, *Orígenes de la revolución nacional boliviana. La crisis de la generación del Chaco*, Librería y Editorial Juventud, La Paz, 1968, p. 320

(4) Sugli effetti del costituzionalismo messicano in America Latina sono basilari le riflessioni del classico contributo di R. H. FITZGIBBON, *Constitutional Developments in Latin America: A Synthesis*, in *American Political Science Review*, 3, 39, 1945, p. 518 e ss.

È opportuno notare come, paradossalmente, l'apertura del diritto costituzionale verso schemi di appropriazione collettiva abbia implicato la concretizzazione di un principio annunciato dagli stessi liberali dell'Ottocento: sin dai tempi di Bolívar i liberali avevano, infatti, proclamato la massima secondo cui la proprietà fondiaria doveva essere resa accessibile a tutti, includendo ogni settore della società. In tale ambito, va rilevato che il concetto di funzione sociale della proprietà privata sarebbe stato primariamente garantito dalla configurazione di quest'ultima non come privilegio di pochi ma come diritto di molti; si sottolineava in questo modo lo stretto legame fra il precetto della funzione sociale e quello della generale accessibilità ⁽⁵⁾. Al costituzionalismo sociale spettava dunque il compito di perfezionare l'operazione di distribuzione, avendo però in mente l'archetipo di ripartizione equa delle risorse in base ai postulati della funzione sociale che la proprietà era chiamata ad adempiere ⁽⁶⁾.

Occorre tuttavia sottolineare che, nelle regioni oggetto della nostra analisi, il nuovo approccio sociale non conobbe alcuno sviluppo derivante all'importazione delle nozioni giuridiche europee. Nello spazio andino, lo sguardo giuridico verso la collettività

Per approfondimenti sul riconoscimento costituzionale dell'indigeno in America Latina si rimanda alle limpide osservazioni di B. CLAVERO, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, Siglo Veintiuno editores, Madrid, 1994, p. 44 e ss. Cfr. inoltre A. PEÑA JUMPA-V. CABEDO MALLOL-F. LÓPEZ BÁRCENAS, *Constituciones, derecho y justicia en los pueblos indígenas de America Latina*, Pucp, Lima, 2002; R. YRIGOYEN, *Hitos del reconocimiento del pluralismo jurídico y el derecho indígena en las políticas indigenistas y el constitucionalismo andino*, in M. BERRAONDO (a cura di), *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006, pp. 537-567. È da sottolineare che moderne dichiarazioni costituzionali, come quella colombiana del 1991, comprendono all'interno della funzione sociale l'impegno dello Stato di tutelare e di promuovere le forme associative o comunitarie di proprietà, introducendo il dibattito intorno alla distribuzione democratica della terra. Sull'argomento vedi, di recente, le riflessioni di H. ALVIAR GARCÍA, *The Unending Quest for Land: The Tale of Broken Constitutional Promises*, in *Texas Law Review*, 89, 7, 2011, pp. 1895-1914.

⁽⁵⁾ F. PEDRINI, *Note preliminari a uno studio sui diritti costituzionali economici*, in www.forumcostituzionale.it (consultato il 24/03/2012).

⁽⁶⁾ J. SAYEG HELÚ, *El constitucionalismo social mexicano. La integración constitucional de México (1808-1988)*, cit., p. 640; P. RESCIGNO, voce *Proprietà*, in *Enc. dir.*, cit., p. 272.

indigena si legava piuttosto a una nuova concezione di legalità, nata in seguito all'appello del movimento indigenista sulla condizione precaria dell'indio. Su questa base, è interessante sottolineare come il discorso giuridico sulla terra, motivato dall'assenza di un riconoscimento ufficiale della classe indigena e dall'abolizione dei suoi diritti fondiari, abbia indotto i giuristi peruviani di inizio Novecento a riflettere sull'urgenza del riconoscimento giuridico delle comunità, e a ricorrere agli spunti offerti dalla nascente etnografia e dall'etnologia, consentendo una prima e precaria fotografia del contesto e della condizione della comunità indigena dell'epoca. Lo sforzo di ricercare il diritto negli elementi della realtà, la critica alla legge emanata con un criterio generale e astratto, e la conseguente denuncia dell'abisso tra Paese reale e Paese legale, inseriscono il movimento dell'«indigenismo giuridico» alla base di una riflessione di matrice sociologica. In questo modo, ponendo la sua attenzione sulle problematiche originariamente andine, la scienza giuridica peruviana annullò implicitamente la visione etnocentrica che aveva tradizionalmente caratterizzato l'analisi delle istituzioni giuridiche in Latino America (7).

Nel frattempo, in ambito europeo, importanti sviluppi si erano concretizzati. L'apertura verso il modello pluralista in materia fondiaria si verificò in gran parte grazie allo studio intrapreso da diversi versanti delle scienze sociali alla scoperta delle società tradizionali. Le prime opere antropologiche, sviluppate soprattutto da giuristi intraprendenti durante la seconda metà dell'Ottocento, rivelarono l'esistenza di sistemi giuridici paralleli al modello occidentale sancito dalla codificazione decimononica. Come rileva Nader, erano tempi in cui i più affermati antropologi erano giuristi che, per spiegare il proprio mondo, utilizzavano paradigmi di pensiero storici ed evo-

(7) Lo studio dell'indigenismo giuridico e delle sue implicazioni nella cultura giuridica latinoamericana è fenomeno recente. Cfr. C. RAMOS NÚÑEZ, *Historia del derecho civil peruano. Siglos XIX y XX.*, t. V, vol. 2, Pucp, Lima, 2006, p. 207 e ss.; D. GUILLET, *Customary Law and the Nationalist Project in Spain and Peru*, in *The Hispanic American Historical Review*, 2005, 85, 1, p. 81 e ss. Per ulteriori riflessioni sul movimento indigenista nella sistemazione del diritto alla terra delle comunità si rimanda a R. MIGUEZ NÚÑEZ, *Indigenismo, scienza giuridica e proprietà andina*, in *Riv. crit. dir. priv.*, 30, 2, 2012, pp. 269-305; ID., *Las proyecciones del indigenismo jurídico sobre la propiedad andina*, in *Anuario de Historia del Derecho Español*, 80, 2010, pp. 767-804.

luzionisti⁽⁸⁾. Così, nel giro di trent'anni, si diffuse una serie di opere che consideravano le società umane come un insieme coerente e unitario, sottoposto a leggi di trasformazione globale e generale. Secondo tali lavori, tutte le società umane attraversano identiche fasi nel loro contenuto e nella loro successione. Una simile visione, applicata alle materie giuridiche, è nota come evoluzionismo giuridico⁽⁹⁾. Per quanto concerne il nostro studio, l'intento di illustrare la storia comparata di tutte le società tradizionali e moderne riguar-

(8) Cfr. L. NADER, *The Life of Law. Anthropological Projects*, Univ. of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 2002, p. 77; Id., *Le Forze vive del diritto. Un'introduzione all'antropologia giuridica*, presentazione di E. Grande, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli, 2003, p. 28.

(9) A capo di questa corrente si collocano i lavori di Henri Sumner Maine (*Ancient Law*, 1861; *On Early Law and Custom*, 1883); dello scozzese John F. MacLennan (*Studies in Ancient History*, 1876); della scuola tedesca della Comparative Jurisprudence di F. Bernhoeft, G. Cohn e J. Kohler (lavori ripresi nella loro rivista *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, 1878) e Albert Hermann Post (con la sua giurisprudenza etnologica sviluppata e sistemata in *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, 1890); la teoria dell'etnologia di parentela matriarcale del magistrato svizzero Johann Bachofen (*Das Mutterrecht*, 1861); l'opera leader dell'evoluzionismo del giurista newyorkese Lewis H. Morgan (*Ancient Society*, 1877) e i lavori degli italiani Pietro Cogliolo (*La teoria dell'evoluzione darwinista nel diritto privato*, 1882), Giuseppe D'Aguanno (*La genesi e l'evoluzione del diritto civile: secondo le risultanze delle scienze antropologiche e storico-sociali con applicazioni pratiche al codice vigente*, 1890) e Giuseppe Mazzarella (*La condizione giuridica del marito nella famiglia matriarcale: contributo alla giurisprudenza etnologica*, 1899). In Francia, Fustel de Coulanges (*La cité antique*, 1864), Charles Letourneau (*L'évolution de la propriété*, 1889) ed Emile de Laveleye (*De la propriété et des ses formes primitives*, 1874), anche se non forniscono una struttura completa dell'evoluzionismo, prendono in esame il soggetto della proprietà in base a tale prospettiva. Più tardi, sul piano economico, l'approccio evoluzionista di Charles Gide (*Cours d'économie politique*, 1909) suddividerà l'evoluzione della proprietà in sei fasi. Oltretutto, da diverse prospettive, Helbert Spencer, Edward Burnett Tylor e John Lubbock insieme ad altri scienziati dell'epoca lavoreranno sotto l'influenza del radicale evoluzionismo darwiniano, secondo cui i gruppi indigeni americani si mantengono in una costante e indefinita fase « primitiva » nota come « stato selvaggio ». Sulla costruzione della nozione dell' « altro » come uomo primitivo nelle opere evoluzioniste del diciannovesimo secolo è utile la lettura di B. McGRANE, *Beyond Anthropology. Society and the Other*, Columbia Univ. Press, New York, 1989, p. 77 e ss. Per riflessioni generali sull'evoluzionismo giuridico cfr. K. S. NEWMAN, *Law and Economic Organization: A Comparative Study of Preindustrial Societies*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1983; ROULAND, *Anthropologie juridique*, Puf, Paris, trad. it. di R. Aluffi Beck Peccoz, presentazione di P. G. Monateri, *Antropologia giuridica*, Giuffrè, Milano, 1992; A. NEGRI, *Il*

dò anche l'Impero Inca. Fu così che, su diversi fronti, gli autori stranieri si occuparono del Perù antico e delle sue vestigia precedendo gli stessi studiosi peruviani ⁽¹⁰⁾.

Intanto, sul piano filosofico, Pierre Leroux (*De l'individualisme et du socialisme*, 1834) e Auguste Comte (*Système de politique positive ou Traite de sociologie, instituant la religion de l'humanité*, 1851) avevano annunciato il bisogno di spostare l'individuo dal centro del mondo e di ripensare quindi alla proprietà come a un'istituzione eminentemente socio-centrica ⁽¹¹⁾. In sede strettamente giuridica, i primi decenni del ventesimo secolo attestarono una rivolta contro il formalismo legale, cioè contro quell'indirizzo di pensiero che affondava le sue origini nelle dottrine del giusnaturalismo illuministico e in alcuni principi sviluppati e applicati dalla scuola francese dell'esegesi ⁽¹²⁾. I contributi in questione, presenti nelle opere di Eugen Ehrlich, François Géný, Leon Duguit e Geor-

giurista dell'area romanista di fronte all'etnologia giuridica, Giuffrè, Milano, 1983; Renato TREVES, *Sociologia del diritto. Origini, ricerche, problemi*, Einaudi, Torino, 2002.

⁽¹⁰⁾ Con ironia il poliedrico intellettuale, Víctor A. Belaúnde, (in *La vida universitaria*, Lima, 1917, citato da R. BUSTAMANTE CISNEROS, *Condición jurídica de las comunidades de indígenas en el Perú, tesis para optar al grado de bachiller en la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad Mayor de San Marcos*, s.n., Lima, 1918, p. 19) sottolineava in questi termini la mancanza di studi in sede peruviana: « Immaginatoci che uno straniero venga in Perù e voglia conoscere la realtà del Perù attraverso l'Università. Quale istituzione con più titoli, con maggiori dati, con migliori conoscenze, potrebbe fornire a quello straniero una visione di quello che realmente è il Perù? Lo straniero dirà: questo paese si appoggia sulla classe indigena. La classe indigena costituisce la fascia inferiore della società [...] In che forma vive la classe indigena? Quasi tutta vive sotto forma di comunità. E così, lo straniero andrà nell'università e domanderà: cos'è la comunità indigena? Come si costituisce? Qual è stato il processo della sua evoluzione? Che cosa rappresenta dal punto di vista della legge? È conveniente, oppure no, mantenerla secondo la sociologia economica dell'indigeno? L'Università gli risponderà: esiste un lavoro del tedesco Uhle e una monografia di Bautista Saavedra sulla questione; però io non ho studiato la Comunità indigena in tutti i suoi dettagli; ma potrei darti qualche dato sulla marka tedesca o sul mir russo ».

⁽¹¹⁾ Cfr. P. COSTA, *Cittadinanza*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 90 e ss.

⁽¹²⁾ Cfr. R. TREVES, *Sociologia del diritto. Origini, ricerche, problemi*, cit., p. 103. Per la ricezione e trasformazione di tali contributi in America Latina si rimanda a D. LÓPEZ MEDINA, *Teoría impura del derecho. La transformación de la cultura jurídica latinoamericana*, Edit. Legis, Bogotá, 2004.

ges Gurvitch, si collocano alle origini di un nuovo ramo giuridico chiamato sociologia del diritto ⁽¹³⁾.

Tali apporti devono essere considerati in una prospettiva contestuale e non vanno perciò intesi come elementi decisivi nella programmazione del cambiamento giuridico che i giuristi peruviani di inizio Novecento avrebbero attuato. Nelle Ande, il manifesto verso il pluralismo fondiario non fu intrapreso mediante l'imposizione o la semplice imitazione di un'ideologia fortunata. Nel nuovo stadio giuridico, i fattori decisivi nel disegno del programma legislativo, indicato dai primi testi costituzionali del secolo, furono il discorso indigenista in tutte le sue espressioni nonché le pressioni dei gruppi indigeni e contadini, che gradualmente raggiunsero un maggiore grado di organizzazione e di rappresentanza.

Ciò che il nuovo scenario propose fu la socializzazione della produzione giuridica statale, fenomeno per cui il riconoscimento della diversità pose gradualmente al centro del dibattito giuridico l'indigeno, la comunità e le sue forme di possesso, conducendo all'adozione progressiva della politica multi-culturale.

SEZIONE I

IL PERÙ

1. *I dibattiti e le prime regole costituzionali.*

Le spoliazioni delle terre di comunità e le conseguenti sollevazioni indigene segnarono la vicenda dell'assetto rurale peruviano dei primi anni del ventesimo secolo ⁽¹⁴⁾. Le cause di tale fenomeno devono

⁽¹³⁾ A. PADOA SCHIOPPA, *Storia del diritto in Europa: dal Medioevo all'età contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 2007, p. 584 e ss.

⁽¹⁴⁾ Le diverse rivolte indigene esplose tra il 1884 e il 1924 nel dipartimento di Puno attestano gli sforzi vani degli indigeni volti a bloccare l'espansione dei latifondi. La letteratura sulle rivolte indigene di tale periodo è abbondante. Cfr. W. KAPSOLI (a cura di), *Los movimientos campesinos en el Perú: 1879-1965*, Delva Editores, Lima, 1977; H. JOVÉ-A. CANAHUIRE, *Historia del movimiento popular y sindical en el departamento de Puno (1880-1968)*, Tesis de licenciatura en Sociología, Universidad Nacional del Altiplano, Puno, 1980; J. TAMAYO HERRERA, *Historia social e indigenismo en el altiplano*, Ediciones Treintatrés, Lima, 1982, p. 193 e ss.; M. BRUGA-A. FLORES GALINDO, *Apogeo*

essere ricercate nell'aumento smisurato dell'*hacienda* dovuto al rafforzamento economico dell'oligarchia locale ⁽¹⁵⁾. Questa, infatti, visse tra il 1880 e il 1914 la sua età d'oro grazie allo stretto collegamento con il capitale inglese, che avrebbe consentito la creazione di banche, compagnie di assicurazione e società finanziarie, determinando che una parte importante del reddito ottenuto fosse destinato ad accrescere l'estensione territoriale dei latifondi ⁽¹⁶⁾.

Dalla prospettiva giuridica, l'aumento della grande proprietà, com'è da supporre, era fondato sull'accorto utilizzo della legislazione liberale dell'Ottocento. D'altro canto però non bisogna nemmeno dimenticare che l'aumento della popolazione indigena, a partire dalla seconda metà del diciannovesimo secolo, accelerò la tendenza all'appropriazione individuale degli appezzamenti all'interno delle comunità tramite il ricorso alla stessa normativa ⁽¹⁷⁾.

y crisis de la república aristocrática, Rikchay Perú, Lima, rist. 1991. Per un approccio storico generale e rinvii bibliografici cfr. A. FLORES GALINDO, *Movimientos campesinos en el Perú: balance y esquema*, rist. in Id., *Obras completas*, Fundación Andina - Concytec, Lima, 1996, t. IV, pp. 349-370. Si vedano inoltre i classici contributi sulle rivolte di Puno in D. MAYER, *La historia de las sublevaciones indígenas en Puno*, in *El Deber Pro-Indígena*, IV, 48, settembre 1917, pp. 285-294; IV, 49, ottobre 1917, pp. 295-300.

⁽¹⁵⁾ Bastino alcuni esempi: verso il 1923, nel distretto di Canchayllo, dipartimento di Junín, l'84% delle terre apparteneva al sistema latifondista, di cui circa il 75% corrispondeva a terre comunitarie sottratte a seguito dell'applicazione della legislazione bolivariana. Occupandosi del dipartimento di Puno, il giurista Manuel Quiroga presentò, nelle pagine della sua tesi di laurea, un'interessante analisi comparativa tra la crescita delle comunità e le *haciendas*. Dal suo studio risulta che dal 1876 fino al 1915 il numero delle tenute nel dipartimento era salito da 703 a 3.219: erano dunque nate 2.516 *haciendas* nel corso di quarant'anni. M. QUIROGA, *Evolución jurídica de la propiedad rural en Puno*, tesis de doctorado en Jurisprudencia, Universidad de Arequipa, 1915. Si rimanda anche all'esauriente rapporto dell'agente fiscale di Azángaro J. FRISANCHO, *Algunas visitas fiscales concernientes al problema indígena*, Tip. El Progreso Editorial, Lima, 1915. Per una più dettagliata casistica sull'espansione dell'*hacienda* cfr. F. CHEVALIER, *La expansión de la gran propiedad en el alto Perú*, in A. FLORES GALINDO-O. PLAZA (a cura di), *Haciendas y plantaciones en el Perú*, Programa Académico de Ciencias Sociales de la Universidad Católica, Lima, 1975, pp. 8-23; A. FLORES GALINDO, *Arequipa y el sur andino: ensayo de historia regional (siglos XVIII-XX)*, Editorial Horizonte, Lima, 1977, p. 114 e ss.

⁽¹⁶⁾ M. CARMAGNANI, *Le grande illusione delle oligarchie. Stato e società in America latina (1850-1930)*, Loescher editore, Torino, 1981, p. 118 e ss.; p. 130 e ss.; p. 144.

⁽¹⁷⁾ Noti esempi di quest'ultimo fenomeno sono reperibili in J. PIEL, *Capitalisme agraire au Pérou*, Anthropos, Paris, 1975, vol. II, p. 264 e ss.

L'insieme di tali circostanze spinse diversi settori intellettuali e politici peruviani a confrontarsi con la vicenda dell'indigeno, aprendo il dibattito sul bisogno di una legislazione più protettiva nei suoi confronti. Tale problematica avrebbe avuto un primo spazio di discussione pubblica in seno all'*Asamblea Nacional* del 1919, congresso convocato dal secondo governo di Augusto B. Leguía (1919-1930) con lo scopo di riformare la Costituzione liberale del 1867.

Il governo di Leguía rappresentava una rottura politica rispetto al processo di costruzione della « repubblica aristocratica » avviato nella seconda metà del diciannovesimo secolo⁽¹⁸⁾. Leguía prevedeva di ampliare i margini di partecipazione a settori sociali diversi da quelli oligarchici, conferendo alla piccola borghesia urbana e alla classe contadina una voce privilegiata nella costruzione della *nueva patria*. In base a tali premesse, il periodo compreso tra il 1919 e il 1922 si fece testimone di un eccezionale programma politico che cercò di far fronte al *gamonalismo* e ai gruppi di potere regionali⁽¹⁹⁾. L'*Asamblea* del 1919 fu il primo e più noto risultato di questa storica congiuntura della vita repubblicana peruviana⁽²⁰⁾.

A partire dal 14 ottobre 1919 si discussero i diversi aspetti della proposta presentata dalla maggioranza della *Comisión de Constitución* presieduta dal giurista e storico Javier Prado y Ugarte. Quanto all'indigeno, il progetto presentato dalla *Comisión* aveva una chiara doppia finalità: vietare ogni elemento che potesse minare la libertà

⁽¹⁸⁾ M. BRUGA-A. FLORES GALINDO, *Apogeo y crisis de la república aristocrática*, Rikchay Perú, Lima, 1991, rist. in A. FLORES GALINDO, *Obras completas*, Fundación Andina - Sur Casa de Estudios del Socialismo, Lima, 1994, t. II, p. 185.

⁽¹⁹⁾ L'espressione *gamonalismo*, derivata da *gamonal*, fa riferimento all'uomo ricco, proprietario delle terre più redditizie (in un ambito territoriale ristretto) che esercita un potere politico ed economico, e che sottomette, per suoi personali interessi, gli indios o contadini a metodi abusivi e coercitivi la cui efficacia dipende dal timore che suscitano sulla popolazione indigena. Il concetto è ampiamente chiarito nel secondo capitolo dell'opera di J. TAMAYO HERRERA, *Historia social e indigenismo en el altiplano*, cit., p. 149 e ss. Per una dettagliata analisi del rapporto tra il movimento indigeno e il sistema *gamonal* si rimanda ad A. FLORES GALINDO, *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*, Editorial Horizonte, Lima, 1988, trad. it. di M. A. Peccianti, *Perù: identità e utopia. Cercando un Inca*, Ed. Ponte alle Grazie, Firenze, 1991, p. 208 e ss.

⁽²⁰⁾ Cfr. N. LYNCH, *El pensamiento social sobre la comunidad indígena en el Perú del siglo XX*, Centro de Estudios Regionales Andinos « Bartolomé de las Casas », Cuzco, 1979, p. XIX.

dell'indio e riconoscere la personalità giuridica della comunità indigena. Tali scopi furono perseguiti attraverso la proposta di quattro articoli: l'art. 30, che proibiva tutte le forme di schiavitù ⁽²¹⁾; l'art. 45, che riconosceva l'esistenza legale delle comunità e imponeva il rispetto dei diritti che le corrispondevano ⁽²²⁾; l'art. 52, che assimilava i beni delle comunità a quelli dello Stato e delle istituzioni pubbliche quanto alle regole sulla loro vendita ⁽²³⁾; e, infine, l'art. 73, che esprimeva l'impegno dello Stato per la protezione, lo sviluppo e la diffusione della cultura indigena, attraverso la promulgazione di leggi specifiche in proposito ⁽²⁴⁾.

Nella seduta del 27 ottobre 1919 si discusse il testo dell'art. 45 del progetto. È opportuno riportare il dibattito poiché in esso si confrontarono per la prima volta le due correnti che si contrapponevano in seno al nascente movimento dell'indigenismo giuridico: quella protezionista (*tutelar*) e quella liberale progressista (abolizionista) ⁽²⁵⁾. La prima posizione, nota anche come « socialista riformista », postulava, in breve, la continuità della comunità sotto forma di « cooperativa di consumo socialista ». Secondo i suoi sostenitori tale regime consentirebbe di mantenere il contadino indigeno come « usufruttuario » della terra all'interno del regime comunitario, ostacolando così la crescita della proprietà individuale che, a lungo termine, condurrebbe alla dissoluzione della comunità. La seconda posizione invitava, invece, alla soppressione « radicale » o « gradua-

⁽²¹⁾ Art. 30: « No hay ni puede haber esclavos en la República y la ley no reconoce pacto ni imposición alguna que prive de la libertad individual ».

⁽²²⁾ Art. 45: « La Nación reconoce la existencia legal de las Comunidades de Indígenas y la ley respetando su índole y modalidades, declara los derechos de dichas comunidades ».

⁽²³⁾ Art. 52: « Los bienes de propiedad del Estado, de Instituciones Públicas y de Comunidades de Indígenas, sólo podrán transferirse en los casos y en la forma que disponga la ley y para los objetos que ella designe. Esos bienes no podrán ser adquiridos, en ningún caso, sino mediante título público y legítimo traslado de dominio ».

⁽²⁴⁾ Art. 73: « El Estado atenderá a la protección, desarrollo y cultura de la raza indígena en armonía con sus condiciones y necesidades peculiares; dictará leyes especiales para hacerlas efectivas ». Per una lettura completa del progetto presentato dalla *Comisión de Constitución* cfr. A. SIVIRICHI, *Derecho indígena peruano*, Ediciones Kutur, Lima, 1946, pp. 103-104.

⁽²⁵⁾ *Diario de los Debates de la Asamblea Constituyente de 1919*, Imp. Torres Aguirre, Lima, 1920, p. 810, 812.

le » della comunità e alla trasformazione degli indigeni in proprietari individuali delle terre che possedevano. Questa proposta, nella sua versione « radicale » è supportata dai sostenitori del declino della razza indigena e della preminenza economica delle forme di appropriazione individuale, quale unico sistema civilizzatore e stimolante per lo sviluppo economico dei popoli. Al contrario, la soppressione « graduale » dava conto della proposta « moderata » sostenuta dalla maggioranza del movimento indigenista. Per essa, lo sviluppo socio-culturale dei popoli trasformerà gradualmente le pratiche agrarie collettive in proprietà individuali ⁽²⁶⁾.

I difensori del progetto legislativo, tra cui il deputato e giurista Juan José Calle, giustificarono la necessità dell'art. 45 data la speciale protezione che lo Stato avrebbe dovuto conferire alle comunità in considerazione dei costanti attacchi dei latifondisti. Su tali basi, dichiararono la necessità di integrare il testo presentato alla *Comisión*, aggiungendo che il riconoscimento giuridico delle comunità doveva rispettare « l'indole e le modalità relative al dominio, possesso e il godimento delle loro proprietà ». La tendenza opposta, si coglie invece nella voce del deputato José Rodríguez. A suo parere il riconoscimento delle comunità avrebbe comportato una distinzione tra i cittadini di una stessa nazione, mentre la regola principe doveva essere l'omogeneità. Occorreva quindi cancellare la parte del progetto relativa al riconoscimento legale delle comunità, sostituendo la norma con la dichiarazione del diritto che gli indigeni e le loro famiglie avevano come proprietari sulle terre, seguendo il modello dell'*homestead* anglosassone ⁽²⁷⁾.

Il testo costituzionale del 18 gennaio 1920 scelse la via *tutelar*. Dal progetto originariamente presentato, due singoli articoli, inseriti nel titolo sulle *Garantías sociales*, diedero esplicita vita giuridica alle comunità indigene peruviane dopo cent'anni di vita repubblicana.

L'art. 41 stabiliva:

« I beni di proprietà dello Stato, delle istituzioni pubbliche e delle

⁽²⁶⁾ Per maggiori dettagli rinviamo a R. MÍGUEZ NÚÑEZ, *Indigenismo, scienza giuridica e proprietà andina*, cit., pp. 302-304

⁽²⁷⁾ *Diario de los Debates de la Asamblea Constituyente de 1919*, cit., p. 814.

comunità indigene sono imprescrittibili e potranno trasferirsi solo mediante titolo pubblico nei casi e tramite le forme stabilite dalla legge »⁽²⁸⁾.

E l'art. 58:

« Lo Stato proteggerà la razza indigena e detterà delle leggi speciali per il suo sviluppo e la sua cultura in armonia con le sue necessità. La Nazione riconosce l'esistenza legale delle comunità indigene e la legge dichiarerà i diritti che le spettano »⁽²⁹⁾.

Il primo inserimento delle comunità nel testo costituzionale — generico si dirà, ma al contempo risoluto — rivela un vitale cambiamento nella natura del rapporto tra Stato e indigeno: il costituzionalismo peruviano, liberandosi della politica di assimilazione e omogeneizzazione culturale, si avviava verso la protezione e l'integrazione dell'indigeno nella vita nazionale sulla base del rispetto delle sue specificità culturali.

Il mandato costituzionale aveva tuttavia un carattere eminentemente declamatorio, e sarebbe poi spettato agli operatori giuridici il compito di renderlo effettivo. Due enti furono istituiti a tale scopo: il *Patronato de Indígenas* (1922) e la *Sección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Fomento*. Il primo aveva come finalità la difesa e la protezione della « razza » indigena, con il compito, tra l'altro, di agire come organismo conciliatore in caso di conflitti tra comunità e terzi. Il secondo, nato con il *decreto supremo* del 12 settembre 1921 e diretto fino al 1925 dal giurista Hildebrando Castro Pozo, si rendeva operativo in caso di conflitto sulle terre. Ingegneri del *Ministerio* visitavano la comunità e disegnavano la riproduzione topografica. Il processo portava infine al conferimento del titolo di proprietà.

Tre risoluzioni supreme (due del luglio 1924, una dell'agosto

⁽²⁸⁾ Art. 41: « Los bienes de propiedad del Estado, de instituciones públicas y de comunidades de indígenas son imprescriptibles y sólo podrán transferirse mediante título público, en los casos y en la forma que establezca la ley ».

⁽²⁹⁾ Art. 58: « El Estado protegerá a la raza indígena y dictará leyes especiales para su desarrollo y cultura en armonía con sus necesidades. La Nación reconoce la existencia legal de las comunidades de indígenas y la ley declara los derechos que les correspondan ».

1925) regolarono il censimento e il disegno catastale delle comunità: l'ultima di esse si occupò del « riconoscimento e iscrizione delle comunità » creando una procedura per l'iscrizione e un *Registro Oficial* redatto dalla *Dirección General de Asuntos Indígenas*, dipendente dal *Ministerio de Fomento*. L'iscrizione nel *Registro* diventò così una formalità amministrativa necessaria per tutte le comunità che volevano ottenere il riconoscimento legale. Fu così che la normativa posteriore alla Costituzione stabilì un nuovo — e discutibile — requisito non previsto dalla carta fondamentale: da quel momento, per comparire in giudizio, le comunità dovevano attestare l'iscrizione ufficiale nel *Registro* ⁽³⁰⁾.

Malgrado l'importanza storica della dichiarazione costituzionale, di fatto la nuova condizione legale delle comunità non apportò ulteriori trasformazioni nell'ambiente indigeno-contadino. Ciò fu dovuto alla mancanza di una specifica normativa riguardante i diritti che spettavano alle comunità stesse una volta riconosciute come tali. Un progresso significativo in tal senso sarebbe stato dato dalla Costituzione del 1933.

Destituito il presidente Leguía, la *Junta Nacional de Gobierno* nominò il 7 agosto 1931 una commissione per la preparazione di una bozza di Costituzione. Il giurista limeño Manuel Vicente Villarán avrebbe avuto il compito di presiederla.

Le sedute del *Congreso Constituyente*, istituito nel dicembre del 1931, coincidono con l'epoca più florida dell'indigenismo giuridico. Come afferma lo storico Jorge Basadre, la crescente importanza dell'indigeno nella coscienza nazionale si riflette nei lunghi discorsi pronunciati durante le assemblee. Fu in questo modo che il salone delle sedute diventò l'aula in cui ebbero luogo delle vere e proprie conferenze sul diritto indigeno ⁽³¹⁾.

⁽³⁰⁾ Tale condizione è ribadita dalla giurisprudenza degli anni trenta. Cfr. le sentenze presenti in F. GUZMÁN FERRER, *Código civil comentado y concordado*, Editorial Científica, Lima, 1982, t. 1, pp. 218-219. Altri decreti complementari furono il *decreto supremo* del 18 novembre 1927 sul regolamento del disegno catastale delle comunità, e la *resolución suprema* del 16 settembre 1927 sul picchettamento dei confini. Sulla base della nuova normativa, il riconoscimento delle prime comunità risale al 29 gennaio 1926: due nel dipartimento di Cuzco, due in quello di Lima e una in quello di Junín.

⁽³¹⁾ Cfr. J. BASADRE, *Historia de la República del Perú 1822-1933*, 7ª ed., Lima, Editorial Universitaria, 1983, t. X, p. 263.

All'interno del *Congreso*, si presentò lo stesso antagonismo politico del 1919 tra le posizioni « *tutelar* » e « abolizionista ». Ci sono tuttavia notevoli cambiamenti circa il tenore del dibattito. Innanzitutto, dopo la dichiarazione costituzionale della personalità giuridica delle comunità indigene, la discussione si incentrò sui metodi per garantire effettivamente i diritti generici riconosciuti dalla Costituzione e sulla possibilità di allargare la protezione costituzionale delle comunità, assicurando anche l'impignorabilità e l'inalienabilità dei terreni in loro possesso. In secondo luogo, le notevoli opere indigeniste pubblicate negli anni venti avrebbero influenzato le diverse proposte presentate in seno al *Congreso*. Così, per coloro che proponevano la scomparsa delle terre di comunità a favore di una sua trasformazione in proprietà privata, l'opera di riferimento fu l'esauriente monografia di Carlos Valdez de la Torre *Evolución de las comunidades indígenas* (1921). Il Partito Socialista Peruviano, invece, seguendo i presupposti avanzati da Hildebrando Castro Pozo in *Nuestra comunidad indígena* (1924) e da José Carlos Mariátegui nel classico *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), postulò la trasformazione delle comunità in « cooperative di produzione socialiste ».

I dibattiti più interessanti ebbero luogo tra il 26 agosto e il 2 settembre 1932 ⁽³²⁾. La discussione iniziò con la presentazione degli undici articoli del progetto sulle comunità indigene proposto dalla *Comisión de Constitución* dell'assemblea. Per i membri della *Comisión* le comunità indigene « nate sotto la protezione delle disposizioni coloniali, specialmente quelle contenute nelle ordinanze di Toledo e nella *Recopilación de Leyes de Indias*, sono vere e proprie persone giuridiche, che reclamano, per ragioni speciali, la tutela della legge » ⁽³³⁾. Lo spirito *tutelar* del progetto garantiva l'integrità territoriale delle comunità mediante la dichiarazione dell'inalienabilità e impignorabilità delle loro terre, obbligando lo Stato a distribuire le terre alle comunità che non ne possedevano in quantità sufficiente. Dall'intenso dibattito sorto intorno al disegno di legge

⁽³²⁾ Cfr. *Diario de los Debates del Congreso Constituyente de 1931*, t. VI, *Debate Constitucional*, n. 113, 115, 117, 118, 119.

⁽³³⁾ *Diario de los Debates del Congreso Constituyente de 1931*, t. VII, n. 113, *Debate Constitucional*, 26 agosto 1932, p. 3130.

possono essere individuati due punti di conflitto: la possibilità di conferire agli indigeni la facoltà di dividere la comunità con il quorum dei 2/3 dei suoi membri e l'opportunità di riconoscere il diritto consuetudinario in materia successoria ⁽³⁴⁾. L'approvazione del testo definitivo sullo statuto giuridico delle comunità ebbe luogo nella seduta del 5 settembre 1932 ⁽³⁵⁾. Si adottò una posizione eclettica che da un lato rifiutava la divisione delle terre comunitarie, ma che dall'altro annullava il riconoscimento del diritto consuetudinario indigeno poiché, andando contro ogni rinvio al pluralismo, si considerò che « non era possibile che le consuetudini degli organismi arretrati si ponessero in parallelo con le norme del Codice civile » ⁽³⁶⁾.

La Costituzione del 1933 dedicò alle *Comunidad de Indígenas* i sei articoli del titolo XI (207-212).

L'art. 207 reiterò la disposizione della Costituzione del 1920 sull'esistenza legale delle comunità, aggiungendo esplicitamente che esse avevano personalità giuridica ⁽³⁷⁾. Con tale misura si cercò, in principio, di favorire le comunità sottraendole alle formalità amministrative imposte dalla legislazione complementare alla Costituzione del 1920. Ciò nonostante, l'art. 193 (app. 9 e 10) aggiunse come requisito per il riconoscimento della personalità giuridica delle comunità l'iscrizione nel *Registro* corrispondente ⁽³⁸⁾. Tramite quest'ultimo vincolo, la normativa costituzionale pregiudicò la condizione legale delle comunità: l'iscrizione nel *Registro* aveva ora una

⁽³⁴⁾ Da ciò derivò la presentazione di due progetti sostitutivi: *Diario de los Debates del Congreso Constituyente de 1931*, t. VII, n. 118, *Debate Constitucional*, 1 settembre 1932, p. 3257; ID., t. VII, n. 119, *Debate Constitucional*, 2 settembre 1932, pp. 3287-3288.

⁽³⁵⁾ In seguito furono però presentate alcune aggiunte dai membri del Partito Socialista. Per dettagli cfr. J. BASADRE, *Historia de la República del Perú*, cit., pp. 263-264.

⁽³⁶⁾ G. FIGALLO ADRIANZÉN, *Origen, exclusión y reafirmación de las comunidades campesinas del Perú*, Editorial San Marcos, Lima, 2007, p. 128.

⁽³⁷⁾ Art. 207: « Las Comunidades de Indígenas tienen existencia legal y personería jurídica ».

⁽³⁸⁾ Art. 193: « Son atribuciones de los Concejos Departamentales además de las que señalan las leyes, las siguientes: [...] 9. Inscribir oficialmente a las comunidades de indígenas, conforme a la ley, en el Registro correspondiente, para el efecto de reconocerles personería jurídica; y 10. Proteger a las comunidades de indígenas; levantar el censo y formar el catastro de las mismas... ».

validità costituzionale e quindi ineludibile per ottenere il riconoscimento come persona giuridica ⁽³⁹⁾.

L'art. 208 dichiarò che lo Stato avrebbe garantito l'integrità della proprietà delle comunità e che la legge avrebbe organizzato il *Registro* corrispondente ⁽⁴⁰⁾. Lo stesso spirito protezionista si legge nell'art. 209 che dichiarò la loro proprietà imprescrittibile, impignorabile e inalienabile, a eccezione del caso di espropriazione per cause di utilità pubblica ⁽⁴¹⁾. Importante è, inoltre, la misura introdotta dall'art. 210, che consacrò l'autonomia economica e amministrativa delle comunità vietando l'intromissione delle autorità statali al loro interno ⁽⁴²⁾. L'art. 211 dichiarò la volontà dello Stato di dare priorità, nell'assegnazione di terre, alle comunità che ne fossero carenti, espropriando le proprietà private, previa debita indennità ⁽⁴³⁾. L'art. 212, infine, ordinò di dettare una legislazione speciale per la popolazione indigena ⁽⁴⁴⁾.

Qualche commento conclusivo al testo è d'obbligo.

La Costituzione del 1933 accolse la tesi socialista di tutela delle terre indigene. In tale ambito, la garanzia generica sull'integrità dei terreni, presente agli artt. 208 e 209, salvaguardò le comunità dagli eventuali attacchi della legislazione complementare. Per tale ragione,

⁽³⁹⁾ Cfr. P. CASTILLO CASTAÑEDA, *Las comunidades campesinas en el siglo XXI: balance jurídico*, in AA.VV., *¿Qué sabemos de las comunidades campesinas?*, Allpa, Lima, 2007, pp. 22-23.

⁽⁴⁰⁾ Art. 208: « El Estado garantiza la integridad de la propiedad de las comunidades. La Ley organiza el registro correspondiente ».

⁽⁴¹⁾ Art. 209: « La propiedad de las Comunidades es imprescriptible e enajenable, salvo el caso de expropiación por causa de utilidad pública, previa indemnización. Es asimismo, inembargable ».

⁽⁴²⁾ Art. 210: « Los Concejos Municipales, ni corporaciones, ni autoridad alguna intervendrán en la recaudación, ni administración de las rentas y bienes de las Comunidades ». Questa disposizione, peraltro, era in armonia con la dottrina di certe risoluzioni supreme erogate verso la fine del diciannovesimo secolo. Cfr. *supra* 211-212 nota 279.

⁽⁴³⁾ Art. 211: « El Estado procurará de preferencia dotar de tierras a las Comunidades de Indígenas que nos las tengan en cantidas suficiente para las necesidades de su población, y podrá expropiar con tal propósito, tierras de propiedad particular, previa indemnización ».

⁽⁴⁴⁾ Art. 212: « El Estado dictará la legislación civil, penal y económica educacional y administrativa, que las peculiares condiciones de los indígenas exigen ».

il testo del 1933, andando al di là della dichiarazione della esistenza legale della comunità, fu il primo nella storia repubblicana latino-americana in grado di conferire un'effettiva protezione alle terre indigene. Inoltre, la nuova Costituzione risultò innovativa anche per aver incorporato gli artt. 210 e 212, norme che lasciavano aperta la possibilità di una riforma agraria a beneficio specifico delle comunità ⁽⁴⁵⁾.

Quanto al versante patrimoniale, anche se il riconoscimento di una comunità non implicava automaticamente il conferimento dei diritti di proprietà sulla terra, esso tuttavia permetteva la difesa legale del territorio in quei contenziosi in cui era necessario dimostrare il possesso ed eventuali titoli. Di conseguenza, una volta riconosciute legalmente, molte comunità presentarono ricorsi destinati a rivendicare le loro terre avvalendosi di titoli risalenti persino all'epoca coloniale ⁽⁴⁶⁾.

Resta infine da sottolineare un aspetto critico dovuto all'assenza di rinvio alle pratiche tradizionali sull'uso della terra. La Costituzione del 1933 si limitò a vietare l'intervento delle autorità statali nella riscossione e amministrazione dei redditi e beni della comunità, attribuendo implicitamente un simile ruolo alle autorità tradizionali (art. 210). Il progetto originario conteneva invece ampi rinvii alle consuetudini relative al trasferimento della terra all'interno della comunità, lasciando come suppletiva la legislazione statale. Malgrado i tentativi di autorevoli rappresentanti, i progetti sostitutivi e il testo costituzionale finale accolsero la tesi sull'omogeneità della legislazione, privando il sistema di trasferimento e di eredità tradizionale di spazi all'interno del testo definitivo.

⁽⁴⁵⁾ Così, G. FIGALLO ADRIANZÉN, *Origen, exclusión y reafirmación de las comunidades campesinas del Perú*, cit., p. 129.

⁽⁴⁶⁾ L'antropologo Alejandro Diez Hurtado illustra tale situazione per la comunità di Tacalpo, nella sierra del dipartimento di Piura (nord del Perù). I titoli coloniali furono la base del contenzioso di rivendicazione di terre presentato nel 1941. Cfr. A. DIEZ HURTADO, *Comunidades y haciendas. Procesos de comunalización en la Sierra de Piura (siglos XVIII al XX)*, Centro de Estudios Regionales Andinos « Bartolomé de las Casas », Cuzco, 1998, p. 91.

2. *Il codice civile e le leggi speciali.*

Una volta stabilita la nuova base istituzionale delle comunità indigene, al giurista peruviano si presentò la sfida di armonizzare il mandato costituzionale con la legislazione civile e speciale. Fino ad allora la legislazione speciale agraria e i principi liberoscambisti del Codice peruviano del 1852 erano stati conseguenza della volontà politico-economica imposta dal costituzionalismo liberale dell'Ottocento. Occorreva pertanto una riforma della legislazione civile indirizzata a inseguire l'ideologia socialista dei nuovi tempi, ovvero una riforma volta alla ricerca della giustizia sociale e della rivendicazione dell'«io» compreso nella collettività. Il compito di proporre la modifica al Codice civile del 1852 fu affidato alla *Comisión Reformadora del Código Civil*, organo creato nell'agosto del 1922 e presieduto dal civilista puneño Juan José Calle. La *Comisión* lavorò per quattordici anni realizzando gran parte del lavoro sotto il mandato del testo costituzionale del 1920.

Nel maggio del 1923, Calle presentò la prima bozza del progetto di legge riguardante le comunità indigene, le cui disposizioni erano volte sostanzialmente a: «[...] portare le comunità indigene verso la legalità effettiva, sia per quanto concerne il loro funzionamento, sia per l'esercizio dei diritti di cui godono, conducendo l'odierno indigeno *comunero* a diventare il proprietario individuale del dominio, unico mezzo capace di elevarlo alla categoria giuridica di persona *sui juris* oltre che elemento cosciente e efficace della nostra nazionalità» (47).

Va segnalato come lo spirito della bozza di legge avesse ideologicamente seguito la corrente abolizionista delle comunità (48). Le parole di Calle richiamarono infatti, testualmente, una delle frasi più note del fortunato saggio di Francisco Tudela y Varela, che qualche decennio prima aveva proposto l'abolizione del regime delle comu-

(47) Cfr. *Actas de las sesiones de la Comisión Reformadora del Código Civil Peruano creada por supremo decreto de 26 de agosto de 1922*, Imprenta El Progreso Editorial, Lima, 1923, fasc. 1, p. 215.

(48) N. LYNCH, *El pensamiento social sobre la comunidad indígena en el Perú del siglo XX*, cit., p. xxi.

nità, al fine di trasformare la popolazione della sierra in un elemento « attivo e cosciente » per il progresso della Nazione ⁽⁴⁹⁾.

Nonostante i precetti in difesa dell'integrità delle terre comunitarie ⁽⁵⁰⁾, il progetto ritornava quindi, all'art. 5, sull'argomento della divisione delle terre indigene già affrontato in seno al *Congreso Constituyente* del 1931. La Costituzione del 1933 non si pronunciò in merito alla questione e per Calle questa era l'occasione ideale per seguire il modello di stampo liberale. E così affermò:

« La convinzione profonda che ho sul fatto che la rigenerazione dell'indigeno e la sua civilizzazione dipendano non solo della sua istruzione, ma principalmente dallo sviluppo delle attività che sti-

⁽⁴⁹⁾ Per Tudela y Varela la principale critica alla proprietà collettiva indigena consiste nell'attacco al sistema di ripartizione annuale delle terre. Sappiamo, infatti, che secondo la norma ancestrale, le autorità tradizionali distribuivano ogni anno, tra i membri della comunità, le terre di coltivazione (*aynuqa*) nel corso di una cerimonia religioso-simbolica (cfr. *supra* 95). Egli, quindi, sostiene che il frazionamento e la ripartizione annuale del suolo tra gli individui del gruppo producono un minor rendimento della terra, giacché la precarietà della proprietà avvertita dall'indigeno (non sicuro del conferimento dello stesso lotto nella successiva distribuzione) lo induce ad attribuire scarsa importanza alla coltivazione e al conseguente miglioramento del suolo. La critica è quindi indirizzata ad un elogio alla proprietà individuale che l'autore considera « l'unica che può servire da stimolo per lo sviluppo dell'agricoltura e per il progressivo arricchimento del suolo ». Per Tudela y Varela il collegamento dei centri urbani con la popolazione indigena è il fattore che avrebbe permesso la progressiva abolizione del regime di comunità delle terre. Ma non solo: la ripartizione dei lotti deve inoltre essere dichiarata permanente e i titoli di proprietà individuali devono essere conferiti agli indigeni. Solo in questo modo - afferma - quelle regioni potranno rimanere inglobate nella società e nel commercio del paese e i cittadini avranno la possibilità di contribuire in modo attivo e consapevole al progresso comune. F. TUDELA Y VARELA, *Socialismo Peruano. Estudio sobre las comunidades indígenas*, Imprenta La Industria, Lima, 1905, p. 23-24; 31-34.

⁽⁵⁰⁾ Per quanto concerne la qualificazione del diritto alla terra dei *comuneros*, Calle era, paradossalmente, favorevole alla teoria del possesso pro-indiviso delle terre che essi occupavano. Per tale ragione, e come ordinava peraltro la Costituzione, fu inserito nel progetto il divieto di atti giuridici che limitassero la proprietà della comunità (art. 3). Fu anche questo il motivo per cui il progetto presentato dichiarò le terre comunitarie divisibili esclusivamente in relazione al loro sfruttamento tra i *comuneros* (art. 4). Lo stesso articolo aggiunge un interessante rinvio alle forme di sfruttamento tradizionale della terra: tale diritto corrispondeva a coloro che risiedevano nella comunità « nella forma stabilita dalla consuetudine, sia per coltivarle o per il pascolo del bestiame ». Cfr. *Actas de las Sesiones de la Comisión Reformadora del Código Civil Peruano*, cit., fasc. 3, p. 25 e ss.

molano particolarmente ciò che potrebbe dirsi il sentimento della proprietà, mi ha indotto a proporre la procedura da eseguirsi per trasformare l'odierno indigeno *comunero* nel proprietario individuale del domani » (51).

Di conseguenza, l'art. 5 del progetto ripropose gli stessi termini del primo progetto sulle comunità indigene presentato durante il dibattito costituzionale presso il *Congreso Constituyente* del 1931: « La proprietà delle terre della comunità è indivisibile; ciò nonostante, il Potere Esecutivo potrà ordinarne la divisione e ripartizione tra i comuneros, se i 2/3 dei maschi maggiorenni che formano la sua popolazione lo richiedono ». I lotti aggiudicati dovevano essere riportati nel Registro della Proprietà Fondiaria (art. 9) e « la proprietà così acquisita e inalienabile costituirà l'abitazione della famiglia e sarà trasmessa dai genitori ai figli unicamente secondo le regole di successione legale » (art. 10).

Fu in questo modo che l'articolo di Calle riportò la massima propugnata dai rappresentanti liberali nel *Congreso Constituyente* del 1931. Si trattava, in altre parole, di importare l'istituzione anglosassone dell'*homestead* e di favorire inoltre la canalizzazione delle forme di possesso e delle consuetudini andine in un unico sistema di proprietà individualista regolato dal Codice civile. Il progetto, in sostanza, tendeva all'omogeneità delle regole sull'assetto fondiario nel momento in cui il modello, sviluppato a partire dai testi costituzionali del 1920 e 1933, procedeva verso il pluralismo.

Com'era prevedibile, il progetto fu duramente criticato dalle voci che tutelavano gli interessi delle comunità. Durante quegli anni, il movimento indigenista aveva già raggiunto connotazioni internazionali godendo di autorevolezza scientifica grazie a intellettuali come Luis E. Valcárcel, Hildebrando Castro Pozo, José Carlos Mariátegui, Pedro Zulén e Dora Mayer. Fu quest'ultima l'autrice del richiamo più diretto contro il progetto di Calle. Mayer, nel suo *El indígena y su derecho* (1929) aveva sottolineato come la concezione individualista, propria del diritto romano e chiaramente espressa nel progetto presentato da Calle, escludesse la persona intesa come componente della sua collettività, concetto questo che era invece

(51) *Ibid.*, p. 29.

parte integrante del sistema Inca. Per Mayer, il regime comunitario tradizionale costituiva l'essenza della forza della razza e pertanto ogni tentativo di limitarlo confliggeva con la base etnica e gli interessi della nazione peruviana. In risposta all'iniziativa legislativa proposta, l'autrice esortava il civilista a rinunciare al mero trapianto e all'applicazione metodica del diritto romano nella realtà andina. I giuristi di Lima, affermava sono impregnati di psicologia romanista malgrado tale diritto si trovasse fuori dal contesto latinoamericano. Per tale motivo, la riforma del Codice civile all'ombra dell'autorità del diritto romano non era più attuabile, perché il diritto romano e quello indigeno rappresentavano due sistemi antagonisti: il primo di ordine patriarcale, il secondo imperiale ⁽⁵²⁾.

Non sappiamo se la pungente critica contro il trapianto di istituzioni giuridiche estranee al contesto locale abbia avuto ripercussioni tra i membri della *Comisión* riformatrice del Codice, ma è certo che il progetto di Calle non fu alla fine accolto. Ciò nonostante, il Codice civile del 1936, nella sezione relativa alle persone giuridiche, introdusse cinque articoli di taglio decisamente liberale ⁽⁵³⁾.

Il Codice, così come stabilito dalla Costituzione del 1933, riportava l'iscrizione delle comunità nel *Registro* come requisito fondamentale per l'acquisizione dell'esistenza legale ⁽⁵⁴⁾. Ciò facilitò in modo implicito la cancellazione di quelle comunità che per motivi diversi si trovavano al di fuori del sistema del catasto ⁽⁵⁵⁾. Inoltre,

⁽⁵²⁾ D. MAYER DE ZULEN, *El indígena y su derecho*, s.n., Lima, 1929, p. 7. Il fenomeno evidenziato da Mayer de Zulen non è estraneo all'osservatore italiano. Vedi, di recente, cfr. G. MARINI, *La costruzione delle tradizioni giuridiche e il diritto latinoamericano*, in *Riv. crit. dir. priv.*, 29, 2, 2011, p. 184.

⁽⁵³⁾ L'intero testo dell'articolo, nonché il riassunto della sua creazione, può essere consultato in G. FIGALLO ADRIANZÉN, *Origen, exclusión y reafirmación de las comunidades campesinas del Perú*, cit. p. 130 e ss. Si rimanda anche a F. GUZMÁN FERRER, *Código civil comentado y concordado*, cit., pp. 215-224.

⁽⁵⁴⁾ Art. 71: « Es obligatoria la inscripción de estas comunidades en su registro especial. Son igualmente obligatorias la formación de los catastros de las comunidades y la rectificación quinquenal de los padrones ».

⁽⁵⁵⁾ Sul punto vedi P. G. NUÑEZ PALOMINO, *Derecho y comunidades campesinas en el Perú 1969-1988*, Centro de Estudios Regionales Andinos « Bartolomé de las Casas » - Centro de Educación Ocupacional « Jesús Obrero », Cuzco, 1996, p. 46; R. ROBLES MENDOZA, *Legislación peruana sobre las comunidades indígenas*, Fondo Editorial Facultad de Ciencias Sociales, Unmsm, Lima, 2002, p. 69. Non mancarono però delle voci che

l'art. 74 permetteva l'entrata in vigore delle regole sulla proprietà del Codice civile (e altre norme speciali) ma solo se compatibili con l'indivisibilità delle terre comunitarie ⁽⁵⁶⁾.

Come si può dedurre, le poche e generiche disposizioni del Codice seguivano lo stile del testo costituzionale del 1933 (art. 212); la vicenda delle comunità non era cioè regolata in modo dettagliato e la normativa del Codice rinviava concisamente alla legislazione speciale che doveva essere ancora dettata ⁽⁵⁷⁾. Veniva inoltre specificato che il fatto di trattare le comunità indigene all'interno del libro delle persone conferiva loro la debole condizione di persone giuridiche di diritto privato. Tale qualità, sommata al requisito dell'iscrizione nel *Registro*, apriva un varco verso la frammentazione e la cancellazione delle comunità che si trovavano ai margini del sistema ufficiale del catasto.

Il Codice del 1936 si ispirò alla concezione individualista della proprietà. E quindi, anche se la diffusione del socialismo costituzionale imponeva l'accessibilità alla proprietà dalla prospettiva della giustizia sociale, nell'ideologia del Codice non c'era ancora spazio per forme di possesso alternative alla filosofia individualista.

Si comprende, dunque, che la soluzione adottata dai codificatori per risolvere il problema imposto dal mandato costituzionale consisteva nel consegnare l'effettività del riconoscimento delle comunità indigene alla normativa futura, assimilando, nel frattempo, le pratiche tradizionali fondiarie alle norme del Codice civile ⁽⁵⁸⁾. Per la legge formale, l'indio acquisiva, infatti, il dominio ricorrendo a

insisterono sul fatto che la sola norma dell'art. 207 della Costituzione del 1933 fosse sufficiente a conferire la qualità di soggetto attivo delle comunità e poter così agire in giudizio. Cfr. J. E. CASTAÑEDA, *Código civil de 1936*, Ed. Librería Mejía Baca, Lima, 1955, p. 47.

⁽⁵⁶⁾ Art. 74: «Mientras se dicte la legislación señalada en el artículo 70, las comunidades de indígenas continuarán sometidas a sus leyes específicas, al régimen de propiedad establecido por este código, en cuanto sea compatible con la indivisibilidad de sus tierras, y a las disposiciones del Poder Ejecutivo».

⁽⁵⁷⁾ Cfr. E. ROMERO ROMANA, *Derecho civil: los derechos reales*, Editorial Revista de Derecho Privado, Lima, t. II, 1967, p. 328.

⁽⁵⁸⁾ Sull'argomento cfr. J. M. ARANIBAR, *Derecho civil peruano*, t. I, *Introducción al estudio del derecho de las personas naturales y jurídicas*, Fundación Manuel Bustamante, Arequipa, 1967, p. 598.

modalità di acquisto come l'occupazione, l'accessione, l'usucapione o a contratti come la compravendita. Tale situazione si ripeteva nelle regole di successione e del diritto contrattuale. A nostro avviso l'innovazione realizzata dal Codice è da rintracciarsi nell'art. 73 che proteggeva le comunità tramite il divieto di affittare o cedere l'uso delle loro terre ai proprietari di terre confinanti ⁽⁵⁹⁾. Al di là di tale norma, l'indivisibilità delle terre comunitarie era l'unica particolarità offerta dalla legislazione peruviana alle comunità ⁽⁶⁰⁾.

Tuttavia, l'applicazione suppletiva delle norme del Codice aveva una scadenza, benché incerta: quella della promulgazione della « legislazione speciale ». In seguito alla promulgazione del Codice civile, la necessità di procedere alla legislazione speciale sulle comunità si fece impellente. Lo scopo da raggiungere era quello di conferire effettività giuridica al programma annunciato dalla Costituzione e dal Codice. Come si è sottolineato, qualcosa in tale direzione era già stato fatto: il decreto del 2 agosto 1925 aveva regolamentato il primo procedimento che le comunità dovevano seguire per ottenere il riconoscimento legale. Dopo oltre dieci anni, il *decreto supremo* del 24 luglio 1938 fissò le attribuzioni della recente *Dirección General de Asuntos Indígenas* ⁽⁶¹⁾, stabilendo un secondo procedimento amministrativo da eseguirsi sotto la sua giurisdizione. Da allora in poi la *Dirección* avrebbe rappresentato l'organismo incaricato del riconoscimento e dell'iscrizione delle comunità. La nuova procedura stabiliva una maggiore quantità di requisiti rispetto a quelli previsti nel testo del 1925.

Ai suddetti corpi legislativi si affiancarono altri decreti supremi tramite cui la normativa speciale delle comunità indigene prese forma. Il *decreto supremo* 008, del 10 maggio 1961, disciplinò per la terza volta i requisiti necessari per il riconoscimento delle comunità indigene, sostituendo i procedimenti previsti dalla legislazione anteriore, e aumentando il numero di requisiti richiesti per il ricono-

⁽⁵⁹⁾ Art. 73: « Las comunidades de indígenas no podrán arrendar ni ceder el uso de sus tierras a los propietarios de los predios colindantes ».

⁽⁶⁰⁾ Su quest'argomento si rimanda alle ampie riflessioni di A. STVIRICHI, *Derecho indígena peruano*, cit., p. 119 e ss.

⁽⁶¹⁾ Creata dalla legge 8.547 dell'11 giugno 1937.

scimento giuridico ⁽⁶²⁾. Qualche mese più tardi, l'*Estatuto de Comunidades Indígenas del Perú*, creato dal *decreto supremo* 011 del 2 giugno 1961, unificò e organizzò, nei suoi sessantaquattro articoli, le disposizioni vigenti sul funzionamento interno delle comunità, regolamentando in maniera esauriente la quasi totalità degli aspetti della vita comunitaria. Occorre riportare due importanti disposizioni: innanzitutto l'art. 1 che, a partire dalla base giuridica conferita dalla Costituzione e dal Codice civile, nonché da alcuni elementi tratti dagli studi etnografici, riassume in un'unica formula l'eterogeneità delle comunità peruviane definendole come « l'insieme di persone giuridiche di diritto privato, consistente nell'associazione di individui vincolati da tradizione, abitudini e costumi, o dal possesso di terre in comune ». Poi, in una norma di attuale rilevanza, il decreto consegnava l'organizzazione interna della comunità alle norme tradizionali, anche se nella pratica, come rileva la dottrina, si assistette a un forte intervento statale ⁽⁶³⁾.

Infine, un quarto procedimento di riconoscimento della personalità giuridica delle comunità è riconducibile al *decreto supremo* 011-A del 27 luglio 1966. Questa volta si trattò di « orientare l'organizzazione, il funzionamento, il regime economico, le forme di governo delle comunità indigene e la loro integrazione al processo di sviluppo economico, sociale e culturale della nazione ». La nuova normativa, com'era già tradizione, incrementò i requisiti previsti per l'iscrizione delle comunità. Essi, infatti, aumentarono nel tempo: dai quattro stabiliti dalla legislazione del 1925 si arrivò nel 1966 a dodici diventando l'iscrizione una pratica burocratica sempre più complessa. I diversi documenti richiesti (piano catastale, data di fondazione,

⁽⁶²⁾ La novità di quest'ultima normativa consistette nel consacrare il diritto di terzi a ricorrere ai tribunali per far valere i propri interessi sulle terre possedute dalle comunità (art. 6). Si stabilì inoltre il diritto di opporsi al riconoscimento e all'iscrizione ufficiale di una comunità (art. 7). Art. 6: « El reconocimiento e inscripción oficial de una comunidad de indígenas constituye solo el otorgamiento de su personería jurídica, quedando a salvo el derecho de terceros sobre las tierras que la solicitante alega como de su exclusivo dominio ». Art. 7: « Cualquier persona jurídica, singular o colectiva, que se crea con legítimo interés, podrá oponerse al reconocimiento e inscripción oficial de una comunidad ».

⁽⁶³⁾ P. G. NUÑEZ PALOMINO, *Derecho y comunidades campesinas en el Perú*, cit., p. 48.

titoli, ecc.) resero inoltre la procedura più onerosa, tanto da diventare una delle principali ragioni per cui diverse comunità decisero di non piegarsi alla nuova normativa. Nel 1963 lo studioso francese Jehan Vellard sosteneva che, in base ai numeri suggeriti dal Ministero del Lavoro peruviano, delle 4.623 comunità censite in Perù nel 1920 (cifra che peraltro riteneva poco attendibile) nel giugno del 1961 soltanto 1.556 erano state registrate conformemente alle nuove disposizioni ⁽⁶⁴⁾.

Dagli elementi rilevati si comprende come il riconoscimento avviato dalle prime costituzioni avesse trovato degli ostacoli nella legislazione amministrativa e perciò, anche se il periodo di spoliazione delle terre di comunità ebbe fine grazie all'attuazione della legislazione *tutelar*, non si raggiunse ancora un effettivo sviluppo né un supporto sistematico delle organizzazioni tradizionali ⁽⁶⁵⁾.

Ecco quindi il panorama legislativo nel momento in cui si fa strada la prima riforma agraria peruviana ⁽⁶⁶⁾.

3. *La riforma agraria: la scelta cooperativista.*

Negli anni cinquanta e sessanta si assistette a una rinnovata mobilitazione contadina a causa della disuguale distribuzione delle terre ⁽⁶⁷⁾. All'inizio degli anni sessanta le *haciendas*, pur rappresentando solo il 3,9% del totale delle unità agricole e zootecniche, possedevano il 56% dell'estensione agricola. Il 96% delle restanti

⁽⁶⁴⁾ J. VELLARD, *Civilisations des Andes. Evolution des populations du haut-plateau bolivien*, Gallimard, Paris, 1963, p. 186. Viene comunque rilevato che, durante i governi di Leguía (1919-1930) e di Belaúnde (1964-1968) la maggior parte delle comunità legalmente riconosciute furono quelle insediate nei dipartimenti alto andini. Per maggiori dettagli vedi C. TRIVELLI, *Reconocimiento legal de las comunidades campesinas: una revisión estadística*, in *Debate Agrario*, 14, 1992, pp. 23-37.

⁽⁶⁵⁾ L. DEL CASTILLO, *¿Tienen futuro las comunidades indígenas?*, in *Debate Agrario*, 14, 1992, p. 40.

⁽⁶⁶⁾ Per approfondimenti sulla normativa speciale delle comunità indigene peruviane del ventesimo secolo cfr. P. CASTILLO CASTANEDA, *Las comunidades campesinas en el siglo XXI*, cit., pp. 20-26.

⁽⁶⁷⁾ Cfr. dettagli in R. MONTOYA, *Lucha por la tierra, reformas agrarias y capitalismo en el Perú del siglo XX*, Mosca Azul Editores, Lima, 1989; R. MAC-LEAN Y ESTENOS, *La reforma agraria en el Perú*, Instituto de Investigaciones Sociales de la Unam, s. l., 1965, pp. 109-139.

unità (piccola e media proprietà contadina e comunità indigene) ne occupavano il 44% (68). Nelle Ande peruviane la lotta contadina per la rivendicazione delle terre, tra cui assunse un valore emblematico quella scatenatasi nell'*hacienda* « Patria » della *Cerro Pasco Corporation* (69), si accentuò nutrita dagli sviluppi del pensiero indigenista, dalle scoperte degli studi antropologici e dall'influenza dell'esperienza rivoluzionaria boliviana (1952-1953) e cubana (1959).

Sul versante giuridico, un timido tentativo di riforma agraria era stato avviato durante il governo di Manuel Prado nel 1956. Nel decennio successivo vennero erodate altre due leggi: il governo militare di Pérez Godoy promulgò la *Ley de Bases de la Reforma Agraria* (D.L. n. 14.328) del novembre 1962 e quello di Belaúnde Terry la *Ley de Reforma Agraria* (n. 15.037) del maggio 1964. Ciò nonostante, nessuna avrebbe avuto una conseguenza generalizzata e profonda nella modificazione del possesso fondiario rurale. Nel 1968 beneficiarono della redistribuzione delle terre solo 15.000 contadini, con circa 385.000 ettari. Ciò rappresentava meno del 5% delle terre assoggettate e meno del 2% della popolazione contadina che ne avrebbe potuto godere (70).

L'incapacità dell'oligarchia di controllare il potere e di rispon-

(68) J. MATOS MAR-J. MEJÍA, *La reforma agraria en el Perú*, Iep, Lima, 1980, p. 27.

(69) Si trattò della conquista violenta e soffocata, a opera dei *comuneros* di San Antonio de Ranca, delle terre usurpate dalle imprese monopoliste nella regione della sierra centrale peruviana. Tali eventi avrebbero in seguito ispirato il classico romanzo andino *Redoble por Rancas* (1970) di Manuel Scorza. Sull'argomento si rimanda a W. KAPSOLI, *Literatura e historia del Perú*, Editorial Lumen, Lima, 1986, p. 93 e ss.; F. LUCARELLI, *La riforma agraria in Perù: il caso della Cerro Pasco Co.*, Cedam, Padova, 1986.

(70) La *Ley de Bases* e il successivo decreto legge n. 14.444 cercarono di porre fine alle gravi rivolte contadine scatenatesi nelle valli di Cuzco (La Convención e Lares). Per dettagli e antecedenti legislativi della riforma agraria si rimanda a R. MAC-LEAN Y ESTENOS, *La reforma agraria en el Perú*, cit., p. 167 e ss.; J. MATOS MAR-J. MEJÍA, *La reforma agraria en el Perú*, cit., p. 83 e ss.; Id., *Reforma agraria: logros y contradicciones 1969-1979*, Iep, Lima, 2ª ed., 1984, p. 35 e ss.; L. A. DONGO DENEGRI, *Derecho agrario peruano*, Marsol Perú Editores, Trujillo, 1986, t. 1, p. 171 e ss. Trattazione generale in J. CHONCHOL, *Sistemas agrarios en América Latina. De la etapa prehispanica a la modernización conservadora*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.-Santiago de Chile, 1996, pp. 304-305. Vedi anche il recente schema riassuntivo di E. Mayer, *Ugly Stories of the Peruvian Agrarian Reform*, Duke Univ. Press, Durham-London, 2009, pp. 1-40.

dere alle pressioni dei diversi gruppi sociali fu causa, nell'ottobre del 1968, del colpo di stato diretto dal capo delle forze armate peruviane Juan Francisco Velasco Alvarado. Il nuovo presidente, inaugurava un'epoca di profondo cambiamento economico mediante un fenomeno politico singolare nel continente: la cosiddetta rivoluzione militare (1968-1975) (71).

All'interno di tale processo un valore privilegiato fu conferito dal Governo Rivoluzionario delle Forze Armate alla *Ley de Reforma Agraria* avviata dal decreto legge n. 17.716 del 24 giugno 1969, che si sarebbe configurata come la più drastica normativa contro il sistema delle *haciendas*.

Il processo innescato da Velasco Alvarado era destinato a modificare profondamente il settore capitalista. Si trattava di eliminare i latifondi stabilendo al loro posto un sistema di assegnazione di terre orientato a creare « forme associative di sfruttamento » tali da costituire il 70% delle terre ridistribuite (72). A tale fine si istituirono la *Cooperativa Agropecuaria de Producción* (CAP) e la *Sociedad Agrícola de Interés Social* (SAIS). La prima si organizzò intorno allo sfruttamento dei beni di proprietà collettiva da parte degli operai delle ex *haciendas* o delle imprese della costa; la seconda invece si formò con le grandi ex *haciendas* di pascolo della sierra, permettendo l'ingresso a quelle comunità (incorporate come persone giuridiche) che non possedevano delle terre (73).

Occorre osservare che il processo di riforma agraria peruviano non era orientato a una semplice redistribuzione delle terre in proprietà individuale, ma mirava ad colpire profondamente il capitalismo agrario introducendo come elemento centrale la cooperativizzazione del settore rurale e l'ingerenza diretta dello Stato a favore dei contadini (74). La scelta dominante della riforma agraria fu

(71) J. MATOS MAR-J. MEJÍA, *Reforma agraria: logros y contradicciones*, cit., p. 40.

(72) Tra le altre misure, si incrementarono le cause di espropriazione e di redistribuzione delle terre fissando, come limite massimo delle tenute, 150 ettari nella zona di costa, 30-55 nelle terre di coltivazione della sierra o montagna, e tra 2.500 e 5.000 per le terre di pascolo nella stessa zona.

(73) J. MATOS MAR-J. MEJÍA, *Reforma agraria: logros y contradicciones*, cit., pp. 52-53.

(74) J. CHONCHOL, *Sistemas agrarios en América Latina*, cit., p. 307; J. MATOS MAR-J. MEJÍA, *Reforma agraria: logros y contradicciones*, cit., p. 60. Per un approfondimento sul

pertanto quella della proprietà e dell'organizzazione collettiva della produzione nelle terre agricole. Nelle parole di Velasco Alvarado la riforma ridistribuiva le risorse del capitale verso l'industria, il cui futuro dipendeva decisamente dalla creazione di un grande mercato interno, a consumo diversificato, dato « l'inevitabile destino industriale della nostra patria » (75).

Certamente, le comunità indigene costituivano parte integrante del processo di riforma agraria. La legge n. 15.037 dedicava a esse tredici articoli (artt. 127-139), il cui contenuto era ribadito (con qualche modifica) nei dodici articoli del decreto legge n. 17.716 (artt. 115-126) (76). In quest'ultimo decreto devono essere rilevate due importanti novità: innanzitutto si modificava la denominazione di « comunità indigene » in quella di « comunità contadine » (*comunidades campesinas*), sostituendo così, nella logica del governo militare, l'allusione a un termine razziale con un termine di tipo socio-economico. Inoltre, la normativa prevedeva la promulgazione di uno statuto speciale destinato a regolamentare i diversi aspetti interni delle comunità in stretto rapporto con il processo di riforma agraria.

La politica fondiaria avviata con il decreto legge 17.716 cercava di proteggere e rafforzare il sistema collettivo, adattandolo però alla nozione di cooperativismo propiziata dallo Stato: l'art. 117 stabiliva infatti come primo compito statale quello di incentivare la meccanizzazione delle comunità dei contadini e la loro organizzazione in cooperative, al fine di « evitare la frammentazione delle terre comunitarie » (77). L'art. 118 dichiarò che le assegnazioni di terre alle

carattere cooperativista della riforma si rimanda a U. SCHIRMER, *Reforma agraria y cooperativismo en el Perú: cambios estructurales y contradicciones de la nueva política agraria del gobierno militar del Perú*, in *Revista Mexicana de Sociología*, 39, 3, 1977, pp. 799-856.

(75) Cit. in F. EGUREN, *La reforma agraria en el Perú*, Fao, Chile, 2006, p. 11.

(76) Il testo è stato riformulato nel decreto supremo 265-70-AG del 18 agosto 1970; cfr. F. BONILLA, *Reforma agraria peruana: texto único concordado del Decreto ley no. 17716, sus ampliatorias y conexas, Decreto supremo no. 265-70-AG, 18 de agosto de 1970: Decreto-ley no. 18296*, Editorial Mercurio, Lima, 1975.

(77) Art. 117: « El Estado estimulará la tecnificación de las comunidades campesinas y su organización en cooperativas [...] la Dirección de Comunidades Campesinas tendrá la responsabilidad de reestructurar dichas comunidades. El criterio básico para

comunità si potevano realizzare a condizione di « non trasferire il dominio diretto ». I *comuneros* avrebbero potuto godere solo individualmente dell'uso della terra all'interno di sistemi compatibili con l'organizzazione comunitaria cooperativa ⁽⁷⁸⁾.

Nel tentativo di rendere effettiva la proprietà riconosciuta dai testi costituzionali del 1920 e 1933, spicca l'art. 119, che sanciva l'obbligo di sottoporre al dominio della comunità tutte le terre che dopo l'entrata in vigore del testo costituzionale del 1920 si trovavano in possesso individuale di alcuni suoi membri. La stessa norma aggiungeva, accogliendo un principio del diritto tradizionale, che dopo la morte del titolare le terre dovessero essere restituite alla comunità ⁽⁷⁹⁾.

Sulla base della stessa ideologia, l'art. 120 permise alla comunità di recuperare il possesso degli appezzamenti abbandonati e di quelli non sfruttati in forma diretta dai *comuneros*. L'art. 121, peraltro, giudicò nulli tutti gli atti di trasferimento di dominio delle terre di comunità a terzi estranei, il cui titolo di trasferimento era posteriore alla Costituzione del 1920 ⁽⁸⁰⁾.

implementar la tecnificación de las Comunidades Campesinas y su organización en cooperativas será la necesidad de evitar la fragmentación de las tierras comunales ».

⁽⁷⁸⁾ Art. 118: « Las adjudicaciones de tierras a las comunidades se harán con la condición expresa de que no podrán transferir el dominio directo, salvo que dichas tierras sean incorporadas a cooperativas o sociedades agrícolas de interés social, las que podrán contituirse de acuerdo a las disposiciones legales vigentes integradas exclusivamente por comuneros que trabajan la tierra. Los comuneros sólo podrán tener individualmente el uso de la tierra dentro de los sistemas compatibles con la organización comunal cooperativa ».

⁽⁷⁹⁾ Art. 119: « Las tierras de comunidades que, con posterioridad dal 18 de enero de 1920, se encuentren en posesión particular de alguno o algunos de sus integrantes, se mantendrán bajo el dominio de la comunidad sin alterar ese derecho posesorio y no podrán ser enajenadas o transferidas ni por contrato ni por sucesión hereditaria. En consecuencia, al fallecimiento del usuario, la posesión revertirá a la comunidad ». Cfr. anche *supra* p. 87.

⁽⁸⁰⁾ Art. 120: « La comunidad recuperará la posesión de las parcelas abandonadas y de las no explotadas en forma directa por los comuneros, previo pago de las mejoras necesarias hechas en ellas ». Art. 121: « Son nulos todos los actos de transferencia de dominio de tierras pertenecientes a comunidades, realizadas a favor de terceros y cuyo título original de transferencia a dichos terceros sea posterior al 18 de enero de 1920 ». « Asimismo son nulas las concesiones de tierras otorgadas por el Estado a particulares; con fines de irrigación, en detrimento de la propiedad de las Comunidades Campesinas ».

Fin qui, si osserva che tutte le disposizioni della riforma agraria furono volte a garantire l'integrità del collettivismo possessivo delle comunità. Tuttavia, sul versante della regolamentazione speciale, l'art. 124 fece riferimento a un *Estatuto Especial* destinato a disciplinare l'organizzazione e il funzionamento delle comunità, nonché il loro regime economico, la forma di governo, i servizi comuni e le altre istituzioni interne a esse. Tale normativa avrebbe però comportato l'adeguamento del regime amministrativo delle comunità al sistema cooperativo, segnando così l'inizio di una nuova tappa di imposizione di modelli estranei a quello tradizionale ⁽⁸¹⁾.

L'*Estatuto Especial de Comunidades Campesinas*, compreso nel decreto supremo 37-70-A del 17 febbraio 1970, ⁽⁸²⁾ si sarebbe configurato come il più dettagliato corpo normativo relativo alla comunità andina. Infatti, fino ad allora, la normativa destinata a regolare le comunità si era limitata al loro riconoscimento legale e al perfezionamento del sistema di titolazione, senza alcun approfondimento sugli aspetti relativi all'organizzazione interna, all'autorità, alle forme di sfruttamento delle risorse, al rapporto con lo Stato, ecc. L'art. 1 del decreto dichiarava ora che l'*Estatuto Especial* rappresentava il corpo normativo destinato a regolamentare il regime economico, la forma di governo, i diritti e le obbligazioni delle comunità con i propri membri. Inoltre, adattandosi alla linea di modernizzazione cooperativista annunciata dal D.L. n. 17.716, riferiva nel suo preambolo il dovere di: « dare impulso alla tecnicizzazione e alla cooperativizzazione delle comunità di contadini al fine di raggiungere la maggiore produzione e produttività di essa [...] ». L'art. 5 aggiunse: « le comunità contadine adotteranno il sistema cooperativo di produzione per gli effetti del decreto legge 17.716 [...] ». Ecco, quindi, la proposta ideologica: l'autorità peruviana sceglieva il cooperativismo come strumento per integrare la comu-

y de las propiedades similares a aquellas, debiendo revertir las tierras a la comunidad [...] ».

⁽⁸¹⁾ R. ROBLES MENDOZA, *Legislación peruana sobre las comunidades indígenas*, cit., p. 92.

⁽⁸²⁾ *Estatuto de comunidades campesinas del Perú: decreto supremo No. 37-70 A de 17 de febrero de 1970; contiene en la parte prelim. las disposiciones de la Constitución y del Código civil referentes a las comunidades y las leyes, decretos y normas a que se refiere el estatuto*, Libr. Distrib. « Bendezú », Lima, 1970.

nità nel processo di sviluppo, per dinamizzare e modernizzare le forme tradizionali di sfruttamento terriero, e infine per rivitalizzare le norme e i valori consuetudinari. Risulta chiaro, a questo punto, che per lo Stato la questione delle comunità contadine si riduceva a un mero problema di produzione; l'obiettivo, in altri termini, era quello di trasformare le istituzioni tradizionali in unità economiche che permettessero il raggiungimento dello sviluppo tecnologico agrario. Il modello cooperativo era quindi il nuovo archetipo destinato a sostituire la tradizionale comunità e la riforma, in definitiva, avrebbe conferito delle terre solo a quelle comunità che si fossero adeguate allo schema promosso dallo Stato ⁽⁸³⁾.

Ci sono, tuttavia, alcuni aspetti positivi dell'*Estatuto* che meritano attenzione. L'art. 2 conteneva una definizione di comunità che esprimeva i progressi della tecnica giuridica nel comprenderne i suoi tradizionali caratteri: « raggruppamento di famiglie che possiedono e si identificano in un determinato territorio e che si trovano legate da tratti sociali e culturali comuni, dal lavoro comunitario e dal mutuo aiuto e basilarmente dalle attività vincolate all'agro ». L'art. 4, d'altronde, chiariva il problema relativo alla titolarità della proprietà delle terre comunitarie. Accogliendo la tesi di Castro Pozo, si leggeva: « La comunità è l'unica proprietaria delle sue terre, e i suoi membri sono usufruttari delle stesse ». L'art. 6, infine, ordinava alla comunità di redigere un proprio regolamento, che doveva comunque essere approvato dalla *Dirección de Comunidades Campesinas*, doveva cioè godere del consenso statale ⁽⁸⁴⁾.

⁽⁸³⁾ M. NUIJTEN-D. LORENZO, *¡Dueños de todo y de nada! (Owners of all and nothing). Restitution of Indian Territories in the Central Andes of Peru*, in D. FAY-D. JAMES (a cura di), *The Rights and Wrongs of Land Restitution: « Restoring What Was Ours »*, Routledge-Cavendish, Milton Park-New York, 2008, pp. 190-191.

⁽⁸⁴⁾ Con la nuova normativa i requisiti per ottenere la personalità giuridica furono modificati. Vennero, infatti, semplificati e ridotti a cinque: secondo l'art. 13, oltre a costituire un raggruppamento nei termini del suddetto art. 2 (requisito 1) e raggiungere il quorum di 2/3 dell'Assemblea Generale (requisito 2), non occorreva accreditare il possesso immemorabile delle terre, ma era sufficiente il titolo di proprietà dei terreni o il mero il possesso di essi (requisito 3). Il censimento della popolazione e gli altri dati richiesti dai formulari (requisito 4), oltre a un piano con indicazione dei confini (requisito 5), costituivano gli altri requisiti, stabiliti dall'art. 14. Una volta riconosciuta la

Tiriamo ora le fila della nostra breve analisi.

Per i *comuneros* la riforma agraria rappresentò un'opportunità storica per rivendicare le terre usurpate dalle *haciendas*. Ciò nonostante, lo scopo dei contadini si scontrò con le azioni di modernizzazione volute dallo Stato. Gli studiosi insistono infatti sul vizio della legislazione agraria nel considerare le comunità come semplici unità produttive, tralasciando la loro complessità in quanto istituzioni storico-sociali. Il nuovo sistema creava perciò un abisso tra le — storiche — domande di restituzione dei *comuneros* e i diritti che lo Stato conferiva loro. Le SAIS e le CAP, forme associative di sfruttamento patrocinate dal potere centrale, imponevano all'ambiente comunitario la dinamica delle imprese, introdotte nel mercato e perciò sottomesse a un sistema di prezzi e concorrenza. La pressione di tale mercato costrinse molte comunità a stabilire delle pratiche commerciali secondo norme economico-capitaliste ⁽⁸⁵⁾. Per tale ragione, laddove furono effettivamente inserite, le forme associative di sfruttamento rappresentarono un fattore di conflitto continuo all'interno delle comunità nonché nei rapporti con lo Stato ⁽⁸⁶⁾.

I grandi beneficiari della riforma agraria furono le famiglie e le comunità in quanto aggiudicatarie, sotto la forma di imprese cooperative, delle terre espropriate ai latifondisti ⁽⁸⁷⁾. Per tale ragione il processo di riforma nella comunità indigena peruviana fu

comunità - con una risoluzione suprema - si accedeva alla personalità giuridica tramite l'iscrizione al *Registro Nacional de Comunidades Campesinas* (art. 10).

⁽⁸⁵⁾ P. G. NUÑEZ PALOMINO, *Derecho y comunidades campesinas en el Perú*, cit., p. 55, 58; G. FIGALLO ADRIANZÉN, *Origen, exclusión y reafirmación de las comunidades campesinas del Perú*, cit., p. 159; J. M. CABALLERO, *Sobre el caracter de la reforma agraria peruana*, in *Latin American Perspectives*, 4, 3, 1977, pp. 153-154.

⁽⁸⁶⁾ Cfr. L. J. SELIGMANN, *Between Reform and Revolution. Political Struggles in the Peruvian Andes, 1969-1991*, Stanford Univ. Press, Stanford, Ca., 1995, pp. 60-62, 85-92. Cfr. inoltre le testimonianze sulle problematiche inerenti all'attuazione delle CAP e delle SAIS in E. Mayer, *Ugly Stories of the Peruvian Agrarian Reform*, cit., cap. 4, 5, 6.

⁽⁸⁷⁾ Nel dipartimento di Puno queste imprese, che nel loro insieme ricevevano l'88,5% delle terre espropriate come conseguenza del processo di riforma agraria, furono ventitré SAIS, sedici CAP e cinque *Empresas Rurales de Propiedad Social* (ERPS). Tuttavia, la maggior parte delle comunità non si trovava in questa situazione: soltanto settantasei furono beneficiarie ricevendo 58.551 ettari, mentre altri gruppi di contadini ricevettero 153.452 ettari. Cfr. J. VALERO-C. LÓPEZ, *Uso y tenencia de la tierra en Puno*:

caratterizzato da un pesante rovescio della medaglia: se, da un lato, la legge pretendeva di disciplinare capillarmente tutti gli aspetti della vita comunitaria, garantendone l'integrità e il sistema tradizionale di possesso collettivo, dall'altro si assisteva a un forte contenuto ideologizzante, destinato alla modernizzazione del settore agro-pastorale tramite l'adeguamento della comunità al modello del cooperativismo ⁽⁸⁸⁾. Di fronte al quesito che poneva la nuova legislazione, alcune comunità adattarono la loro organizzazione a quella stabilita dalla legge, individuando in ciò l'*escamotage* per accedere al riconoscimento legale e ottenere l'appoggio statale. Altre invece si divisero in gruppi e adottarono parzialmente l'organizzazione cooperativa; un terzo gruppo preferì portare avanti il sistema tradizionale rifiutando totalmente lo schema progettato dalla riforma ⁽⁸⁹⁾.

Non occorre tralasciare un'ultima rilevante riflessione storiografica circa il cambiamento di direzione della legislazione peruviana. Se il diciannovesimo secolo si era chiuso con l'espansione dell'individualismo proprietario e l'omissione dei corpi legislativi sull'esistenza delle comunità e del loro diritto alla terra, il ventesimo secolo fu testimone di una crescente regolamentazione dei diversi aspetti delle comunità, il cui apice può essere individuato nella regolamentazione cooperativista-collettivista istituita dall'*Estatuto Especial de Comunidades Campesinas*. Tuttavia, è opportuno osservare come entrambi i secoli, dall'evidente antagonismo, abbiano offerto lo

titulación y registro de propiedad rural, in *Debate Agrario*, 27, 1998, p. 26. Per un approccio statistico generale sulla titolazione delle comunità durante la riforma agraria vedi C. TRIVELLI, *Reconocimiento legal de las comunidades campesinas: una revisión estadística*, in *Debate Agrario*, 14, pp. 23-37.

⁽⁸⁸⁾ Conviene però notare che la politica statale riguardante la riforma agraria non fu del tutto uniforme. Durante la sua evoluzione subì infatti l'influsso delle diverse correnti adottate dal regime militare: centralismo (1969-1972), cooperativismo (1972-1975) e liberalismo (1975-1978). Per l'approfondimento vedi P. S. CLEAVES-M. J. SCURRAH, *Agriculture, Bureaucracy and Military Government in Peru*, Cornell Univ. Press, Ithaca-London, 1980, capitolo 7.

⁽⁸⁹⁾ Cfr. P. G. NUÑEZ PALOMINO, *Derecho y comunidades campesinas en el Perú*, cit., pp. 58-59; G. FIGALLO ADRIANZÉN, *Origen, exclusión y reafirmación de las comunidades campesinas del Perú*, cit., p. 160.

stesso fondamento dell'attività statale sull'assetto fondiario indigeno. Si trattò di stabilire una nozione estranea al tradizionale rapporto uomo-terra mediante l'imposizione dell'individualismo, durante l'Ottocento, e del cooperativismo a partire dalla realizzazione della riforma agraria.

SEZIONE II

LA BOLIVIA

1. *Tra rivolte e diritti sociali.*

Contrariamente a quanto accadeva in Perù, i primi decenni del ventesimo secolo non conobbero alcuna novità legislativa per quanto concerne la condizione giuridica delle comunità indigene boliviane⁽⁹⁰⁾. La mancanza di attività statale sul piano agrario fece sì che la riforma liberale avviata alla fine dell'Ottocento venisse portata avanti dagli stessi *hacendados*, supportati dall'arrivo di nuovi capitali esteri⁽⁹¹⁾. Tutto ciò fu accompagnato dall'affermarsi del discorso liberal-positivista della seconda metà del diciannovesimo secolo, che considerava l'indigeno un soggetto incolto, estraneo al mondo della civiltà occidentale e quindi alieno all'economia di mercato. Tale ideologia permeava profondamente la coscienza delle autorità di inizio Novecento, che videro nell'arretratezza dell'indigeno la scusa per giustificare l'espansione del latifondo e l'appropriazione dei prodotti dalle comunità. Vennero così forniti incidentali stimoli, da parte dei governi di turno, a favore dell'aristocrazia terriera, mirati a liberalizzare la « colonizzazione » tramite l'occupazione delle estensioni incolte o disabitate⁽⁹²⁾. Tale politica fu attuata in base ai larghi

⁽⁹⁰⁾ Soltanto nel 1921 un'isolata legge sul matrimonio degli indigeni li definiva come gente di razza *aymara*, *quechua* o *guarani* che abitava le zone rurali o che lavorava la terra, cioè gli indios delle comunità, i *colonos* dell'*hacienda* come pure i piccoli proprietari. Cfr. L. GOTKOWITZ, *A Revolution for Our Rights. Indigenous Struggles for Land and Justice in Bolivia, 1880-1952*, Duke Univ. Press, Durham-London, 2007, p. 13.

⁽⁹¹⁾ Come afferma Platt, i proprietari creolo-metici, avvalendosi dei postulati della legislazione agraria del diciannovesimo secolo, fecero causa comune a favore degli *hacendados*, allo scopo di estendere i loro terreni a scapito della terra degli *ayllus*. Cfr. T. PLATT, *Estado boliviano y ayllu andino*, Iep, Lima, 1982, pp. 145-146.

⁽⁹²⁾ Durante i vent'anni successivi alla ribellione indigena capeggiata da Pablo Zárate Willka (1899), la politica lineare del governo liberale fu quella di fomentare

marginari conferiti ai capitali stranieri e nazionali arricchitisi per la crescente produzione e commercializzazione dello stagno⁽⁹³⁾. In questo modo, come afferma lo storico Helbert S. Klein, tra il 1880 e il 1930 si assistette in Bolivia alla seconda grande epoca di costruzione dell'*hacienda*, evento che condurrà, intorno ai primi anni trenta, a una drastica riduzione del possesso fondiario delle comunità a meno di un terzo del totale delle terre rurali⁽⁹⁴⁾.

Occorre inoltre rilevare che il Partito Liberale, che prese il potere dopo il 1900, portò a termine ciò che i suoi predecessori avevano iniziato: un sistema ferroviario che collegasse la Bolivia con l'estero. Ciò comportò l'aumento del valore delle terre periferiche consentendo una seconda ondata di vendita di terre comunitarie tra il 1905 e il 1915. Questa volta il processo di annientamento raggiunse però anche le aree più lontane, dove le comunità erano riuscite ancora a sopravvivere⁽⁹⁵⁾. Fu in questo scenario che venne promulgato il *decreto supremo* dell'8 marzo 1900, che consentì agli imprenditori boliviani, ma soprattutto alle imprese straniere con capitale « fresco » di colonizzare all'incirca 309.227 km²⁽⁹⁶⁾. Una tale politica incorporava nella panoramica agraria boliviana un tipo di

l'invasione latifondista e di soffocare le rivolte indigene. Per dettagli cfr. V. H. CÁRDENAS, *La lucha de un pueblo*, in X. ALBÓ (a cura di), *Raíces de América: El mundo Aymara*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 514-515.

⁽⁹³⁾ Intorno al 1910 la Bolivia aveva raggiunto la seconda posizione come esportatrice di stagno nel mondo, detenendo all'incirca il 20% della produzione mondiale. Tale sviluppo favorì la prosperità dei centri urbani e la crescita di importanti industrie a La Paz, Oruro e Cochabamba. Cfr. H. S. KLEIN, *Bolivia: The Evolution of a Multi-Ethnic Society*, 2^a ed., Oxford Univ. Press, New York-Oxford, 1992, p. 163 e ss. Cfr. anche ID., *Orígenes de la revolución nacional boliviana. La crisis de la generación del Chaco*, Juventud, La Paz, 1968, pp. 39-40, 63-64; J. M. MALLOY, *Bolivia: the Uncompleted Revolution*, Univ. of Pittsburg Press, Pittsburg, Pa., 1970, p. 42 e ss.

⁽⁹⁴⁾ H. S. KLEIN, *Bolivia: The Evolution of a Multi-Ethnic Society*, cit., p. 152.

⁽⁹⁵⁾ L. GOTKOWITZ, *A Revolution for Our Rights*, cit., p. 46.

⁽⁹⁶⁾ Durante lo stesso periodo la *Bolivian Syndicate* (di origine statunitense) ricevette 200.000 km²; la *National City Bank and Seller Company of New York*, grazie a una legge del novembre 1906, fu autorizzata ad acquisire perfino 1.000 leghe quadre in qualsiasi parte del paese a un prezzo di dieci centesimi per ettaro; la *Patiño Mines & Enterprise* acquistò nel 1911 500.000 ettari al prezzo di dieci centesimi per ettaro. Durante lo stesso anno l'imprenditore Horacio Ferrecio fu autorizzato ad acquisire 400 leghe di terreni demaniali in qualsiasi parte del territorio della Repubblica ove esse fossero disponibili. Per un approfondimento cfr. R. BARRENECHEA ZAMBRANA, *Derecho*

proprietà allora sconosciuta, quella dell'« *hacienda* capitalista transnazionale » (97).

Sul versante indigeno, occorre qui riportare un evento fondamentale conseguente alla contingenza boliviana dei primi anni del Novecento. Tra le comunità indigene si sviluppò un movimento destinato a proteggere le loro terre e ad acquisire un graduale e straordinario protagonismo nella politica boliviana degli anni venti. Sulla base dell'esperienza degli *apoderados generales* della fine del diciannovesimo secolo (98), i nuovi condottieri indigeni, noti come *caciques apoderados* (99), intrapresero una nuova fase di lotta legale di recupero delle terre usurpate. I nomi legati indissolubilmente a questo periodo furono quelli degli illustri rappresentanti Martín Vásquez, Santos Marka T'ula ed Eduardo Leandro Nina Quispe (100). Lo scopo principale delle loro richieste fu la rivendicazione delle terre comunitarie usurpate dalle *haciendas* e il pieno accesso alla cittadinanza. Così, durante oltre due decenni i *caciques apoderados* capeggiarono campagne destinate a reclamare i diritti fondiari e sociali tramite diverse richieste legislative. Una delle loro strategie giudiziarie fu il recupero dei titoli coloniali di *composición y venta* emessi dalla Corona di Spagna (101). Tra questi tentativi spicca quello di Eduardo Nina Quispe, rappresentante *aymara* dell'*ayllu* Chivo di Taraco, che rese celebre la sua richiesta tramite la pubblicazione di un'opera, risalente al 1932, in cui elencò cronologicamente i passi legislativi che giustificavano, sin dai tempi coloniali, il diritto alla terra delle comunità. Egli chiese inoltre la rifondazione

agrario: hacia el derecho del sistema terrestre, « El Original » San José, La Paz, 4ª ed., 2007, pp. 124-126.

(97) R. BARRENECHEA ZAMBRANA, *Derecho agrario*, cit., p. 126.

(98) Cfr. *supra* 224-225 nota 307.

(99) Sappiamo ormai che con il termine *cacique* si fa riferimento in lingua spagnola alle autorità tradizionali degli *ayllus* (*kuraka* o *mallku*). *Apoderado* è invece il nome dato al rappresentante legale con potere di avvocato. Poiché designati dalla comunità e non dallo Stato, essi non erano intermediari ufficiali. Per questo motivo i *caciques apoderados* richiesero ripetutamente al governo il riconoscimento dei loro poteri per comparire in nome delle comunità. L. GOTKOWITZ, *A Revolution for Our Rights*, cit., p. 55.

(100) Per dettagli cfr. *ibid.* p. 46 e ss.

(101) E. TICONA ALEJO, *Il nuovo ruolo dei popoli indigeni contadini nella politica boliviana*, in R. MARTUFI-L. VASAPOLLO (a cura di), *Futuro indigeno. La sfida delle americhe*, Jaca Book, Milano, 2009, p. 48.

della Bolivia basandosi sui titoli fondiari concessi agli *ayllus* e *markas* durante l'epoca coloniale ⁽¹⁰²⁾.

Diverse cause politiche determinarono il fallimento del progetto di Nina Quispe. Tra queste deve sottolinearsi la creazione dell'organizzazione militare *Legión Cívica*, corpo specializzato nella repressione indigena, che avrebbe annientato il movimento degli *apoderados*. Nina Quispe fu additato come comunista e imprigionato e gli *apoderados* furono costretti a una sorta di esilio interno ai loro luoghi di origine o in regioni distanti ⁽¹⁰³⁾.

Parallelamente, sul versante ideologico, anche se l'indigenismo boliviano non raggiunse il grado di sviluppo di quello peruviano, ci furono tuttavia eccezionali sforzi culturali rappresentati dalle opere di Franz Tamayo (*Creación de la pedagogía nacional*, 1910), Alcides Arguedas (*Pueblo enfermo*, 1909), Carlos Medinaceli (*Estudios críticos*, 1935), Jaime Mendoza (*La tesis andinista*, 1933; *El macizo boliviano*, 1935) e da iniziative editoriali come la rivista « Kollasuyo » fondata a La Paz nel 1939 da Julio Alvarado e Roberto Prudencio ⁽¹⁰⁴⁾. A Tristan Marof, intellettuale di sinistra e autore di note opere indigeniste, spettò il compito di supportare le richieste territoriali degli attivisti indigeni in seno al suo *Grupo Tupac Amaru* (1927) e di stabilire, insieme ad altri intellettuali, un contatto diretto con i *caciques apoderados*. Gli studiosi legati alla causa indigenista ritennero che il « problema indigeno » dovesse essere risolto tramite la rivitalizzazione dell'autoctono, promuovendo un discorso nazionalista che integrasse la razza indigena nell'orizzonte creolometiccio. Da una prospettiva prettamente ideologica, si può quindi rintracciare la base del passaggio dalla nozione assimilazionista a

⁽¹⁰²⁾ E. NINA QUISPE, *De los títulos de composición de la corona de España. Composición a título de usufructo como se entiende la excención revisitaria. Venta y composición de tierras de origen con la corona de España. Títulos de las comunidades de la República. Renovación de Bolivia. Años 1536, 1617, 1777 y 1925*, s.e., La Paz, 1932.

⁽¹⁰³⁾ E. TICONA ALEJO, *Il nuovo ruolo dei popoli indigeni contadini nella politica boliviana*, cit., p. 50.

⁽¹⁰⁴⁾ Cfr. G. FRANCOVICH, *El pensamiento boliviano en el siglo XX*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.-Buenos Aires, 1956, p. 89, 114 e ss. Sulla scia delle opere di Tamayo, Arguedas e in genere della generazione di studiosi e artisti sensibili al « problema indigeno » durante la prima metà del Novecento cfr. J. SANJINES C., *El espejismo del mestizaje*, Ifea-Pieb, Lima-La Paz, 2005.

quella integrazionista propria del costituzionalismo del ventesimo secolo.

A queste prime iniziative pro-indigene si unì la voce di uno dei più noti difensori degli interessi delle comunità. Intorno ai primi anni del Novecento il giovane avvocato Bautista Saavedra godeva di molta considerazione grazie alla difesa degli indigeni di Mohoza, accusati del massacro delle truppe di Pando durante la rivoluzione federale del 1899 ⁽¹⁰⁵⁾. Oltre a ciò, Saavedra era stato nominato ministro dell'Educazione e aveva ricoperto un incarico diplomatico a Lima. Al termine di tali impegni, nel 1903, pubblicò una delle più autorevoli monografie sull'evoluzione storica dell'*ayllu* ⁽¹⁰⁶⁾. Tra il 1916 e il 1917, insieme ad altri giuristi, offrì aiuto legale all'*apoderado* Santos Marka Tul'a e ad altri *caciques* in una causa criminale e di registro fondiario ⁽¹⁰⁷⁾. In base alle conoscenze ed esperienze accumulate, nell'agosto del 1919 propose un progetto di legge che introduceva delle modifiche alle procedure al fine di contenere la spoliazione fraudolenta delle terre indigene, oltre alla sospensione dei tributi per le comunità originarie che avevano legittimato il possesso delle loro terre mediante la figura giuridica della *composición* con la Corona di Spagna ⁽¹⁰⁸⁾. Il progetto aggiungeva che le terre possedute dagli indigeni non potessero essere alienate o trasferite tranne in caso di vendita all'asta pubblica, e neppure gravate da ipoteca o esproprio.

⁽¹⁰⁵⁾ Cfr. *supra* 225-226 nota 312.

⁽¹⁰⁶⁾ B. SAAVEDRA, *El ayllu. Estudios sociológicos* [Impr. Artística Velarde Alazosa, La Paz, 1903], Librería Editorial Juventud, La Paz, 1998. È essenziale constatare come l'apporto descrittivo di Saavedra e l'utilizzo della letteratura straniera contribuisca a una prima conoscenza scientifica della civilizzazione aborigena, chiarendo aspetti di tipo culturale ed economico del Perù antico a partire dalla descrizione evolutiva dell'*ayllu*. Nel testo si rivela il rafforzamento dell'applicazione del metodo storico-comparativo e delle più moderne teorie evoluzioniste per spiegare le istituzioni giuridiche tradizionali tra cui la proprietà. L'analisi di Saavedra sarà utilizzata dalla corrente indigenista come pilastro dogmatico per affrontare lo studio sulla comunità. Per approfondimenti vedi R. MÍGUEZ NÚÑEZ, *Indigenismo, scienza giuridica e proprietà andina*, cit. .

⁽¹⁰⁷⁾ Saavedra patrocinò infatti diverse cause in rappresentanza dei *caciques* contro i latifondisti. Sull'argomento cfr. E. TICONA ALEJO-X. ALBÓ CORRONS, *Jesús de Machaqa: la marka rebelde. La lucha por el poder comunal*, Cedoin-Cipca, La Paz, 1997, pp. 100-101.

⁽¹⁰⁸⁾ Vedi *supra* 162 e ss.

La richiesta di Saavedra fu appoggiata dalla dichiarazione di cinquanta *caciques* provenienti dai dipartimenti di La Paz, Oruro, Chuquisaca, Cochabamba e Potosí. La loro petizione, basata sul diritto di proprietà ancestrale riconosciuto dalla Corona di Spagna, era indirizzata alla promulgazione di una legge che permettesse una revisione generale dei confini delle tenute ⁽¹⁰⁹⁾. Malgrado gli sforzi, la petizione venne rifiutata dalla Camera dei Deputati con il ridicolo pretesto che tali materie dovevano essere studiate nella rispettiva istanza legislativa, puntualizzando ai *caciques* che, in conformità alle disposizioni del Codice di procedura civile, competeva alla giustizia ordinaria la risoluzione dei problemi derivanti dai confini e dai titoli delle loro terre ⁽¹¹⁰⁾.

Tuttavia, il progetto di Saavedra diventerà decreto legge il 2 ottobre 1920 e in seguito, l'8 gennaio 1925, legge delle Repubblica. La normativa, come si intuisce, ha soprattutto una valenza storica: essa infatti consentì, per la prima volta nella storia repubblicana boliviana, di proteggere il possesso delle terre indigene; fu infatti proibito alienare, costruire, ipotecare, espropriare o assegnare in asta pubblica, a ragione di obbligazioni personali, le terre stesse, senza previo processo che dichiarasse la necessità e l'utilità di tali atti ⁽¹¹¹⁾.

La svolta politica sulla tematica indigena fu una delle prime e più note conseguenze dei cambiamenti politici boliviani. Nel 1920, in seguito a un colpo di stato, Saavedra venne eletto presidente. La sua nomina, com'era prevedibile, fu vista con simpatia e speranza dalla popolazione indigena. Egli infatti, oltre a supportare i progetti

⁽¹⁰⁹⁾ Argomento trattato dalla sociologa boliviana S. RIVERA, *Pedimos la revisión de límites: un episodio de incomunicación de castas en el movimiento de caciques-apoderados de los Andes bolivianos 1919-1921*, in S. MORENO-F. SALOMON (a cura di), *Reproducción y transformación en las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, Abya Yala, Quito, 1991, pp. 603-652.

⁽¹¹⁰⁾ Cfr. E. TICONA ALEJO-X. ALBÓ CORRONS, *Jesús de Machaca: la marka rebelde*, cit., p. 104.

⁽¹¹¹⁾ Per questa e successive citazioni legislative boliviane si rimanda a M. BONIFAZ, *Legislación agrario-indigenal*, Imprenta Universitaria, Cochabamba, 1953; J. FLORES MONCAYO, *Legislación agraria del indio: recopilaciones de resoluciones, órdenes, decretos supremos y otras disposiciones legales 1825-1953*, Ministerio de Asuntos Campesinos-Instituto Indigenista Boliviano, La Paz, 1953.

di legge in difesa delle terre comunitarie, sponsorizzò la prima legislazione a tutela del lavoratore e approvò le richieste per le scuole delle comunità indigene. Lo stretto rapporto tra il nuovo presidente e le organizzazioni tradizionali fu tuttavia di breve durata. La sollevazione del villaggio indigeno paceño Jesús de Machaca del 12 marzo 1921, in risposta alla spoliazione delle terre confinanti con la ferrovia La Paz-Guaqui, trovò una dura contestazione da parte del governo di Saavedra che, inviando oltre 1.200 soldati, provocò lo storico massacro della popolazione dando, di fatto, avvio alla rottura del rapporto con la classe indigena ⁽¹¹²⁾.

A partire dagli anni venti le rivolte contadine e le più varie iniziative indigene si svilupparono progressivamente nei dipartimenti di La Paz, Chuquisaca, Oruro e Potosí. Inoltre, sollevamenti come quelli di Chayanta del 1927 giocarono un ruolo decisivo nell'elevare su scala nazionale il problema della terra e dell'educazione indigeno-contadina ⁽¹¹³⁾.

La mancata risposta alle richieste indigene da parte del governo boliviano, coinvolto dalla crisi mondiale e dal conflitto bellico del Chaco con il Paraguay (1932-1935), diede origine a iniziative parallele e informali, a opera dei partiti politici e dei gruppi indigeni, destinate ad ampliare la partecipazione dei gruppi sociali ancora esclusi. In tale scenario, e con il supporto di un gruppo di operai, artigiani e professionisti, nacque un'iniziativa mirata ad affittare le terre appartenenti ai comuni o agli ordini religiosi per sfruttarle collettivamente. Il movimento, di chiara rivendicazione agraria, è noto come « sindacalismo contadino » ⁽¹¹⁴⁾. Il *decreto supremo* del 22 gennaio 1937, accolse i primi obiettivi del sindacalismo ordinando ai municipi e agli ordini religiosi di preferire come locatari, a

⁽¹¹²⁾ Cfr. E. TICONA ALEJO-X. ALBÓ CORRONS, *Jesús de Machaca: la marka rebelde*, cit.; L. GOTKOWITZ, *A Revolution for Our Rights*, cit., p. 65 e ss.

⁽¹¹³⁾ M. URIOSTE FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA, *Fortalecer las comunidades. Una utopía subversiva, democrática... y posible*, Aipe/Procom/Tierra, La Paz, 1992, p. 47. Sul dibattito pubblico nei giornali dell'epoca cfr. R. D. ARZE AGUIRRE, *Guerra y conflictos sociales. El caso rural boliviano durante la campaña del Chaco*, Ceres, La Paz, 1987.

⁽¹¹⁴⁾ Il primo sindacato contadino, creato nel 1936, fu quello di Ana Rancho nel fondo di Santa Clara, valle alta del dipartimento di Cochabamba. Per dettagli cfr. J. DANDLER, *El sindicalismo campesino en Bolivia. Los cambios estructurales en Ucureña*, Instituto indigenista interamericano, México D.F., 1969, p. 63 e ss.

parità di condizioni, i *colonos* organizzati in *sindicatos de trabajos agrícolas* ⁽¹¹⁵⁾. È importante sottolineare questo evento poiché la forma di organizzazione sindacale sarà più tardi adottata e sviluppata nell'altopiano (dipartimento di Oruro) con la creazione del *Sindicato Nacional de Indios* ⁽¹¹⁶⁾.

Il movimento sindacalista non era tuttavia isolato; andò infatti a sommarsi ad altre iniziative di origine extra-statale ⁽¹¹⁷⁾. Tra esse spicca, intorno al 1928, il tentativo del professore Elizardo Pérez di rivalorizzare i diversi aspetti della cultura *aymara* mediante l'organizzazione di un'esperienza educativa parallela a quella statale all'interno della comunità di Warisata, ai confini della località di Achacachi (altopiano del dipartimento di La Paz). Il suo progetto consistette in un complesso regionale formato da piccole scuole che dipendevano da un ente di istruzione centrale di carattere tradizionale. L'iniziativa merita una profonda rivalutazione in quanto dimostra, per la prima volta nella storia boliviana, la possibilità di creare uno « Stato pluri-culturale » ⁽¹¹⁸⁾. Sul versante politico, nello stesso anno e a seguito della *Primera Convención Nacional de Estudiantes Bolivianos*, fu creata a Cochabamba la *Federación Universitaria Boliviana* (FUB) su iniziativa dell'intellettuale marxista José Antonio Arze, dello scrittore Carlos Medinaceli e del giurista Arturo Urquidí. Il programma della Federazione, ispirato alle idee indigeniste di José Carlos Mariátegui, postulava « la limitazione del latifondo e l'attribuzione di terre agli indigeni [...] riorganizzando la proprietà a discapito del frazionamento delle *haciendas* come era accaduto in Messico » ⁽¹¹⁹⁾. Nel 1930, sulla stessa base ideologica, venne fondata la *Sociedad República del Kollasuyo* con il dirigente indigeno Eduardo Nina Quispe come direttore. Questi erano anche gli anni in cui

⁽¹¹⁵⁾ Cfr. la trascrizione del decreto in J. DANDLER, *El sindicalismo campesino en Bolivia*, cit., pp. 173-174.

⁽¹¹⁶⁾ L. ANTEZANA E., *El movimiento obrero boliviano (1935-1943)*, s.n., La Paz, 1966, p. 18.

⁽¹¹⁷⁾ Cfr. X. ALBÓ, *Los sindicatos: una nueva forma de lucha campesina*, in ID. (a cura di), *La cara india y campesina de nuestra historia*, cit., p. 192 e ss.

⁽¹¹⁸⁾ Per dettagli vedi M. Urioste FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA, *Fortalecer las comunidades*, cit., p. 40. Per approfondimenti sull'esperienza socio-pedagogica di Warisata cfr. A. VALDEZ, *El indio. Ensayos*, Ediciones Ilsa, La Paz, 1985, pp. 68-88.

⁽¹¹⁹⁾ R. BARRENECHEA ZAMBRANA, *Derecho agrario*, cit., p. 129.

Gustavo Navarro, sotto lo pseudonimo di Tristán Marof, pubblicava il suo *Justicia del Inca* (Bruxelles, 1926) e il classico *Tragedia del altiplano* (Buenos Aires, 1934), in cui ripeteva la parola d'ordine « *minas al Estado, tierra al indio* »⁽¹²⁰⁾.

Ci furono, insomma, tante organizzazioni e iniziative così come assenza di diritti. La Bolivia degli inizi del secolo visse quindi un'esperienza assai diversa da quella peruviana. Il movimento intellettuale che nacque a seguito delle rivolte indigene non raggiunse un grado di organizzazione tale da motivare riforme strutturali come accadde in Perù. I limitati diritti indigeni furono stabiliti, in modo incidentale, come parte della legislazione settoriale di carattere sociale, instaurata a seguito di specifiche circostanze. Tale panoramica, tuttavia, avrebbe subito un profondo cambiamento con la convocazione della *Convención Constituyente* il 24 maggio 1938.

2. *Le prime regole costituzionali e i programmi politici.*

La *Convención Constituyente* del 1938 offrì ai diversi settori della nazione boliviana la possibilità di dibattere, per prima volta su uno stesso livello, circa la necessità di riconoscere i diritti sociali. Furono oligarchi, comunisti, operai e conservatori a formare l'eccezionale pluralità sociale del congresso che discusse la modifica del testo costituzionale del 1880 (riformato in precedenza nel 1930). Il risultato, dopo cinque mesi di intensa attività, avrebbe portato alla prima Costituzione rivoluzionaria della storia boliviana⁽¹²¹⁾.

In seno alla *Convención*, un'importante discussione si incentrò sull'orientamento dottrinale riguardo alla proprietà privata⁽¹²²⁾. I moderati e la sinistra solleccitarono una revisione del testo sul

⁽¹²⁰⁾ *Ibid.*, p. 218. Cfr. anche J. M. MALLOY, *Bolivia. The Uncompleted Revolution*, cit., pp. 95-97. Marof era inoltre convinto che i latifondi dovessero essere distribuiti tra i soldati e gli indigeni per dar forma a grandi comunità basate sulle moderne tecniche di sfruttamento delle risorse. In questo nuovo contesto, i popoli *aymara* e *quechua* avrebbero avuto la possibilità di organizzarsi liberamente, garantendo lo sviluppo della loro identità e cultura. Cfr. A. MALDONADO, *Derecho agrario: historia, doctrina, legislación*, Ed. e Imp. Nacional, La Paz, 1956, p. 322.

⁽¹²¹⁾ Cfr. H. S. KLEIN, *Orígenes de la revolución nacional boliviana*, cit., pp. 321-322.

⁽¹²²⁾ Lo rileva anche L. GOTKOWITZ, *A Revolution for Our Rights*, cit., p. 101 e ss.

modello delle costituzioni moderne e in particolare di quella messicana del 1917, con lo scopo di limitare il classico concetto di proprietà liberale introducendo la funzione sociale. La sinistra più radicale ne approfittò per presentare una rivoluzionaria riforma: l'espropriazione dei latifondi improduttivi e la loro suddivisione a favore dei contadini che li lavoravano. Su tali basi, il giurista e diplomatico Wálter Guevara Arze propose che le terre espropriate venissero destinate alle comunità per il loro sfruttamento collettivo ⁽¹²³⁾.

Il dibattito avrebbe avuto seguito nella discussione sugli articoli del titolo *Del campesinado*, in cui si confrontarono le diverse posizioni relative al riconoscimento delle comunità indigene. I rappresentanti Wálter Guevara Arze e Alfredo Arratia, seguendo i postulati dell'intellettuale peruviano José Carlos Mariátegui e i principi della rivoluzione messicana, affermarono che il problema dell'indio in Bolivia non era legato all'educazione ma fondamentalmente alla carenza di terra ⁽¹²⁴⁾. Fu così che il programma inizialmente presentato dall'ala sinistra comprese la mozione della riforma agraria nonché la protezione costituzionale speciale per gli indigeni. Anche se il progetto, per ragioni più politiche che di giustizia sociale, non fu accolto, diede comunque spunto ai redattori della Costituzione per stabilire alcune generiche, ma rilevanti, dichiarazioni a favore della classe indigena.

Il testo nato a seguito della *Convención Constituyente*, la Costituzione del 1938, consacrò nell'art. 106 un importante principio dello stato socialista riguardante il regime economico e finanziario:

« Il regime economico dovrà rispondere essenzialmente ai principi di giustizia sociale, che hanno come scopo di assicurare a tutti gli abitanti un'esistenza degna in quanto esseri umani » ⁽¹²⁵⁾.

⁽¹²³⁾ Per i dibattiti e rinvii bibliografici cfr. H. S. KLEIN, *Orígenes de la revolución nacional boliviana*, cit., pp. 327-328; L. GOTKOWITZ, *A Revolution for Our Rights*, cit., p. 121e ss.

⁽¹²⁴⁾ Cfr. H. S. KLEIN, *Orígenes de la revolución nacional boliviana*, cit., p. 333.

⁽¹²⁵⁾ Art. 106: « El régimen económico deberá responder esencialmente a los principios de justicia social, que tienen como objetivo asegurar para todos los habitantes una existencia digna como seres humanos ».

È questo il punto di vista in base al quale sarà riconosciuto, per prima volta a livello costituzionale, l'insieme di diritti sociali ⁽¹²⁶⁾.

Per quanto concerne la proprietà, il testo del 1938 (al pari di quelli messicano e peruviano) aggiunse un'importante restrizione derivata dal principio della funzione sociale, oltre all'espropriazione per causa di pubblica utilità ⁽¹²⁷⁾. Questa disposizione, come constateremo tra poco, sarebbe stata basilare per la costruzione dottrinale della riforma agraria.

Ma la novità più rilevante è inserita nelle norme contenute nel titolo *Del campesinado*, cui art. 165 conteneva la prima dichiarazione repubblicana a favore delle comunità. Si legge:

« Lo Stato riconosce e garantisce l'esistenza delle comunità indigene ».

Il proclama era accompagnato da un'enunciazione che lasciava spazio al pluralismo giuridico fondiario fondato sulle particolari condizioni geografiche e culturali del paese:

« La legislazione indigena e agraria sarà stabilita avendo presente le caratteristiche delle diverse regioni del paese » (art. 166) ⁽¹²⁸⁾.

Occorre tuttavia notare che la Costituzione non si era pronunciata sullo status speciale delle terre che appartenevano alle comunità, delegando implicitamente tale compito alla legislazione specia-

⁽¹²⁶⁾ Sul piano del diritto del lavoro, la Costituzione riconobbe la libertà di associazione, il contratto sindacale (art. 125) e il diritto allo sciopero (art. 126). Fu inoltre garantito e protetto il diritto all'educazione, alla cultura e all'identità nazionale (artt. 154-164). Il testo era peraltro caratterizzato da un particolare spirito anti-imperialista: la legge boliviana fu dichiarata imperativa per tutte le compagnie insediatesi sul territorio nazionale (artt. 18 e 110). Da quel momento, nessun straniero avrebbe potuto acquistare né affittare terre, né avere diritti fondiari nel raggio di ottanta chilometri dalla frontiera (art. 109) e solo lo Stato avrebbe potuto esportare petrolio, prodotto sia pubblicamente sia privatamente (art. 109).

⁽¹²⁷⁾ Art. 17: « La propiedad es inviolable, siempre que llene una función social; la expropiación podrá imponerse por causa de utilidad pública, calificada conforme a ley y previa indemnización justa ».

⁽¹²⁸⁾ Art. 165: « El Estado reconoce y garantiza la existencia legal de las comunidades indígenas »; art. 166: « La legislación indígena y agraria se sancionará teniendo en cuenta las características de las diferentes regiones del país ».

le. Entrambe le disposizioni sarebbero state riprodotte, con la stessa numerazione, dalla Costituzione del 1945 e del 1947, senza però che nel frattempo alcuna normativa specifica fosse stata promulgata in materia di regime fondiario. Di conseguenza, a fronte della mancanza di azioni governative che permettessero l'inclusione dei popoli indigeni nella struttura sociale, economica e politica dello Stato, il generico riconoscimento avviato dai testi costituzionali restò di carattere solo formale o declamatorio ⁽¹²⁹⁾.

Ancora una volta l'unica norma che si proponeva di regolamentare l'intero assetto fondiario era quella della proprietà contenuta nel Codice civile *Santa Cruz*, in conformità all'ideologia liberal-individualista del diciannovesimo secolo.

La mancanza di impegno statale nel porre rimedio alla disuguaglianza sulla ripartizione delle terre motivò la pubblicazione, da parte di diversi partiti politici, di vari programmi agrari durante gli anni quaranta. In sostanza, tutti programmi politici erano volti a risolvere le due grandi tematiche sospese dallo Stato boliviano: proteggere la classe contadina-indigena e porre fine al sistema dei latifondi garantendo una distribuzione equa della terra ⁽¹³⁰⁾. Tra le diverse proposte spicca il *Proyecto de Reformas Constitucionales del Régimen Agrario y Campesino* presentato dal *Movimiento Nacional Revolucionario* (MNR) in seno alla *Convención Nacional* riunita nel 1944 per la riforma costituzionale che avrebbe portato al testo del 1945. Il progetto, esposto da Víctor Paz Estenssoro e Wálter Guevara Arze, rappresentò il primo tentativo della storia repubblicana

⁽¹²⁹⁾ Si rimanda a J. A. RIVERA S., *Los pueblos indígenas y las comunidades campesinas en el sistema constitucional boliviano. Pasado, presente y perspectivas para el futuro*, in *Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano*, Mastergraf, Montevideo, 2005, t. 1, p. 202.

⁽¹³⁰⁾ Tra essi si ricordano la *Falange Socialista Boliviana* (FSB), il *Partido de Izquierda Revolucionaria* (PIR), il *Partido Comunista Boliviano* (PCB) e il *Movimiento Nacional Revolucionario* (MNR) nato nel 1936 con il nome di *Frente de la Izquierda Boliviano*. La FSB proponeva un piano di riforma agraria destinato a svincolare economicamente l'indigeno. Il PIR, di ispirazione marxista, si indirizzava verso l'espropriazione, senza risarcimento, del latifondo per conferire ai contadini la terra in proprietà individuale, stabilendo però delle forme di associazione collettive e di cooperative socialiste di produzione. Il PCB proponeva la rivoluzione agraria secondo il modello sovietico, programmando però il recupero delle terre usurpate agli indigeni.

boliviana di concedere uno statuto speciale al « possesso fondiario » delle comunità. Il regime fondiario all'interno delle comunità veniva qualificato come « proprietà privata » di tipo « comunitario contadino » e così differenziata dalla « proprietà privata » appartenente alle « persone fisiche o giuridiche ». Inoltre, la garanzia del possesso comunitario era garantita dalla dichiarazione di impignorabilità, imprescrittibilità e inalienabilità delle terre di comunità. Peraltro, in un nitido tentativo di incoraggiare le forme di organizzazione fondiaria tradizionali, il progetto presupponeva l'espropriazione (indenizzabile) in favore dei contadini ivi residenti e privi di terre, con la condizione che tale richiesta venisse firmata da oltre cinquanta contadini organizzati in comunità nelle regioni « in cui tale forma d'organizzazione avesse avuto luogo » (131).

In un contesto sempre più impegnato nella causa indigeno-contadina, solo sul finire degli anni quaranta si raggiunse qualche progresso formale nell'ambito della politica indigenista. Su iniziativa del governo di Gualberto Villarroel (1944-1946), nel maggio del 1945 si tenne a La Paz il *Primer Congreso Indigenal de Bolivia*, occasione che consentì il primo incontro tra rappresentanti indigeni delle diverse regioni boliviane (132). In seguito a esso vennero promulgati tre decreti: uno relativo all'abolizione dei lavori gratuiti, un altro sull'obbligo di latifondisti e imprenditori di costruire scuole a loro spese e un terzo sull'istituzione di una commissione incaricata di redigere il Codice sul diritto del lavoro agrario. Tuttavia, anche se l'avvio di tale legislazione segnò l'inizio della sensibilizzazione statale verso la specifica problematica della società rurale, non c'era ancora alcun richiamo al tema terriero.

La caduta del governo di Villarroel diede avvio a un'epoca di

(131) Cfr. la bozza di legge in R. BARRENECHEA ZAMBRANA, *Derecho agrario*, cit., pp. 135-136; L. ANTEZANA E., *El movimiento obrero boliviano*, cit., pp. 35-36. Occorre però notare che insieme al progetto del MNR vennero presentati altri progetti durante le sedute della Convenzione Nazionale. Anche se nessuno di tali programmi fu approvato, essi stabilirono le basi del dibattito politico degli anni successivi. Per ulteriori dettagli si rimanda ad A. MALDONADO, *Derecho agrario: historia, doctrina, legislación*, cit., pp. 324-325.

(132) J. DANDLER, *El sindicalismo campesino en Bolivia*, cit., p. 32. Cfr. anche F. CALDERÓN-J. DANDLER (a cura di), *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*, Unrisd, Ginebra, 1986, p. 33; L. GOTKOWITZ, *A Revolution for Our Rights*, cit., p. 192 e ss.

repressioni e sollevazioni politico-sociali, culminanti nella rivolta del 9 aprile 1952, che avrebbe portato all'istituzione di un co-governo fra l'MNR e la *Central Obrera Boliviana* (COB) ⁽¹³³⁾. La nuova era politica segnò il punto più promettente della *Revolución Nacional* avviata gradualmente dalla fine degli anni trenta. In questo fervido scenario i gruppi politici, la classe operaia e contadina si concentrarono su una mobilitazione attiva di occupazione di terre contro il sistema latifondista, che avrebbe avuto fine solo con la riforma agraria del 2 agosto 1953 ⁽¹³⁴⁾.

L'esperienza boliviana della prima metà del ventesimo secolo aveva legato le diverse trasformazioni del mondo agrario a un processo di partecipazione sociale e di lotte urbane contro l'ingrandimento dell'*hacienda* e lo sfruttamento indigeno. La riforma avrebbe rappresentato perciò il punto di convergenza fra la mobilitazione delle forze politiche e quelle operaie e contadine. Nonostante ciò, come vedremo, essa avrebbe paradossalmente comportato anche una risposta contro la mobilitazione indigena, qualificandosi come una reinvenzione dell'ideologia liberale più adatta ai tempi moderni ⁽¹³⁵⁾.

3. *La riforma agraria: tra sindacalismo e liberalismo.*

Sotto la presidenza di Víctor Paz Estenssoro (1952-1956) e con l'appoggio del MNR ebbe inizio il piano di riforma agraria, che venne attuato con il decreto legge n. 3.464 del 2 agosto 1953. Come nel caso dell'esperienza peruviana, si trattò di una normativa orientata sostanzialmente a sopprimere il latifondo e a incrementare la produttività della terra attraverso lo sviluppo dell'industria agricola.

Il sottosviluppo del settore agrario, a causa della concentrazione della ricchezza fondiaria nelle mani del latifondisti, si configurava

⁽¹³³⁾ Per dettagli cfr. V. H. CÁRDENAS, *La lucha de un pueblo*, cit., p. 518.

⁽¹³⁴⁾ Un'analisi approfondita delle insurrezioni e dei primi passi della Rivoluzione scatenata dal MNR è reperibile nel classico volume di J. M. MALLOY, *Bolivia: The Uncompleted Revolution*, cit., p. 151 e ss. Cfr. anche D. B. HEATH, *Bolivia's Law of Agrarian Reform*, in D. B. HEATH-C. J. ERASMUS-H. C. BUECHLER, *Land Reform and Social Revolution in Bolivia*, Praeger, New York, 1969, p. 36 e ss.

⁽¹³⁵⁾ Cfr. L. GOTKOWITZ, *A Revolution for Our Rights*, cit., pp. 288-290.

come la prima sfida della riforma. Come afferma Klein, in base all'informazione dell'*Oficina Nacional de Estadística y Censo (Sección Agropecuario)*, nel 1950 il 92% dell'area coltivabile si trovava all'interno delle terre di *haciendas*, possedute da solo il 6% del totale dei proprietari. D'altro canto, il 94% dei titolari possedeva solo l'8% della terra totale coltivabile ⁽¹³⁶⁾. La Bolivia rappresentava, in sostanza, il caso più estremo del latifondismo latinoamericano dell'epoca.

Su tali premesse, le basi teoriche della riforma possono ridursi a quattro principi: a) funzione sociale della proprietà (conseguenza della legislazione sociale sancita nell'art. 17 della Costituzione del 1938); b) la terra per chi la lavora (allo scopo di sopprimere il regime feudale della servitù contadina); c) parziale ammissione del principio della proprietà privata (garantita solo nel caso in cui compia una funzione utile per la collettività e limitata all'estensione fissata dalla legge secondo la categoria); d) riconoscimento del diritto statale sul suolo, sottosuolo e sulle acque della Nazione ⁽¹³⁷⁾.

In tutto ciò non è riscontrabile alcuna novità: si trattava infatti dei principi, ormai noti, propri del programma politico della *Revolución Nacional*. Occorre piuttosto qui riportare un secondo aspetto della riforma agraria, già annunziato nel preambolo del decreto che la stabilì, cioè: « restituire alle comunità indigene le terre usurpate e cooperare per la modernizzazione delle loro coltivazioni, rispettando nella misura possibile le loro tradizioni collettiviste » ⁽¹³⁸⁾. Fu così

⁽¹³⁶⁾ Così, H. S. KLEIN, *Prelude to the Revolution*, in J. M. MALLOY-R. S. THORN (a cura di), *Beyond the Revolution: Bolivia since 1952*, Univ. of Pittsburg Press, Pittsburg, Pa., 1971, p. 42. Cifre simili in J. M. MALLOY, *Bolivia: The Uncompleted Revolution*, cit., p. 102.

⁽¹³⁷⁾ A. URQUIDI, *Temas de reforma agraria*, Librería Editorial Juventud, La Paz, 1985, pp. 28-30.

⁽¹³⁸⁾ « Considerando: Que, la Revolución Nacional, en su programa agrario, se propone esencialmente, elevar los actuales niveles productivos del país, transformar el sistema feudal de tenencia y explotación de la tierra, imponiendo una justa redistribución entre los que la trabajan, e incorporar en la vida nacional a la población indígena, reinvidicándola en su jerarquía económica y en su condición humana; [...] Que, de acuerdo con tales antecedentes, son objetivos fundamentales de la Reforma Agraria: [...] b) Restituir a las comunidades indígenas las tierras que les fueron usurpadas y cooperar en la modernización de sus cultivos; respetando y aprovechando, en los posible, sus tradiciones colectivistas [...] ».

che, accanto alla questione della presenza monopolista del latifondo si affermò come seconda grande tematica della riforma quella della regolamentazione dei rapporti fondiari delle comunità.

Il censimento del 1950 aveva registrato l'esistenza di circa 3.800 comunità indigene insediatesi su una superficie approssimativa di sette milioni di ettari. Di fronte a tale realtà, la riforma avrebbe dovuto prendere posizione conferendo effettività ai generici articoli della Costituzione che le avevano concesso esistenza legale. La prima dichiarazione in tale direzione è contenuta nell'art. 57 del decreto di riforma agraria:

«Le comunità indigene sono proprietarie private delle terre che possiedono come insieme. Le assegnazioni familiari fatte nelle *revisitas* o quelle riconosciute dalla consuetudine all'interno di ogni comunità costituiscono proprietà privata familiare»⁽¹³⁹⁾.

Il diritto alla terra delle comunità, sotto forma di proprietà privata, fu formalmente riconosciuto. Benché si trattasse di una proprietà pro-indiviso a nome della intera comunità, la norma riconosceva, al suo interno, l'esistenza dei diritti individuali presenti nei titoli conferiti dai *visitadores* a partire dalla seconda metà dell'Ottocento e nelle forme di uso tradizionale della terra. Per la riforma tali diritti e pratiche dovevano essere definiti «proprietà privata familiare». Pertanto, anche se la normativa permise per la prima volta di parlare di proprietà comunitaria, essa trasformò in proprietà individuale gli appezzamenti posseduti dalle famiglie comunitarie.

L'art 57 rappresentò, infatti, l'apice di tutto un dispositivo orientato a stabilire il primato dell'individualismo. In tale contesto, il titolo VI del decreto, nel regolamentare la materia della restituzione delle terre, rivelava in modo palese lo spirito individualistico che si voleva imprimere con la riforma. Esso annunciava la restituzione di tutte terre usurate alle comunità dal 1° gennaio 1900 in

⁽¹³⁹⁾ Art. 57: «La comunidades indígenas son propietarias privadas de las tierras que poseen en conjunto. Las asignaciones familiares hechas en las revisitas o las reconocidas por la costumbre dentro de cada comunidad, constituyen la propiedad privada familiar».

avanti in base a una speciale procedura (art. 42) ⁽¹⁴⁰⁾. Il soggetto attivo della richiesta era inizialmente la comunità intesa come insieme, circostanza però che si rivelò illusoria per il contenuto delle norme che regolavano la materia ⁽¹⁴¹⁾. Se si considera, per l'appunto, la normativa speciale destinata a disciplinare la restituzione delle terre di comunità, i decreti legge n. 3.732 del 19 maggio 1954 e 4.235 del 24 novembre 1955, si constaterà che la restituzione definita dall'art. 42 non era destinata al beneficio delle comunità ma ai membri individualmente considerati; pertanto, ai sensi degli articoli 3 e 9 del decreto 3.732, erano proprio i « membri espropriati », e non la comunità come insieme, gli unici titolari dell'azione ⁽¹⁴²⁾.

Malgrado tutto, andrebbero sottolineati certi aspetti pro-comunità della riforma: l'art. 47 riconobbe una pratica ereditaria presente in molte comunità, quella in cui, in caso di assenza di eredi

⁽¹⁴⁰⁾ Art. 42: « Las tierras usurpadas a las comunidades indígenas, desde el 1° de enero del año 1900, les serán restituidas cuando prueben su derecho, de acuerdo a una reglamentación especial ».

⁽¹⁴¹⁾ Ci basti un solo esempio: secondo l'art. 46 del decreto quando si trattava di restituire le terre che appartenevano a una *hacienda* esse, una volta riconsegnate alla comunità, diventavano di proprietà individuale dei *colonos* o *pegujaleros* che la lavoravano. Art. 46: « Las tierras a las que se refiere el artículo anterior [restituzione delle terre in potere dell'*hacienda*] serán explotadas en forma colectiva por la comunidad, respetando las parcelas poseídas individualmente por los colonos o pegujaleros que pasan a ser propietarios de ellas ».

⁽¹⁴²⁾ Art. 3: « Los comunarios desposeídos interpondrán directamente las demandas de restitución de tierras de comunidad ante los Jueces Agrarios de las jurisdicciones respectivas, quienes las sustanciarán en un solo proceso por cada ex-comunidad o hacienda ». Art. 9: « Tienen derecho a ejercitar la acción de restitución de las tierras de comunidad, los propios comunarios que hubiesen sido desposeídos, y por muerte de ellos, solamente sus herederos en línea directa. Quedan excluidos los parientes colaterales ». Ciò nonostante, secondo il parere di uno dei principali artefici della riforma agraria, Arturo Urquidi, il decreto n. 3.732 snaturò lo spirito dell'art. 42 della riforma, giacché nella pratica le richieste di restituzione non tenevano conto delle terre di comunità (cioè quelle appartenenti agli antichi *ayllus*), ma delle terre di ex-comunità (ovvero le terre di comunità trasformate in proprietà privata individuale a seguito dell'applicazione della legislazione di svincolo del 5 ottobre 1874). Per tale ragione, aggiunge Urquidi, le richieste di restituzione hanno avuto come scopo non il recupero delle terre delle attuali comunità, ma delle *sayañas*, ovvero gli appezzamenti che erano stati oggetto di appropriazione familiare e che furono trasformati in proprietà individuali a partire dagli ultimi decenni del Novecento. Cfr. A. URQUIDI, *El feudalismo en América y la reforma agraria boliviana* [1966] Librería Editorial Juventud, La Paz, 2ª ed., 1990, pp. 198-199.

di un *comunero*, il diritto sulle terre passava alla comunità intera, che doveva destinarle allo sfruttamento collettivo o all'edificazione di scuole ⁽¹⁴³⁾. La disposizione comportava una via alternativa alle norme sancite dal Codice civile di Santa Cruz e si sommava alla protezione sancita dall'art. 58 del decreto secondo cui le terre delle comunità indigene erano in linea di principio inalienabili. Un altro importante aspetto riguarda l'organizzazione dei diversi tipi di comunità stabilita dall'art. 123: per la prima volta si era cercato di definire e classificare le comunità boliviane. L'articolo chiarì che, in relazione all'« origine », si distinguevano tre tipi di comunità « contadine », definendo come « comunità indigena » quella composta da famiglie di contadini che, sotto la denominazione di *originarios* o *agregados*, erano proprietari di un'area legalmente riconosciuta come terra di comunità in virtù di titoli concessi dai governi coloniali o repubblicani o dall'occupazione territoriale. Questo tipo di comunità, aggiungeva la norma, « si regola nell'ordine interno delle sue proprie istituzioni » ⁽¹⁴⁴⁾.

Insieme alle comunità vennero istituiti i cosiddetti *sindicatos agrarios* i quali potevano esistere in forma parallela e indipendentemente dalle comunità. Ai *sindicatos* spettava il compito di difendere gli interessi agricoli e conservare le conquiste sociali (artt. 126 e 132). I contadini e le comunità aderenti al sindacalismo si raggrupparono nella *Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CNTCB), organizzazione che durante gli anni sessanta avrebbe avuto uno stretto legame con il governo tramite il *Pacto Militar Campesino* ⁽¹⁴⁵⁾. La legge stimolava infine, in armonia con la soluzione

⁽¹⁴³⁾ Art. 47: « A los comunarios fallecidos sin dejar herederos les sucederá la comunidad. Las tierras objeto de esta sucesión, serán destinadas para la explotación colectiva o para el campo escolar, sus rentas serán administradas por la comunidad en beneficio exclusivamente local ».

⁽¹⁴⁴⁾ Art. 123: « Por razón de su origen se distinguen tres clases de comunidades campesinas: [...] c) La comunidad indígena está compuesta por las familias de los campesinos que, bajo la denominación de originarios y agregados, son propietarios de un área legalmente reconocida como tierra de comunidad, en virtud de los títulos concedidos por los gobiernos de la Colonia y la República o de ocupación territorial. La comunidad indígena, en el orden interno, se rige por instituciones propias ».

⁽¹⁴⁵⁾ Per dettagli cfr. S. RIVERA CUSICANQUI, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa de Bolivia 1900-1980*, Unrisd, Ginebra, 1986.

intrapresa in Perù, la costituzione di cooperative composte da comunità o da piccoli e medi proprietari. Lo Stato, a tal fine, si impegnava a incoraggiare la formazione di cooperative tramite la dichiarazione di impignorabilità delle loro terre (art. 135). Questo tipo di associazione rimaneva, comunque, sempre volontaria.

L'impatto della riforma agraria nell'altopiano boliviano ebbe un significato diverso da regione a regione ⁽¹⁴⁶⁾. Di fronte ai nuovi orizzonti di legalità proposti dalla riforma occorre domandarsi quale sia stata la via scelta dalle comunità per formalizzare il loro diritto alla terra. Anche se non esistono studi specifici in merito, cinque sembrano essere le soluzioni scelte.

Innanzitutto molte comunità optarono per la titolazione pro-indiviso a nome di tutti i propri membri. Si trattò del risultato dell'ibridazione fra la legislazione del 1953 e quella precedente; le *haciendas* vennero restituite ai contadini che scelsero la titolazione collettiva secondo la formula della proprietà pro-indiviso del Codice civile Santa Cruz. In molti di questi casi, la distribuzione interna delle terre di comunità continuò però a essere disciplinata secondo i tradizionali meccanismi di trasferimento ed eredità ⁽¹⁴⁷⁾. La formazione dei *sindicatos*, sviluppatasi a partire dal 1934 e rafforzati dalla riforma agraria, rappresentò un'altra modalità di sopravvivenza delle comunità. In base a tale formula, la comunità si adeguava alle modalità stabilite dalla riforma come mezzo per rivendicare i propri diritti. Da un punto di vista politico, ciò comportò l'affermarsi dello stretto legame tra le comunità e il modello sindacalista promosso dal governo del MNR ⁽¹⁴⁸⁾. Una terza soluzione fu quella di conferire dei

⁽¹⁴⁶⁾ W. E. CARTER, *Revolution and the Agrarian Sector*, in J. M. MALLOY-R. S. THORN (a cura di), *Beyond the Revolution: Bolivia since 1952*, cit., p. 249.

⁽¹⁴⁷⁾ Questa fu la vicenda degli *ayllus* di Jesús de Machaca a partire dai primi anni settanta. Cfr. E. TICONA ALEJO-X. ALBÓ CORRONS, *Jesús de Machaca: la marka rebelde*, cit., pp. 180-181.

⁽¹⁴⁸⁾ Esteban Ticona e Xavier Albó affermano che occorre distinguere tra il processo di sindacalizzazione nelle zone delle *haciendas* e quello delle zone di comunità originarie o *ayllus*. Nel primo caso il sindacato fu uno strumento di pressione e rivendicazione contro gli abusi dell'*hacendado*. Una volta soppresso il latifondo, il sindacato venne a costituire l'organizzazione comunitaria basilare, soprattutto nelle zone in cui l'*hacienda* era stabilita da tempi ormai remoti. Nel secondo caso, la comparsa dei sindacati fu un processo più lento e tardivo; l'assenza di *hacendados* e la presenza di

titoli individuali per le *sayañas* a ciascuna famiglia, evento che contribuì alla formazione del minifondo. Questo avvenne soprattutto per le comunità *ex-haciendas*, anche se nella pratica in molte regioni i singoli continuarono a sottoporsi al controllo e alle decisioni delle comunità⁽¹⁴⁹⁾. Una quarta soluzione fu quella di aggiornare gli antichi titoli conferiti nei periodi coloniali o dalle *revisitas*. Tale strategia fu adottata da alcune comunità originarie non spogliate dalle *haciendas*. Infine, una quinta via giuridica fu quella individuata dall'art. 42 della riforma agraria, cioè la restituzione delle terre usurpate a partire dal 1900. Tuttavia, la mancanza di una normativa dettagliata e il forte stampo individualista dei decreti dettati per eseguire il mandato della riforma furono ostacoli decisivi alla sua esecuzione.

Occorre per ultimo aggiungere che la scelta adottata dalle comunità rispetto al quesito che la riforma agraria aveva posto ebbe grande rilevanza per quanto concerne lo sviluppo di due importanti associazioni che riscossero grande successo mediatico a partire dagli anni novanta. Le comunità legate al sistema sindacalista si raggrupparono nella *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CSUTCB), mentre quelle legate alle forme di organizzazione precedenti la riforma, nel *Consejo Nacional de Markas y Ayllus del Qullasuyu* (CONAMAQ).

Il breve esame dei principi relativi alle terre di comunità contenuti nella riforma agraria evidenzia come essa impose una legislazione liberale volta a stabilire la moderna nozione di proprietà sullo

un'organizzazione comunitaria tradizionale robusta furono fattori decisivi per il graduale sviluppo di tali organizzazioni. Anche se in qualche zona, come nell'altopiano dei dipartimenti di Oruro e Potosí, il sindacato non si affermò mai, la formula più frequente fu l'inclusione (a seguito di diversi stimoli politico-sociali) delle comunità originarie nella nuova organizzazione sindacale contadina. Cfr. E. TICONA ALEJO-X. ALBÓ CORRONS, *Jesús de Machaqa: la marka rebelde*, cit., pp. 171-173. Cfr. anche E. TICONA ALEJO, *Il nuovo ruolo dei popoli indigeni contadini nella politica boliviana*, cit., pp. 67-69. Trattazione generale sull'introduzione dei sindacati come unità basica rurale in J. M. MALLOY, *Bolivia. The Uncompleted Revolution*, cit., p. 209 e ss.

⁽¹⁴⁹⁾ Cfr. X. ALBÓ, *Prólogo a dos manos*, in M. URIOSTE-R. BARRAGÁN-G. COLQUE, *Los nietos de la reforma agraria: tierra y comunidad en el altiplano de Bolivia*, cit., p. ix

sfondo del profitto individuale agricolo ⁽¹⁵⁰⁾. La riforma cercò, stimolando la titolazione individuale delle terre, di sbloccare ogni possibilità di sviluppo capitalista nell'agricoltura. Su tali basi, lo stesso presidente Víctor Paz Estenssoro dichiarò:

« La riforma agraria non implica necessariamente un criterio socialista, è un criterio liberale; rappresenta l'uscita dal regime feudale del latifondo [...]. La suddivisione della terra è la classica proposta della riforma agraria di tipo liberale » ⁽¹⁵¹⁾.

Per lo storico James Malloy, la riforma agraria si basò, oltre che sull'influsso del MNR, sulla base ideologica del *Partido de la Izquierda Revolucionaria* (PIR), secondo cui era impossibile arrivare al socialismo senza prima passare attraverso la tappa del capitalismo. Di conseguenza, il carattere della società boliviana semi-capitalista e semi-agraria doveva essere sostituito da un capitalismo che rompesse con quanto restava del sistema semi-feudale. Lo scopo iniziale della riforma fu pertanto ben lontano dalla ribellione socialista, avvicinandosi piuttosto a una rivoluzione democratica di stampo borghese ⁽¹⁵²⁾: democratica per il suo contenuto anti-oligarchico e pro-repubblicano, e borghese per il suo contenuto anti-feudale e pro-capitalista ⁽¹⁵³⁾.

Secondo l'ideologia della riforma, la titolazione della proprietà individuale (sulla premessa della frammentazione delle terre dei latifondi) avrebbe portato libertà e più razionali forme di rapporto economico. L'indigeno avrebbe goduto di mobilità e, al tempo stesso, grazie al fatto di essere proprietario, sarebbe diventato sia

⁽¹⁵⁰⁾ Sul punto vedi J. M. MALLOY, *Bolivia. The Uncompleted Revolution*, cit., p. 206.

⁽¹⁵¹⁾ Cit. in E. TICONA ALEJO-X. ALBÓ CORRONS, *Jesús de Machaca: la marka rebelde*, cit., p. 169. Cfr. anche R. S. THORN, *The Economic Transformation*, in J. M. MALLOY-R. S. THORN (a cura di), *Beyond the Revolution*, cit., p. 160.

⁽¹⁵²⁾ J. M. MALLOY, *Bolivia. The Uncompleted Revolution*, cit., p. 205; W. J. ASSIES, *Land tenure in Bolivia: from colonial times to post-neoliberalism*, in J. M. UBINK-A. J. HOEKEMA-W. J. ASSIES (a cura di), *Legalising Land Rights, Local Practices, State Responses and Tenure Security in Africa, Asia and Latin America*, Leiden Univ. Press, Leiden, 2009, pp. 299-300.

⁽¹⁵³⁾ A. URQUIDI, *Temas de reforma agraria*, cit., p. 30.

produttore che consumatore ⁽¹⁵⁴⁾. Si può quindi constatare come lo scopo della riforma non differisse dal progetto liberale attuato con la legge di svincolo del 1874 ⁽¹⁵⁵⁾. È proprio per questo motivo che l'antropologo Mark Goodale afferma oggi che lo stimolo statale e gli sforzi dei contadini verso la registrazione dei titoli fondiari, secondo le modalità stabilite dalla riforma agraria, devono essere considerati come una riappropriazione delle idee repubblicane in conformità ai medesimi principi giuridici liberali su cui si era fondata la Bolivia ⁽¹⁵⁶⁾. Come allora, la riforma agraria cercava di costituire una moltitudine di unità contadine e di conferire titoli a piccoli proprietari, allo scopo di raggiungere la modernizzazione dell'assetto rurale tramite l'imposizione di meccanismi di produzione come la cooperativizzazione ⁽¹⁵⁷⁾. L'enfasi conferita alla « questione contadina » fu pertanto finalizzata a stabilire un limite massimo agli appezzamenti che sarebbero stati consegnati a ogni famiglia in proprietà privata, con carattere di inalienabilità e imprescrittibilità. Tale scelta escludeva altre variabili sull'uso della terra e riduceva lo sviluppo rurale al possesso individuale del suolo ⁽¹⁵⁸⁾.

La riforma, per tutto ciò, risultò incompleta non solo per aver parzialmente disatteso i suoi scopi iniziali ⁽¹⁵⁹⁾, ma anche per non

⁽¹⁵⁴⁾ J. M. MALLOY, Bolivia. *The Uncompleted Revolution*, cit., p. 206.

⁽¹⁵⁵⁾ Cfr. *supra* 218 e ss.

⁽¹⁵⁶⁾ M. GOODALE, *Dilemmas of Modernity: Bolivian Encounters with Law and Liberalism*, Stanford Univ. Press, Stanford, Ca., 2009, pp. 48-49.

⁽¹⁵⁷⁾ T. PLATT, *Estado boliviano y ayllu andino*, cit., p. 150.

⁽¹⁵⁸⁾ Così, M. URIOSTE FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA, *Fortalecer las comunidades*, cit., p. 57.

⁽¹⁵⁹⁾ Anche se oggi nelle zone dell'altopiano, in linea di massima, non esistono latifondi né imprese capitaliste, trovandosi la quasi totalità delle terre nelle mani degli *aymaras*, non si osserva una simile situazione nelle terre basse dell'oriente boliviano. La riforma agraria consentì, infatti, per il dipartimento di Santa Cruz una proprietà rurale della massima estensione di 501.000 ettari. Peraltro, le dittature militari di Hugo Banzer Suarez (1971-1978) e di Luis García Meza (1980-1982) si distinsero per la distribuzione gratuita e arbitraria di terre nella zona orientale in cambio di supporto e lealtà politica. Questi fattori rappresentarono la principale causa dell'origine del neo-latifondismo orientale boliviano. Per dettagli cfr. R. BARRENECHEA ZAMBRANA, *Derecho agrario*, cit., pp. 155-158. Vedi inoltre M. URIOSTE F. DE CÓRDOVA, *Necesidad de una ley de comunidades campesinas e indígenas*, in *La legislación agraria y la tenencia de la tierra*, Club de Economía Agrícola y Sociología Rural, La Paz, 1992, p. 57.

aver considerato il vasto settore della popolazione rurale boliviana organizzata sotto forma di comunità ⁽¹⁶⁰⁾. Quest'ultima, nella pratica, fu ignorata con la consapevolezza che si sarebbe gradualmente estinta tramite l'applicazione delle disposizioni che non contemplavano la sua persistenza ⁽¹⁶¹⁾. Il processo di trasformazione agricola nella zona alto-andina boliviana non produsse, in definitiva, i risultati sperati poiché la proprietà fu confusa con l'accesso alla terra e l'indigeno assimilato al moderno produttore, secondo un criterio che ancora una volta seguiva i principi della cultura « ispanica » e non di quella « *aymara* » ⁽¹⁶²⁾.

Conclusioni

Considerati gli importanti sviluppi legislativi illustrati in questo capitolo, occorre avanzare una conclusione riassuntiva per formulare qualche riflessione generale.

I primi decenni del Novecento furono testimoni, ovunque nelle terre alto-andine, dell'ingrandimento dell'*hacienda*, in base al ricorso alla legislazione liberal-individualista del diciannovesimo secolo. Due sono le caratteristiche di questo periodo: la mancanza di una legislazione statale che tutelasse le pratiche tradizionali di possesso fondiario e l'uso, da parte della classe aristocratica, coadiuvata dal capitale straniero, degli strumenti giuridici offerti dalla legislazione repubblicana dell'Ottocento per incrementare il proprio patrimonio.

In Perù, la voce di denuncia legata al movimento indigenista, sommata alle rivolte che travolsero soprattutto il dipartimento di Puno, portarono al primo riconoscimento legislativo delle comunità indigene sul versante costituzionale. In tale scenario ebbero un ruolo

⁽¹⁶⁰⁾ A. URQUIDI, *Temas de reforma agraria*, cit., p. 37. Da un'altra prospettiva, una critica alla mancanza di impostazione economico-sociale nei fondamenti della Riforma e all'instaurarsi del sistema minifondista può essere reperita in A. MALDONADO, *Derecho agrario: historia, doctrina, legislación*, cit., pp. 325-327.

⁽¹⁶¹⁾ E. TICONA ALEJO-X. ALBÓ CORRONS, *Jesús de Machaca: la marka rebelde*, cit., p. 170.

⁽¹⁶²⁾ Così, W. E. CARTER, *Comunidades aymaras y la reforma agraria en Bolivia*, cit., p. 118.

cardine le più note voci dell'indigenismo giuridico, le cui idee erano state illustrate nei diversi scritti sin dai primi decenni del ventesimo secolo⁽¹⁶³⁾. In questo modo, le costituzioni di inizio secolo, influenzate dall'indigenismo e dalla socializzazione del diritto, accolsero la tesi *tutelar* delle comunità. Di fronte alla prima timida dichiarazione del testo costituzionale del 1920, la Costituzione del 1933 rappresentò un significativo progresso, costituito in particolare dall'effettività concessa al riconoscimento del diritto alla terra delle comunità, mettendole al riparo di fronte agli attacchi di terzi. Ciò nonostante, sia la Costituzione del 1933 sia la limitata normativa inserita nel Codice civile del 1936 aggiunsero come requisito per tale riconoscimento l'iscrizione nel registro speciale delle comunità. Nacque così un divario tra comunità formali e informali che costrinse quelle non registrate a optare per la frammentazione o la sussistenza come istituzioni « di fatto ».

Dopo oltre cinquant'anni di spoliazione smisurata delle terre indigene in Bolivia non si era ancora diffusa negli anni trenta una volontà statale decisa a imporre un equilibrio nella distribuzione della ricchezza fondiaria. Così, fino agli anni quaranta, si assistette ancora al cosiddetto « ingrandimento sostanziale » della classe aristocratica a scapito delle terre di comunità. Di fronte all'inattività statale, diversi sollevamenti indigeni e iniziative di carattere sociale consentirono di aprire il dibattito sulla questione indigena, che ebbe la sua prima e formale accoglienza in seno alla *Convención Constituyente* del 1938. Benché le comunità siano poi state riconosciute dal testo costituzionale del 1938, il diritto alle terre non fu oggetto di regolamentazione durante la prima metà del ventesimo secolo. I primi manifesti a favore di tale sviluppo furono i programmi politici dei partiti di ispirazione socialista-marxista. Di conseguenza, il processo di riforma agraria boliviano legò le diverse trasformazioni del mondo rurale a un processo di partecipazione politico-sociale e di rivolte contro l'ingrandimento dell'*hacienda* e lo sfruttamento indigeno-contadino.

Contrariamente all'esperienza boliviana, a partire dagli anni venti in Perù vi fu un aumento della legislazione settoriale sui

(163) Cfr. *supra* 238-239.

requisiti previsti per il riconoscimento delle comunità e sui diversi aspetti della loro organizzazione interna. Nella seconda metà del secolo, l'*Estatuto Especial de Comunidades Campesinas* del 1970, inserito nel cuore della riforma agraria, rappresentò un noto esempio di tale fenomeno giuridico. Fu per l'appunto a partire da questo periodo che nelle Ande peruviane si tentò di ricondurre le comunità al modello cooperativo con la finalità di inserirle, sotto forma di unità economiche note come SAIS e CAP, nella dinamica dell'economia di mercato. In questo modo, la politica statale transitò dalla «modernizzazione tradizionalista» del diciannovesimo secolo a quella «cooperativista», propria della riforma agraria della fine degli anni sessanta. Intanto, qualche anno prima la rivoluzione contadina boliviana del 1952 aveva rappresentato il risultato dell'insieme delle forze sociali che, di fronte all'inattività statale in materia agricola, avevano richiesto una ripartizione più equa delle terre. La riforma agraria del 1953 si limitò a perfezionare lo schema liberal-individualista della legislazione del diciannovesimo secolo e a politicizzare, con l'avvento del sindacalismo, la tematica legata all'accesso alla terra delle comunità. In sintesi, il processo di riforma agraria avviato in entrambi i paesi non prese in considerazione la composizione multi-etnica della popolazione, né la persistenza di schemi di organizzazione tradizionali come gli *ayllus*.

L'analisi della legislazione agraria del Novecento mostra l'imporsi dei modelli ideologici occidentali, che prevalsero sulla sistemazione dell'assetto fondiario comunitario. Nell'esperienza peruviana i primi decenni del secolo si trovarono impregnati delle rimembranze del *liberalismo* come parte della modernizzazione tradizionalista dell'Ottocento (legislazione boliviana, codici civili del 1852 e del 1936). In un secondo momento, i testi costituzionali del 1920 e del 1933 accolsero le idee *socialiste* consacrando la posizione *tutelar* delle comunità. In Bolivia, il modello *liberal* si scontrò con il primo tentativo *socialista* avviato con la Costituzione del 1938. Ma, come detto, la riforma agraria intrapresa qualche decennio dopo avrebbe implicato la reinvenzione dell'ideologia del *liberalismo* che, applicato alle comunità, prese la forma del modello *sindacalista* per assicurare il dominio politico del partito di Stato su di esse.

L'impatto delle ideologie che abbiamo ora richiamato attraverso i testi giuridici analizzati aveva consentito l'arricchimento del «mo-

saico giuridico-legislativo » di cui disponevano le comunità. Esse, infatti, sin dai tempi coloniali hanno accolto, o rifiutato, la legislazione occidentale di ogni epoca, secondo i propri specifici interessi. Durante il ventesimo secolo alcune comunità optarono per il riconoscimento dei titoli individuali ai propri membri; altre scelsero invece la via della titolazione pro-indiviso facendo ricorso ai documenti coloniali o alle *revisitas*. Non poche comunità si adattarono, a volte anche solo formalmente, alla nuova organizzazione prevista dalla legge agraria (cooperativismo, sindacalismo, ecc.), mentre altre rifiutarono ogni processo statale di sistemazione dell'assetto fondiario. La conseguenza della somma di codici e leggi, ispirate a principi diversi, nonché del conferimento di titoli sovrapposti esito delle passate politiche fondiarie promosse dallo Stato occidentale, fu la crescente confusione da parte della popolazione indigena circa la scelta della via giuridica più idonea al perseguimento dei propri interessi. Tale fenomeno si colloca alla base dei più gravi conflitti di interesse all'interno delle comunità odierne e dimostra come il mosaico giuridico fino ad allora creato non fosse stato in grado di fornire una soluzione effettiva ai problemi di organizzazione relativi ai rapporti fondiari tradizionali. Beninteso, le diverse politiche hanno paradossalmente permesso, dopo secoli di imposizione, di ibridazione e di resistenza, la creazione di situazioni extra o interlegali, ovvero la fruizione di spazi giuridici che, sebbene non opposti al diritto, si presentano come schemi alternativi in quanto non riconosciuti dal sistema giuridico occidentale.

CAPITOLO IV
LE SCIENZE SOCIALI
E I NUOVI RICONOSCIMENTI LEGISLATIVI

« La nota anímica primaria del indígena es su agrarismo. Es difícil que una inteligencia occidental u occidentalizada pueda comprender plenamente como pesa la tierra en el espíritu del indio de los Andes ».

FRANCISCO PASTOR (*).

SEZIONE I. *Per una ricostruzione della complessità fondiaria andina: gli approcci interdisciplinari* — 1. Dall'antropologia all'economia di comunità. — 2. Antropologi, economisti e la logica dell'uso della terra. — 3. La teoria economica e le terre andine: i dibattiti intorno alle tesi neoliberali. — SEZIONE II. *I nuovi riconoscimenti legislativi: tra neoliberalismo e multiculturalismo* — 1. Il Perù: l'ascesa e la caduta della legislazione pro-comunitaria. — 2. La Bolivia, verso il riconoscimento integrale: progetti, movimenti e Stato pluri-nazionale. — *Conclusioni*.

SEZIONE I

PER UNA RICOSTRUZIONE DELLA COMPLESSITÀ FONDIARIA ANDINA:
GLI APPROCCI INTERDISCIPLINARI

Il passaggio dall'ignoranza del diritto formale al riconoscimento dei diritti fondiari tradizionali non deve essere valutato come un fenomeno isolato nell'ambito delle scienze sociali andine. Esso, piuttosto, rappresenta un fenomeno associato a una evoluzione

(*) *El indígena peruano: apuntes para una sociología nacional* [Lima, 1931], cit. in P. E. ROCA S., *Por la clase indígena*, Pedro Castro Barrientos Editor, Lima, 1935, p. 44.

scientificamente maturata grazie alle scoperte che progressivamente si verificarono nei settori dell'antropologia, della storia e dell'economia. Questi sviluppi consentirono, di fatto, di raggiungere un grado di specificità tale da permettere la conoscenza tecnica atta a rivelare, da prospettive diverse, la complessità del sistema di possesso fondiario. Occorre, pertanto, ripassare capillarmente i contributi sugli studi delle comunità sviluppatasi durante la seconda metà del Novecento, in quanto precedenti scientifici per il successivo sviluppo dei più concreti riconoscimenti nell'ambito del diritto formale.

1. *Dall'antropologia all'economia di comunità.*

È ormai noto che i precursori degli studi sulla società tradizionale andina sono stati, per lo più, gli esploratori, i viaggiatori e gli scienziati stranieri. Sappiamo inoltre che il loro primo stimolo ideologico affonda le radici nel movimento indigenista e nei contributi della scienza giuridica peruviana dei primi decenni del ventesimo secolo. Quest'ultima, infatti, avviò un'iniziale conoscenza scientifica delle comunità andine e pose le basi per le discussioni legislative che avrebbero portato ai primi riconoscimenti della comunità all'interno del diritto formale. Tali lavori furono però solo il riflesso ideologico di una corrente che, tranne note eccezioni, non fu in grado di riunire e discutere l'informazione empirica ottenuta di prima mano ⁽¹⁾. Questo compito sarebbe spettato alla fiorente antropologia andina che, dapprima in Perù e poi in Bolivia, avrebbe

⁽¹⁾ Cfr. J. URRUTIA, *Comunidades campesinas y antropología: historia de amor (casi) eterno*, in *Debate Agrario*, 14, 1992, p. 1. Come rivela Guevara Gil, «la prédica indigenista de los años 1920 asumió el carácter colectivista de la comunidad indígena. Le atribuyó una matriz exclusivamente andina, la presentó como el núcleo duro de la nación peruana y le asignó un potencial cooperativista y hasta socialista capaz de refundar el país. Primó la ideología sobre la observación de campo y, a partir de una serie de mediaciones ideológicas, concluyó que la comunidad se caracterizaba por la propiedad común, el usufructo familiar de las tierras, el trabajo colectivo de los comuneros y su filiación a «ayllus» o unidades parentales fuertemente arraigadas a la tierra». J. A. GUEVARA GIL, *Diversidad y complejidad legal. Aproximaciones a la antropología e historia del derecho*, Pucp, Lima, 2009, p. 94. Sulla limitazione discorsiva dell'indigenismo giuridico peruviano si consenta il rinvio a R. MÍGUEZ NÚÑEZ, *Indigenismo, ciencia jurídica e proprietà andina*, in *Riv. crit. dir. priv.* 30, 2, 2012, pp. 269 e ss.

fatto dell'analisi etnografica della comunità indigena l'oggetto principale del suo studio ⁽²⁾.

Lo studio etnografico ebbe inizio in Perù con l'arrivo degli antropologi e archeologi stranieri in un momento che coincise con la visita degli etnologi peruviani presso autorevoli sedi accademiche degli Stati Uniti grazie a numerose borse di studio conferite dalle fondazioni Guggenheim, Carnegie e Rockefeller. Importanti sezioni di questi primi studi furono pubblicati, con il sostegno della Smithsonian Institution, nell'*Handbook of South American Indians* (2 vol., 1946) sotto la direzione di Julian H. Steward e di Alfred Métraux ⁽³⁾. A queste prime esperienze scientifiche si era sommata,

⁽²⁾ Tra i tanti lavori che riassumono il contributo dell'antropologia andina sulle monografie di comunità cfr.: J. V. MURRA, *Research and Prospects in Andean Ethnohistory*, in *Latin American Research Review*, 5, 1, 1970, pp. 3-36; S. B. BRUSH, *Man's Use of Andean Ecosystems*, in *Human Ecology*, 2, 4, 1976, pp. 147-166; K. A. YAMBERT, *Thought and Reality: Dialectics of Andean Community*, in B. S. ORLOVE-G. CUSTRED (a cura di), *Land and Power in Latin America. Agrarian Economies and Social Processes in the Andes*, Holmes & Meier Publishers, INC, New York-London, 1980, pp. 55-78; L. E. VALCÁRCEL, *Memorias*, Iep, 1981; P. OSTERLING-H. MARTÍNEZ, *Notes for a History of Peruvian Social Anthropology, 1940-1980 [and Comments and Reply]*, in *Current Anthropology*, 24, 3, 1983, pp. 343-360; F. SALOMON, *The Historical Development of Andean Ethnology*, in *Mountain Research and Development*, 5, 1, 1985, pp. 79-98; J. URRUTIA, *Comunidades campesinas y antropología: historia de amor (casi) eterno*, in *Debate Agrario*, 14, 1992, pp. 1-16; J. MALENGREAU, *Sociétés des Andes: des empires aux voisinages*, Éditions Karthala, Paris, 1995; R. PAJUELO, *Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú*, in C. I. DEGREGORI (a cura di), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, Red Para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima, 2000, pp. 123-179; C. I. DEGREGORI, *Panorama della antropología en el Perú: del estudio del otro a la construcción de un nosotros diverso*, in Id. (a cura di), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, cit., pp. 20-73; J. URRUTIA, *Cambios y permanencias comunales en medio siglo: revisita a un texto olvidado*, in *Debate Agrario*, 35, 2003, pp. 183-194; C. I. DEGREGORI-P. SANDOVAL, *Peru: From Otherness to a Shared Diversity*, in D. POOLE (a cura di), *A companion to Latin American Anthropology*, Blackwell, Malden-Oxford, 2008, p. 150 e ss.; R. BARRAGÁN, *Bolivia: Bridges and Chasms*, in D. POOLE (a cura di), *A Companion to Latin American Anthropology*, cit., p. 32 e ss.; J. A. GUEVARA GIL, *Diversidad y complejidad legal. Aproximaciones a la antropología e historia del derecho*, cit., p. 93 e ss.

⁽³⁾ L'*Handbook*, considerato il punto di partenza dell'antropologia delle comunità, racchiude i primi contributi dell'antropologia culturale nordamericana. Contiene, infatti, classici lavori sulla cultura Inca (John Rowe), sull'etnologia ed etnostoria andina (Harry Tschopik, Bernard Mishkin, Weston Labarre, Luis Valcárcel). Tra i contributi peruviani,

nel 1946, la nascita formale dell'antropologia nelle università peruviane e la creazione di istituti antropologici che sponsorizzavano i lavori di ricerca sul campo (4). L'insieme di tali iniziative diede avvio alla cosiddetta « età d'oro » dell'antropologia di comunità (1940-1960). Per Guevara Gil, gli studi sulle comunità che si sono susseguiti in Perù durante il ventesimo secolo hanno consentito, attraverso analisi etnografiche e comparative che hanno mostrato le grandi differenze presenti all'interno delle società contadine, la decostruzione del mito iniziale, proprio delle prime opere indigeniste degli anni venti. Tale mito aveva individuato nella comunità il nucleo forte della nazione peruviana, fondata sul collettivismo e predisposta all'imposizione di un cooperativismo socialista capace di rifondare il paese (5). Infatti, man mano che il Novecento avanzava, le monografie dedicate alle comunità esaminavano come la crescente esogamia, la privatizzazione delle terre, la migrazione nelle città, le

spicca il lavoro del giurista Hildebrando Castro Pozo sull'evoluzione delle comunità indigene nella zona centrale del Perù. A queste prime pubblicazioni si affianca, nello stesso periodo, la monografia di George Kubler *Los quechuas en el mundo colonial* che riformula i postulati e le dinamiche sulla comunità dell'epoca.

(4) L'antropologia peruviana nasce formalmente all'interno dell'Università Nacional Mayor de San Marcos di Lima nel 1946, quando l'antropologo ileño Luis E. Valcárcel, nominato ministro dell'Educazione, crea l'*Instituto de Etnología y Arqueología*. Parallelamente vengono intrapresi i primi studi di antropologia presso l'Università San Antonio Abad de Cuzco. Nello stesso anno nacque l'*Instituto Indigenista Peruano*, con Valcárcel come direttore. Ad esso si somma la nascita, nel 1948, dell'*Instituto Francés de Estudios Andinos* (IFEA), sotto la direzione dell'etnografo francese, Jehan Velard, e la creazione, nel 1964, dell'*Instituto de Estudios Peruanos* (IEP) su iniziativa di Luis E. Valcárcel, José María Arguedas, José Matos Mar e María Rostworowski insieme ad altri noti intellettuali peruviani.

L'arrivo dell'antropologo Bernard Mishkin segna l'inizio dell'attività etnologica in Perù. Mishkin compie il suo lavoro etnografico a Quispicanhis (dipartimento di Cuzco) tra gli anni 1938-1939 e 1941-1942. Il prodotto della sua analisi sarà *The Contemporary Quechua* (1946), opera pubblicata parzialmente in lingua spagnola dalla *Revista del Museo Nacional* in 1953. Negli stessi anni, Harry Tschopik compie ricerche sul campo a Chucuito (dipartimento di Puno), pubblicando le sue conclusioni nella monografia *The Aymaras of Chucuito* (1951), opera tradotta e pubblicata dall'*Instituto Indigenista Latinoamericano* con il titolo *Magia en Chucuito* (1968). Grazie al patrocinio della *Smithsonian Institution*, il noto antropologo John Gillin visita nel 1944 il Perù con lo scopo di lavorare nella comunità di Moche. L'opera *Moche, a Peruvian Coastal Community* (1947) riferisce della sua attività sul campo.

(5) J. A. GUEVARA GIL, *Diversidad y complejidad legal*, cit., p. 94.

nuove forme di solidarietà endocomunitaria, l'influenza della modernità urbana, dei mercati e l'influsso della tesi sulla « matrice coloniale » — e non precolombiana — della comunità andina (6) avessero consentito una conoscenza più reale e sottile delle comunità odierne. Queste considerazioni spiegavano, le ragioni degli indigeni e contadini nell'adeguarsi o meno alle politiche legislative attuate dallo Stato peruviano (7).

In Bolivia, lo sviluppo dell'antropologia, presente fino agli anni settanta solo in lavori isolati e di minore scala, si avviò grazie a due eventi che attirarono l'attenzione degli scienziati sulla questione rurale: le rivolte contadine dei primi anni cinquanta e la riforma agraria del 1953. In tale ambito, due lavori si pongono a capo dello sviluppo dell'antropologia di comunità: *Aymara Communities and the Bolivian Agrarian Reform* (1965) di William E. Carter e *The Bolivian Aymara* (1971) di H. Buechler e J. M. Buechler (8). A livello istituzionale, gli anni settanta testimoniano il fiorire della scienza antropologica tramite la creazione dei primi istituti specializzati e la pubblicazione di opere che raggruppano gli iniziali contributi etno-storici (9). Gli unici due volumi della rivista *Avances (Revista Boliviana de Estudios Históricos y Sociales)*, risalenti al 1978, rappresen-

(6) Cfr. *supra* 56 e ss.

(7) Sul punto è interessante la tesi ricostruttiva di J. GOLTE, *El problema con las comunidades*, in *Debate Agrario*, 14, 1992, pp. 17-22.

(8) Qualche anno più tardi lo stesso Carter insieme a Mauricio Mamani, studioso originario della comunità Irpa Chico, sviluppa i diversi temi collegati all'uso della terra nella medesima comunità nell'opera « *Irpa Chico* ». *Individuo y comunidad en la cultura aymara* (1982). L'analisi delle regole fondiarie, dell'ecologia, delle forme di lavoro, della coltivazione, delle strutture di parentela, delle feste e religione, e dell'atteggiamento verso l'esterno, rende questo lavoro un riferimento obbligato per gli studi etnografici boliviani contemporanei, trattandosi della più esauriente monografia di quell'epoca dedicata a una comunità boliviana.

(9) Nel 1971 a La Paz, in un chiaro tentativo di decolonizzazione scientifica avviato dal sacerdote, linguista e antropologo catalano Xavier Albó nasce il *Centro para la Investigación y Promoción del Campesinado* (CIPCA) con lo scopo di approfondire tematiche come l'integrazione, la discriminazione, l'interculturalità e la democrazia, relativi alla cultura *aymara*. Dalle prime esperienze all'interno del gruppo CIPCA deriva, nel 1972, una pionieristica opera etnografica sull'organizzazione sociale della comunità di Jesús de Machaca del dipartimento di La Paz. In modo parallelo, un gruppo di studiosi stranieri, provenienti dal Regno Unito e dalla Francia, stabiliscono un florido rapporto accademico con istituzioni boliviane tramite le loro ricerche universitarie.

tano i primi tentativi di applicare l'etnistoria e l'ideologia marxista alla realtà boliviana. Durante lo stesso anno un fondamentale stimolo al substrato storico nell'analisi delle comunità è dato da John Murra e Nathan Wachtel in un numero speciale della rivista francese *Annales*. Il dossier riunisce noti contributi storici, geografici, archeologici ed etnologici riguardanti le comunità, nonché i principali problemi metodologici, con lo scopo di stimolare le ricerche sul mondo andino ⁽¹⁰⁾. Questi primi passi, seguiti dalla successione di lavori etnostorici che a partire degli anni ottanta avrebbero rivendicato il ruolo della cultura andina nel campo politico-sociale, hanno permesso di stabilire una solida base scientifica per la ricostruzione della Bolivia pluri-nazionale di fine secolo ⁽¹¹⁾.

In Bolivia, diversamente dal Perù l'età d'oro della monografia di comunità perdura, essendo legata alle implicazioni e alle sfide che la nuova Riforma Agraria del 1996, la successiva legge agraria del 2006 e l'odierna Costituzione del 2009 pongono agli studiosi ⁽¹²⁾. Tra le diverse iniziative, due nuove spinte hanno istituzionalizzato lo studio etnografico delle comunità: la creazione nel 1991 della *Fundación Tierra* che, in consorzio con altre istituzioni nazionali e internazionali, dal 2003 pubblica diverse monografie sull'accesso, il possesso e l'uso della terra nell'altopiano, e la nascita del *Programa de Investigación Estratégica en Bolivia* (PIEB), il quale dal 1994, sotto la tutela del Ministero di Cooperazione dei Paesi Bassi per lo Sviluppo (NEDA), patrocina, tra altri progetti, studi locali sulla situazione delle comunità nei diversi dipartimenti dell'altopiano boliviano.

⁽¹⁰⁾ L'approccio interdisciplinare, rivolto nello specifico all'analisi storica, è evidente nell'introduzione al volume: « Il ne s'agit évidemment pas de projeter mécaniquement le présent sur le passé, mais de procéder, sur l'ensemble des matériaux, à un travail critique et comparatif. Les tactiques que nous venons d'évoquer ont pour caractéristique commune de se situer au niveau local et régional: elles mettent au jour l'extraordinaire diversité des groupes ethniques et des chefferies qui ont précédé l'État inca, et qui lui ont survécu, parfois jusqu'à nos jours. Autrement dit, entre l'immense Empire d'une part, et la communauté actuelle d'autre part, c'est tout le tissu intermédiaire, à la fois spatial et temporel, qui resurgit, reliant en quelque sorte les deux bouts de la chaîne, en même temps que l'histoire et l'anthropologie ». J. V. MURRA-N. WACHTEL, *Présentation*, in *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 5, 1978, p. 891.

⁽¹¹⁾ Cfr. *infra* 340 e ss.

⁽¹²⁾ Cfr. *infra* 345 e ss.

Si comprende così come gli studi etnografici ed etnostorici progressivamente avviati in Perù e in Bolivia siano stati in grado di individuare la complessità propria delle regole fondiari nelle comunità. La consapevolezza di tale complessità oggi è fondamentale non solo per comprendere una realtà che di cui il diritto formale deve prendere atto, ma soprattutto per lo sviluppo, come passaggio previo e complementare a esso, di altre prospettive scientifiche nell'analisi delle organizzazioni tradizionali andine, tra cui quelle legate all'economia.

Fino alla fine degli anni settanta gli studi dedicati ai rapporti agrari nelle comunità andine non percepivano l'economia contadina come una particolare forma di organizzazione produttiva ⁽¹³⁾. Le monografie sulle comunità si limitavano a fornire una panoramica generale delle forme di sfruttamento fondiario, riservando uno spazio ridotto all'analisi dei modi di produzione e ai fenomeni legati alla migrazione. Ma grazie al contributo antropologico, e in particolare con l'introduzione, a opera dell'etnostorico John V. Murra, dei concetti di reciprocità, redistribuzione e controllo dei livelli ecologici ⁽¹⁴⁾, gli studiosi iniziarono ad avvalersi dell'etnistoria e dell'etnografia per studiare dinamiche economiche nella vita della comunità ⁽¹⁵⁾. Come sappiamo, John Murra, influenzato dall'opera di Karl Polanyi e dalla sua scuola, inserì le forme di interazione economica (redistribuzione e reciprocità) nei rapporti sociali di lunga durata come la parentela. Egli sottolineò così l'estrema im-

⁽¹³⁾ Cfr. V. GÓMEZ, *Economía campesina: balance y perspectivas*, in V. GÓMEZ-B. REVESZ-E. GRILLO-R. MONTOYA, in *Perú: el problema agrario en el debate*, *Sepia I*, Lima, 1986, p. 24.

⁽¹⁴⁾ Vedi *supra* 66 e ss.; 69 e ss.

⁽¹⁵⁾ Per studi economici intendiamo i principali contributi dell'economia finalizzati alla comprensione delle tradizionali dinamiche di produzione e di sopravvivenza delle comunità andine. Per quanto riguarda il percorso ideologico e storico dell'economia contadina andina, nonché le diverse fasi del binomio *hacienda-comunidad* nel sistema agrario latinoamericano, rinviamo alla bibliografia specializzata. Cfr. B. KERVYN, *La economía campesina en el Perú: teorías y políticas*, in *Perú: el problema agrario en debate*, *Sepia II*, Lima, 1988, p. 29 e ss.; J. GOLTE, *Economía, ecología, redes. Campo y ciudad en los análisis antropológicos*, in C. I. DEGREGORI (a cura di), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, cit., p. 204 e ss.; AA.VV., *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*, Siglo XXI, México, 1975.

portanza di tali concetti e li contrappose all'interazione mercantile, più impersonale, che prescinde da attori previamente relazionati ⁽¹⁶⁾.

Sulla scia di Murra, il primo contributo formulato sulla base della combinazione degli elementi economici e antropologici è quello del peruviano César Fonseca Martel. La sua tesi di dottorato in antropologia sociale (*Sistemas económicos andinos*, 1973) dimostra come il modello di organizzazione sociale basato sulle attività cicliche e sull'uso verticale dei livelli ecologici continuasse a regolare l'economia di sussistenza familiare nelle comunità, malgrado la partecipazione dei contadini al mercato nazionale. In quest'ottica, afferma Fonseca, la sfera dell'autosufficienza — ovvero dell'economia di sussistenza derivata dal modello di controllo di diversi livelli ecologici — e la sfera del mercato sarebbero forme economiche combinabili e sovrapposte in quelle comunità in cui i diversi livelli ecologici si trovavano a distanze ridotte dalle località di residenza dei gruppi etnici. Avremmo così la prova non solo del permanere dell'agricoltura di sussistenza, ma anche del biculturalismo delle comunità contemporanee.

Sempre sulla stessa linea, la pionieristica opera dell'antropologo peruviano Enrique Mayer, *Las reglas del juego en la reciprocidad andina* (1974) ⁽¹⁷⁾, sottolinea l'esistenza di un sistema economico dualista: l'economia di sussistenza da un lato e l'economia di mercato dall'altro. Per Mayer, all'interno della comunità i rapporti di parentela, basati sui concetti di reciprocità e redistribuzione, giocano un ruolo primario nel lavoro delle unità produttive. Ma il sistema economico oltrepassa i confini della comunità, abbracciando altre tenute agricole nell'altopiano e nei villaggi della valle con cui si mantengono rapporti di scambio. In tale scenario, il baratto tra le diverse regioni agro-ecologiche andine si presenta come fondamentale per la sicurezza alimentare e la sussistenza delle famiglie. Per Mayer, il dualismo del sistema economico riflette la doppia vita comunitaria: verso l'interno (autosufficienza e autonomia) e verso l'esterno (rapporti tra la comunità, lo Stato e il mercato). Si tratta,

⁽¹⁶⁾ J. GOLTE, *Economía, ecología, redes. Campo y ciudad en los análisis antropológicos*, cit., p. 208.

⁽¹⁷⁾ Contributo presente all'interno di G. ALBERTI-E. MAYER (a cura di), *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, Iep, Lima, 1974, p. 37 e ss.

indubbiamente, di una rilevante constatazione dal momento che tale circostanza spiegherebbe la sopravvivenza della comunità attraverso i secoli, malgrado i cambiamenti del sistema politico-statale ⁽¹⁸⁾.

Una definitiva convergenza verso il dialogo tra gli economisti e gli altri studiosi andini si sarebbe verificata a partire dagli anni ottanta, periodo in cui si studiano, in modo più sistematico e sulla base degli strumenti antropologici, i rapporti tra l'economia di sussistenza e l'economia di mercato ⁽¹⁹⁾. Tali lavori ampliano l'orizzonte degli studi sul campo, permettendo di analizzare, da prospettive inedite, le logiche dell'agricoltura andina. Le analisi antropologiche, come quelle economiche, concordano sul fatto che l'economia contadina sia per lo più organizzata in comunità. Il suo perno è l'economia familiare, con una produzione di sussistenza che coesiste con quella di mercato. L'integrazione del contadino *comunero* nel sistema di mercato (in diverse forme e gradi), il primato della produzione agricola nelle comunità e la commercializzazione di una parte significativa della produzione, costituiscono tematiche comuni ai contributi in questione ⁽²⁰⁾.

Su tali basi, l'approccio economico tenterà di comprendere il funzionamento delle unità di produzione familiare all'interno delle

⁽¹⁸⁾ Tra i lavori successivi che insistono sull'importanza dell'opera di Murra per comprendere la società e l'economia andina si rimanda a J. A. FLORES OCHOA (a cura di), *Pastores de Puna uywamichiq punarunakuna*, Iep, Lima, 1977; R. RAVINES (a cura di), *Teconología andina*, Iep, Lima, 1978; J. GOLTE, *La racionalidad de la organización andina*, Iep, Lima, 1980; E. MAYER-B. RALPH (a cura di), *Parentesco y matrimonio en los Andes*, Puc, Lima, 1981.

⁽¹⁹⁾ Per gli studi economici si rimanda a Adolfo Figueroa, *Economía Campesina de la Sierra del Perú* (1981); José María Caballero, *Economía Agraria de la sierra peruana* (1981); Efraín Gonzales de Olarte, *Economía de la comunidad campesina* (1984). Per quelli antropologici cfr. Eduardo Aramburú, *El campesino peruano. Crítica a Maletta* (1979); Jürgen Golte, *La racionalidad de la organización andina* (1980); David Guillet, *Risk Management Among Andean Peasants* (1980); Id., *Agrarian Ecology and Peasant Production in the Central Andes* (1981) e Marisol de la Cadena — insieme a Golte — in *La codeterminación de la organización andina* (1983).

⁽²⁰⁾ J. M. CABALLERO, *Agriculture and the Peasantry under Industrialization Pressures: Lessons from Peruvian Experience*, in *Latin American Research Review*, 19, 2, 1984, pp. 3-41. Su tale scia, i contributi inseriti nel lavoro collettivo a cura di David Lehmann ruotano intorno all'impatto della penetrazione del mercato e dello sviluppo capitalista nell'economia contadina e nelle *haciendas*. Cfr. D. LEHMANN (a cura di), *Ecology and Exchange in the Andes*, Cambridge Univ. Press, Cambridge-New York, 1982.

comunità, così come il loro grado di integrazione rispetto ai mercati di beni e di lavoro. Oltre a ciò, le forme di lavoro salariato, le entrate dovute al commercio di beni, l'artigianato e le migrazioni temporanee o definitive sono considerate fenomeni associati e subordinati al ciclo agricolo di produzione, e perciò radicate in un unico processo di elaborazione. Per tale ragione, alcuni studi rifiutano il dualismo tra il settore tradizionale e il settore moderno o capitalista, proponendo, invece, la nozione di integrazione dell'indigena-contadino nel sistema di mercato, o di coesistenza, in un'unica struttura, delle diverse sfere in cui si articola l'economia contadina ⁽²¹⁾. Il mercato altera le tattiche dell'economia contadina, ma le relazioni con esso, anche se fondamentali, non sono né dirette né spontanee e quindi, solo una volta soddisfatte le necessità della famiglia, il rimanente sarà allocato vuoi per il baratto, vuoi per le contrattazioni mercantili.

L'osservatore avveduto constaterà come il nesso tra gli elementi dell'economia andina che commentiamo e la teoria di Alexander V. Chayanov sia stringente. Per quest'ultimo, i contadini, piuttosto che massimizzare i profitti secondo i postulati dell'economia classica, preferiscono completare la produzione necessaria per la sussistenza delle unità domestiche. Il lavoro della famiglia costituisce la principale categoria di entrata perché non esiste il fenomeno sociale dei salari e, perciò, risulta anche assente il calcolo capitalista del guadagno. Per Chayanov, il principale scopo dei contadini non è il conseguimento di un profitto nella dinamica del mercato, bensì la sussistenza ⁽²²⁾.

⁽²¹⁾ Per uno sguardo riassuntivo cfr. H. HOSSBRUCKER, *Economía de subsistencia y el concepto de comunidad. Un enfoque crítico*, Iep, Lima, 1990, p. 42 e ss.; V. GÓMEZ, *Economía campesina: balance y perspectivas*, cit., p. 25 e ss.; E. MAYER, *Households and their Markets in the Andes*, in J. G. CARRIER (a cura di), *A Handbook of Economic Anthropology*, Edward Elgar, Cheltenham-Northampton, Ma., 2005.

⁽²²⁾ Cfr. D. THORNER, *Chayanov's Concept of Peasant Economy*, in D. THORNER-B. KERBLAY-R. E. F. SMITH (a cura di), *A. V. Chayanov on The Theory of Peasant Economy*, Manchester Univ. Press, Manchester, 1986, p. xiii; R. M. NETTING, *Smallholders, Householders. Farm Families and the Ecology of Intensive, Sustainable Agriculture*, Stanford Univ. Press, Stanford, Ca., 1993, p. 296. L'avvicinamento tra l'antropologica e l'economica non ha però dissolto una divergenza di fondo nel modo in cui economisti e antropologi si accostano allo studio delle comunità. Così, l'influenza dell'economia classica porta molti economisti a trattare come fattori marginali le specificità culturali

2. *Antropologi, economisti e la logica dell'uso della terra.*

Abbiamo già visto come l'eterogeneità dell'ambiente andino e l'accidentata caratteristica delle terre dell'altopiano abbiano reso ogni attività agricola nelle Ande incerta e aleatoria ⁽²³⁾. La presenza costante del rischio spiega, infatti, il motivo per cui le scelte del contadino puntino sempre ad attuare tutte le misure necessarie per ridurre eventuali grandi perdite agricole ⁽²⁴⁾.

Da questa elementare premessa discendono due importanti valutazioni sulla logica del funzionamento delle regole fondiari andine: l'avversione al rischio e il ruolo del sistema dei cicli di coltivazione. Ambedue i fenomeni spiegherebbero la dialettica economica del sistema fondiario delle comunità andine e le ragioni per cui, nonostante la loro povertà, esse siano sopravvissute nei secoli ⁽²⁵⁾.

Per l'economista peruviano Adolfo Figueroa, l'avversione al rischio sarebbe l'elemento determinante per comprendere l'economia contadina andina. Nelle famiglie povere una perdita considerevole della produzione comporterebbe un disastro economico. Una piccola perdita è preferibile a una perdita maggiore e perciò la combinazione di attività agro-pastorali costituirebbe il modo ideale per minimizzare il rischio tra i contadini andini. Tutto ciò spiega come una parte del lavoro di ogni famiglia all'interno della comunità sia dedicata alla primaria attività agricola (e/o di pascolo) e il resto alle attività di commercio, artigianato o lavoro stipendiato ⁽²⁶⁾. La combinazione di attività si manifesta anche nell'esistenza di vari cicli

nonché le interrelazioni tradizionali tra i diversi gruppi delle Ande. Gli antropologi, invece, incentrano l'analisi sulla dimensione culturale per spiegare la specificità dell'economia comunitaria di fronte ai modelli economici diffusi nel mondo occidentale. Sul punto cfr. J. GOLTE, *Economía, ecología, redes. Campo y ciudad en los análisis antropológicos*, in DEGREGORI, cit., p. 218; L. SELIGMANN, *Agrarian Reform and Peasant Studies: The Peruvian Case*, cit., p. 336.

⁽²³⁾ *supra* 69 e ss.

⁽²⁴⁾ D. GUILLET, *Agrarian Ecology and Peasant Production in the Central Andes*, in *Mountain Research and Development*, 1, 1, 1981, p. 20.

⁽²⁵⁾ H. BONILLA, *El futuro pasado. Las coordenadas de la configuración de los Andes*, Instituto de Ciencias y Humanidades, Lima 2005, t. II, p. 1036.

⁽²⁶⁾ A. FIGUEROA, *La economía campesina de la sierra del Perú*, Pucp, Lima, 1981, p. 95.

agro-pastorali e di diversi tipi di coltivazioni nelle zone verticali e orizzontali delle montagne (27). Di fronte al costante agguato del rischio, la diversificazione — e non la specializzazione — costituisce dunque una delle principali caratteristiche dell'economia contadina nelle Ande (28).

Simili sono le conclusioni a cui arriva l'antropologo tedesco Jürgen Golte nell'ormai classico volume *La racionalidad de la organización andina* (1980). Per Golte i contadini andini sfruttano a proprio vantaggio la diversità delle condizioni naturali gestendo una serie di cicli paralleli di produzione, la cui somma permette l'utilizzo di una forza lavoro maggiore a quella che si utilizzerebbe per condurre un solo ciclo (29). Se l'agricoltore andino utilizzasse la sua forza lavoro unicamente per la coltivazione, il prodotto ottenuto, data la bassa produttività, non sarebbe sufficiente per la sua sussistenza. La strategia di produzione adottata per soddisfare i suoi bisogni, considerando le povere condizioni agricole e la grande varietà di microclimi e di suoli in spazi ridotti, consiste nella *combinazione di cicli agricoli e di pascolo*, in modo tale da sfruttare al massimo la capacità lavorativa durante l'anno (30). Per raggiungere tale scopo Golte sottolinea come la *cooperazione* tra i contadini, tramite le tradizionali forme di reciprocità e redistribuzione interna (scambio di lavoro per lavoro, beni, compimento di incarichi da cui derivano diritti e benefici) sia essenziale. Tale strategia di produzione avrebbe, pertanto, la propria razionalità (31).

In uno stadio più avanzato, lo stesso Golte insieme all'antropo-

(27) D. GUILLET, *Agrarian Ecology and Peasant Production in the Central Andes*, cit., p. 21.

(28) A. FIGUEROA, *Economía campesina de la Sierra del Perú*, cit., p. 92.

(29) J. GOLTE, *La racionalidad de la organización andina*, Iep, Lima, 1980, p. 13.

(30) *Ibid.*, p. 25 e ss.

(31) L'attenzione degli antropologi e degli economisti sugli effetti delle forme di cooperazione tradizionale nell'economia contadina è ormai nota. Cfr. G. ALBERTI-E. MAYER (a cura di), *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, cit.; N. LONG-B. R. ROBERTS, *Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Central Peru*, Institute of Latin American Studies, Univ. of Texas press, Austin, 1978; E. GONZALES DE OLARTE, *Economía de la comunidad campesina*, Iep, Lima, 1984; M. DE LA CADENA, *Cooperación y mercado en la organización comunal andina*, Iep, Lima, 1985; H. MOBRUCKER, *The « Comunidad » Andina. A Critical Examination*, in *Anthropos*, 84, 4/6, 1989, pp. 385-404; E. MAYER, *The Articulated Peasant: Household Economies in the Andes*, Boulder-Oxford, 2002.

loga Marisol de la Cadena ipotizza l'esistenza di una « doppia razionalità » nell'organizzazione comunitaria. Il volume *La codeterminación de la organización andina* (1983) parte dal presupposto che nelle Ande il mercato coinvolga regioni con uno sviluppo assai impari delle forze produttive, permettendo l'esistenza di due sfere parallele: quella del mercato e quella delle interazioni e scambi non mercantili. Esse competono per lo stesso spazio e attori sociali e perciò ogni unità domestica ottimizza il suo intervento nel processo sociale di produzione tenendo presente sia le entrate provenienti dal mercato, sia ciò che si può ottenere attraverso la sfera non mercantile ⁽³²⁾.

Sempre sulla falsariga dei lavori di Murra, Enrique Mayer offre una nuova prospettiva per comprendere i modi di produzione dell'economia contadina. Considerando l'enorme varietà di condizioni microclimatiche ed ecologiche, il compito tecnologico delle popolazioni andine consisterebbe nel creare i requisiti per la stabilità e la sicurezza della produzione. La sfida sarebbe, quindi, quella di adattare la produzione dei beni essenziali e superflui alla gamma delle condizioni micro ambientali. Mayer afferma che, per raggiungere tale scopo, esiste una determinata forma collettiva di organizzazione della produzione che si spiega, per l'appunto, con il concetto di « zone di produzione », ossia uno specifico gruppo di risorse produttive gestite comunitariamente e caratterizzato da un particolare modo di lavorare la terra ⁽³³⁾. In tali zone si presenta una dialettica tra l'individuale e il comunitario. In questo modo, individualmente si cercherà di ottenere il massimo controllo possibile sulle proprie decisioni, mentre la comunità ostacolerà tale autonomia imponendo delle restrizioni sullo sfruttamento del suolo. I diritti d'uso variano da una zona all'altra di produzione e in ognuna di esse la comunità imporrà diverse limitazioni. La cooperazione di persone e istituzioni, con interessi diversi, nella coordinazione, creazione e sfruttamento delle zone di produzione amministrare comunitaria-

⁽³²⁾ J. GOLTE-M. DE LA CADENA, *La codeterminación de la organización andina*, Documento de Trabajo n° 13, Iep, Lima, 1983, p. 18.

⁽³³⁾ Vedi E. MAYER, *Production Zones*, in S. MASUDA-I. SHIMADA-C. MORRIS (a cura di) *Andean Ecology and Civilization: An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecology Complementarity*, Univ. of Tokyo Press, Tokyo, 1985, pp. 45-84.

mente spiegherebbe il superamento dell'handicap derivante dalla verticalità geografica propria delle Ande ⁽³⁴⁾.

Tutti i contributi in esame riportano il fattore delle necessità familiari, e non di quelle individuali, come motore centrale della produzione contadina all'interno delle comunità. Il dovere di provvedere alla sussistenza e alla riproduzione familiare allontana lo scopo degli sforzi produttivi dall'esclusivo ottenimento di profitti. Al di là di ciò, la comunità e le sue forme di collaborazione interna sono considerate parte della strategia di sopravvivenza dell'economia contadina, ragione per cui il controllo comunitario sulle famiglie e sulle risorse viene considerato come un elemento imprescindibile per coordinare le attività che consentono il successo del sistema agro-pastorale tradizionale.

Risulta in sostanza evidente il duplice destino della produzione delle unità contadine nelle Ande: l'autoconsumo e lo scambio. Le scelte familiari considerano sia il valore d'uso, riferito alla sussistenza familiare, sia il valore di scambio, che si inserisce invece in considerazioni di tipo mercantile. Innegabile è, pertanto, la penetrazione del sistema di mercato nell'economia andina. Tuttavia, la trasformazione dei *comuneros* in agricoltori industrializzati non è completata nemmeno sul finire del Novecento. La spiegazione di tale fenomeno sarebbe da ricercare nella posizione periferica delle Ande nell'area dell'economia mondiale e, soprattutto, nell'esistenza di un sistema ben strutturato di controllo delle risorse, la cui tipologia contrasta con le misure proposte dal modello capitalista in cui domina il mercato. La penetrazione (variabile e secondaria) del mercato in questa zona risponderrebbe, di conseguenza, a fattori diversi da quelli presenti in paesi in cui l'industrializzazione si è sviluppata a partire dal diciannovesimo secolo ⁽³⁵⁾.

⁽³⁴⁾ Cfr. E. MAYER, *The Articulated Peasant: Household Economies in the Andes*, Boulder-Oxford, 2002, trad. spag. di J. FLORES ESPINOZA, *Casa, charca y dinero. Economías domésticas y ecología en los Andes*, Iep, Lima, 2004, pp. 270, 280, 299.

⁽³⁵⁾ Sul punto vedi D. GUILLET, *Agrarian Ecology and Peasant Production in the Central Andes*, cit., p. 27.

3. *La teoria economica e le terre andine: i dibattiti intorno alle tesi neoliberali*

L'ideologia liberale ha da sempre sostenuto la superiorità scientifica della proprietà individuale rispetto alle modalità di possesso fondiario delle comunità andine. Secondo tale lettura, le tradizionali forme di uso della terra, oltre a disincentivare l'investimento personale, sono prive della tecnologia e della capacità gestionale necessaria per garantire una produttività adeguata alle esigenze economiche moderne. La comunità è considerata, a priori, un'istituzione conservatrice, mentre i programmi liberali puntano a investire sulla tecnologia e, di conseguenza, richiedono di commercializzare la terra, incoraggiando la titolazione progressiva degli appezzamenti, tramite il ricorso al miglioramento del sistema di registro fondiario. Solo in questo modo, si ritiene che le unità produttive siano in grado di investire o vendere i loro attivi e le loro terre ai settori economici più efficienti ⁽³⁶⁾.

Sulla base di tali premesse, verso la fine degli anni ottanta, l'espansione del neoliberalismo in America Latina diede avvio a un importante dibattito sul cambiamento istituzionale e tecnologico in materia agricola. La polemica fu innescata dai lavori degli economisti peruviani Hernando de Soto e Daniel Cotlear, fautori dell'applicazione della teoria economica del libero mercato alle terre contadine, a cui si erano opposte, nella tesi di Bruno Kervyn, le critiche formulate dai difensori dei sistemi fondiari tradizionali. La discussione riguardò tre punti fondamentali: il ruolo dei sistemi di proprietà nello sviluppo agrario, il confronto in termini di efficienza tra i sistemi a base individuale e quelli a base collettiva e, di conseguenza, il modello che lo Stato avrebbe dovuto incoraggiare.

Per Hernando de Soto l'ingresso dei paesi terzi nel sistema delle economie capitaliste si potrebbe raggiungere attuando riforme legislative volte a conferire titoli formali in materia fondiaria ⁽³⁷⁾. È questa la premessa sviluppata in Perù in seno al suo *Instituto por la*

⁽³⁶⁾ Così, E. MAYER, *Casa, charca y dinero. Economías domésticas y ecología en los Andes*, cit., pp. 340-341.

⁽³⁷⁾ H. DE SOTO, *The Other Path. The Economic Answer to Terrorism*, Basic Books, New York, 1989, pp. 158-163.

Libertad y la Democracia (ILD) e resa poi nota dai suoi best sellers: *El otro sendero, la respuesta económica al terrorismo* (1986) e *El misterio del capital: ¿Por qué el capitalismo triunfa en occidente y fracasa en el resto del mundo?* (2000) ⁽³⁸⁾.

De Soto afferma che solo un sistema di proprietà modernizzato è in grado di creare capitale nei paesi in via di sviluppo. Per raggiungere tale scopo occorre modificare il sistema giuridico e amministrativo in modo tale da garantire l'accesso alla proprietà formale alle classi sociali che sono state emarginate dalla cosiddetta « campana di vetro » ⁽³⁹⁾. Fuori dalla campana la proprietà esiste, ma essa, protetta da una serie di accordi extragiuridici basati sul consenso informale, non è in grado di produrre ricchezza. La soluzione proposta da De Soto consiste nell'integrare i due sistemi, formale e informale, « alzando » la campana, in modo tale da permettere agli accordi extra-legali, che governano il regime informale, di essere compresi all'interno del sistema della proprietà formale. Si tratta, pertanto, di stabilire un solo sistema sottoposto ai medesimi principi generali del diritto. A tale scopo l'autore sostiene che sarebbe compito dello Stato studiare come operano queste convenzioni giuridiche per poterle integrare in un unico mondo di proprietari con titoli formali. Per l'economista peruviano l'equazione è quindi semplice: senza un sistema di proprietà formale una parte importante della popolazione non sarebbe in grado di prosperare nelle società capitaliste e l'economia di mercato moderna sarebbe perciò inconcepibile. Questi paesi resterebbero, di fatto, invisibili al radar dei *policy-makers* ⁽⁴⁰⁾.

Nella tesi di De Soto le popolazioni indigene hanno sviluppato delle regole extralegali come mezzo razionale per proteggere i loro

⁽³⁸⁾ Cfr. anche H. DE SOTO, *The Mystery of Capital*, in *Finance and Development*, 38, 1, 2001; ID., *Law and Poverty Outside the West: A Few New Ideas about Fighting Poverty*, in *Forum for Development Studies*, 29, 2, 2002, pp. 349-361; ID., *Rejoinder the Mathieu*, in *Forum for Development Studies*, 29, 2, 2002, pp. 376-388; ID., *Listening to the Barking Dogs: poverty law against poverty in the non-west focal*, in *European Journal of Anthropology*, 41, 2003, pp. 179-361.

⁽³⁹⁾ Metafora presa in prestito da Fernand Braudel per fare riferimento ai limiti restrittivi che conosce il sistema formale di proprietà.

⁽⁴⁰⁾ H. DE SOTO, *The Mystery of Capital: Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else*, Basic Books, New York, 2000, pp. 157-159.

beni di fronte alla mancanza di riconoscimento statale. Di conseguenza, la legge formale continuerà a perdere la sua legittimazione, mentre questi settori della popolazione seguiranno a creare delle regole proprietarie aggirando il diritto ⁽⁴¹⁾. Ma oltre ai problemi associati all'informalità, per De Soto l'esistenza di diritti comunitari sulla terra comporterebbe costi di transazione elevati, o quanto meno più alti di quelli legati all'attuazione dei diritti individuali di proprietà. La privatizzazione, intesa come individualismo proprietario, sarebbe quindi la soluzione per i problemi legati ai costi sociali derivanti dall'uso collettivo di una risorsa. La proprietà privata incentiva il proprietario a considerare i costi, permettendo di internalizzare le esternalità negative esistenti nell'agricoltura e conferendo incentivi al titolare per quanto concerne la valorizzazione delle risorse, l'investimento, e l'innovazione produttiva per il progresso dell'insieme della comunità sociale ⁽⁴²⁾.

La teoria che ne deriva è indirizzata a stabilire un processo di capitalizzazione nei paesi poveri tramite la modernizzazione dei sistemi di pubblicità immobiliare in base a tre idee principali:

1. La popolazione ha bisogno di essere certa del proprio titolo fondiario per investire sulle proprie terre.
2. La certezza dei titoli fondiari e il conseguente accesso al credito erogato nel quadro di un'economia capitalista possono essere raggiunti soltanto tramite la legalizzazione degli insediamenti e degli accordi informali.
3. Il modo per ottenere tali risultati consiste nell'assegnare titoli individuali di proprietà a tutti i membri della società. Questa misura sradica la povertà, permettendone l'accesso al sistema capitalista.

Una lettura più approfondita constaterà come la formula adottata da De Soto non offra ulteriori novità. Essa rappresenta piuttosto una riformulazione delle nozioni basilari delle teorie che, nel tardo Ottocento, avevano consentito la divisione delle terre di comunità ⁽⁴³⁾, nonché la ragione delle riforme agrarie di ispirazione liberale

⁽⁴¹⁾ *Ibid.*, pp. 167-169.

⁽⁴²⁾ H. DE SOTO, *The Other Path*, cit., p. 178.

⁽⁴³⁾ Su cui, oltre quando detto nei capitoli precedenti, cfr. E. ROSSER, *Anticipating De Soto: Allotment of Indian Reservations and the Dangers of Land Titling*, in D. B.

avviate a partire dalla seconda metà del secolo successivo. La formula stabilisce una chiara definizione dei diritti individuali, cui corrispondono parallele forme di pubblicità, mediante la registrazione dei titoli, tali da offrire quella certezza giuridica che dà impulso all'investimento. È inoltre palese la derivazione di questo approccio dalla nota *Property Rights School*, che prende piede con la letteratura economica fiorente negli Stati Uniti a partire dagli anni sessanta nei lavori di Demsetz⁽⁴⁴⁾, Turner⁽⁴⁵⁾, North e Thomas⁽⁴⁶⁾ e sviluppata in modo esauriente durante la fine degli anni ottanta negli studi Feder⁽⁴⁷⁾, Barzel⁽⁴⁸⁾, Libecap⁽⁴⁹⁾, tra gli altri⁽⁵⁰⁾.

A nostro avviso, il vero contributo apportato dalla teoria di De Soto consiste nell'aver riaperto un antico dibattito, prendendo in considerazione il problema dell'interazione fra sistemi formali e

BARROS (a cura di), *Hernando de Soto and Property in a Market Economy*, Ashgate, Farnham-Burlington, 2009, pp. 61-81.

(44) H. DEMSETZ, *Towards a Theory of Property Rights*, in *American Economic Review*, 57, 1967, pp. 347-359.

(45) J. F. C. TURNER, *Housing Priorities, Settlement Patterns, and Urban Development in Modernizing Countries*, in *Journal of the American Institute of Planners*, 34, 1968, pp. 354-363.

(46) D. C. NORTH-R. P. THOMAS, *The Rise of Western World: A new Economic History*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1973.

(47) AA.VV., *Land Policies and Farm Productivity in Thailand*, Baltimore, Maryland, John Hopkins Univ. Press, 1988.

(48) Y. BARZEL, *Economic Analysis of Property Rights*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1989.

(49) G. D. LIBECAP, *Distributional Issues in Contracting for Property Rights*, in *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, 145, 1989, pp. 6-24.

(50) G. FEDER-D. FEENY, *Land Tenure and Property Rights: Theory and Implications for Development Policy*, in *World Bank Economic Review*, 5, 1991, pp. 135-153; T. BESLEY, *Property Rights and Investment Incentives: Theory and Evidence from Ghana*, in *Journal of Political Economy*, 103, 1995, pp. 903-937. Certamente, questa scuola di pensiero è stata anche oggetto di critiche. Limitiamoci a evidenziare quelle formulate da Rud Burgerss, secondo cui la formalizzazione dei possedimenti fondiari avrebbe facilitato la penetrazione degli interessi commerciali negli appezzamenti regolarizzati, spostando i residenti originari da quei luoghi, come risultato dell'arrivo di gruppi sociali di reddito più alto. Cfr. R. BURGERSS, *Self-Help Housing Advocacy: a Curious Form of Radicalism. A Critique of the Work of John F.C. Turner*, in P. M. WARD (a cura di), *Self-Help Housing: a Critique*, Mansell, London, 1996.

informali di proprietà, e sviluppando la descrizione dei meccanismi di formalizzazione volti allo sviluppo economico ⁽⁵¹⁾.

Interessa comunque sottolineare che nell'ambito delle politiche pubbliche, la dottrina di De Soto, già consigliere economico di Stato, ebbe pronta accoglienza in Perù durante il governo di Alberto Fujimori (1990-2000), il quale avviò la cosiddetta « politica economica di shock » ⁽⁵²⁾ che avrebbe portato, come si constaterà, alla totale liberalizzazione del mercato delle terre, comprese quelle di comunità ⁽⁵³⁾.

De Soto è stato il bersaglio di molte critiche tra gli studiosi: la debolezza della ricostruzione storica ed economica su cui basa le sue teorie, la visione troppo semplicistica delle complesse dinamiche del

⁽⁵¹⁾ Cfr. A. VARLEY, *Private or Public: Debating the Meaning of Tenure Legalization*, in *International Journal of Urban and Regional Research*, 26, 3, 2002, pp. 449-461.

⁽⁵²⁾ Su cui vedi J. SHEAHAN, *Searching for a Better Society: the Peruvian Economy from 1950*, Pennsylvania State Univ. Press, University Park, PA, 1999, p. 153 e ss.

⁽⁵³⁾ Cfr. *infra* 330 ss. Il successo della formula proposta da De Soto non si attesta solo in Perù; nel 1999 *The United Nations Human Settlements Programme* (UN-HABITAT) lancia *The Global Campaign for Securing Tenure for the Urban Poor* incoraggiando la progressiva regolarizzazione degli insediamenti non autorizzati o informali tramite la modifica dei sistemi giuridici interni. Ma ancora prima, agli inizi degli anni novanta, la medesima strategia era divenuta la chiave dell'*Housing Policy Agenda* presso la Banca Mondiale. Presto, altresì, la formula conquista gli elogi dell'*United States Agency for International Development* (USAID) nonché di influenti politici, come Bill Clinton, che la giudicano una soluzione effettiva per le aree periferiche delle grandi città in Thailandia, Cina, Nicaragua, Ecuador e Venezuela. Per tutte queste tematiche si rimanda a G. PAYNE (a cura di), *Land, Rights and Innovations: Improving Tenure Security for the Urban Poor*, Itdg Publishing, London, 2002; A. DURAND-LASSERVE-L. ROYSTON (a cura di), *Holding Their Ground: Secure Land Tenure for the Urban Poor in Developing Countries*, Earthscan, London, 2002; WORLD BANK, *Housing: Enabling Markets to Work*, World Bank policy paper, Washington D.C., 1993; G. A. JONES-P. M. WARD, *The World Bank's 'New' Urban Management Program: Paradigm Shift or Policy Continuity?*, in *Habitat International*, 18, 1994, pp. 33-51; USAID, *Promoting Effective Property Rights Systems for Sustainable Development*, Washington D.C., 2002; J. M. UBINK-A. J. HOEKEMA-W. J. ASSIES (a cura di), *Legalising Land Rights, Local Practices, State Responses and Tenure Security in Africa, Asia and Latin America*, Leiden Univ. Press, Leiden, 2009, p. 7 e ss. Occorre inoltre aggiungere che una non meno influente bibliografia, ispirata a De Soto, propone oggi l'introduzione della titolazione individuale, per i popoli indigeni del Nord America, attraverso la modalità dell'autodeterminazione. Cfr. T. L. ANDERSON-B. L. BENSON-T. E. FLANAGAN (a cura di), *Self-Determination: The Other Path for Native Americans*, Stanford Univ. Press, Stanford, Ca., 2006.

possesso informale nei paesi in via di sviluppo, il presupposto universale che i settori più poveri siano interessati all'ottenimento di credito, sono alcuni tra gli appunti più frequenti⁽⁵⁴⁾. Ma forse la più dura critica dal punto di vista della teoria del trapianto filosofico-giuridico è quella che collega la tesi di De Soto all'imposizione del capitalismo nel concerto dei sistemi giuridici moderni. Nelle parole di Mattei, una simile teoria rappresenta il simbolo della sfrontata arroganza con cui il capitalismo occidentale, dopo il trionfo nella Guerra Fredda, ha imposto i suoi valori e interessi nei settori più deboli. In questa lettura, l'ipotesi di De Soto si pone come un semplice mezzo per materializzare il progetto neoliberale dello Stato post-moderno, conducendo a una nuova era di imperialismo culturale⁽⁵⁵⁾. L'integrazione di regole fondiarie diverse in un sistema unificato sotto il controllo centralizzato è stata, di fatto, la formula adottata da vari stati contemporanei, incoraggiati da agenzie internazionali, come prima fase per espandere il capitalismo globale tramite il mercato delle terre. Tuttavia, l'attuazione di tale formula non fu esente da polemiche a causa dei suoi rischi e di forti resistenze contrastanti con i vantaggi che il possesso tradizionale/informale delle terre avrebbe rappresentato per i settori marginali⁽⁵⁶⁾. In tale ambito, molte delle critiche alla proposta di De Soto si focalizzano sull'aver ignorato la distanza tra la teoria economica della proprietà, la struttura della pubblicità immobiliare organizzata

⁽⁵⁴⁾ A. GILBERT, *On the Mystery of Capital and the Myths of Hernando de Soto: What Difference Does Legal Title Make?*, in *International Development Planning Review*, 24, 1, 2002, pp. 1-20; E. FERNANDES, *The Influence of de Soto's The Mystery of Capital*, in *Land Lines: Newsletter of the Lincoln Institute of Land Policy*, 14, 1, 2002, pp. 5-8; R. HOME-H. LIM (a cura di), *Demystifying the Mystery of Capital: Land Tenure and Poverty in Africa and the Caribbean*, The Glass House Press, London, 2004; E. SJAASTAD-B. COUSINS, *Formalisation of Land Rights in the South: An Overview*, in *Land Use Policy*, 26, 2008, pp. 1-9; A. MANJI, *The Politics of Land Reform in Africa: From Communal Tenure to Free Markets*, Zed Books, London-New York, 2006, pp. 1-30; A. VARLEY, *Private or Public: Debating the Meaning of Tenure Legalization*, cit.

⁽⁵⁵⁾ Cfr. U. MATTEI, *The Peruvian Civil Code, Property and Plunder. Time For a Latin American Alliance to Resist the Neo Liberal Order*, in *Global Jurist Topics*, 2005, 5, 1, art. 3, pp. 9-10.

⁽⁵⁶⁾ Cfr. R. HOME, *Outside de Soto's Bell Jar: Colonial/Postcolonial Land Law and the Exclusion of the Peri-Urban Poor*, in R. HOME-H. LIM (a cura di), *Demystifying the Mystery of Capital: Land Tenure and Poverty in Africa and the Caribbean*, cit., p. 22.

con il registro fondiario, e la realtà di un settore importante della società peruviana. Detto in altre parole, l'imposizione del complesso di norme associate alla formalizzazione dei diritti fondiari non risolve del tutto il problema, dal momento che la titolazione nel registro non è assistita dalla garanzia statale sulla prova della proprietà, né evita eventuali frodi⁽⁵⁷⁾. La garanzia e la sicurezza della proprietà iscritta dipendono dalla funzione e dalla natura giuridica che ogni sistema conferisce all'iscrizione e, per l'appunto, una delle caratteristiche più note dei registri fondiari latinoamericani è la insufficiente garanzia statale a concordanza tra le situazioni reali di appartenenza e quelle risultanti dal registro⁽⁵⁸⁾. Inoltre, molte legislazioni, come quella peruviana, stabiliscono che il registrazione della proprietà sia facoltativa e non obbligatoria, fatto dal quale deriva uno dei tanti fattori che determinano la pervasiva informalità caratteristica del regime fondiario in atto⁽⁵⁹⁾.

Riccolgendosi all'argomento che nello specifico a noi interessa, occorre aggiungere che l'attenzione di De Soto non è incentrata sulle comunità andine; l'oggetto principale della sua analisi sono le periferie (una volta rurali) in procinto di diventare zone urbane (le c.d. *Peri-Urban areas*) e, più di recente, le comunità della foresta amazzonica peruviana⁽⁶⁰⁾. Ciò nonostante, si può rilevare come la proprietà informale su cui fonda la sua tesi corrisponda nelle Ande alle terre comunitarie organizzate secondo sistemi autonomi e sulla base di pratiche tradizionali. È possibile, dunque, accettare i postulati della teoria di De Soto nell'ambito delle comunità andine?

(57) I termini sono di S. HENDRIX, *Myths of Property Rights*, in *Ariz. J. Int'l & Comp. Law*, 12, 1995, p. 192. Come lo stesso De Soto indica, la titolazione fondiaria non implica protezione del possesso, soprattutto per alcuni gruppi, quali occupanti abusivi, società tribali, mafie, ecc., che amministrano i loro beni in modo abbastanza efficiente. H. DE SOTO, *The Mystery of Capital*, cit., p. 59.

(58) Sull'argomento cfr. la trattazione generale di D. PEÑAILILLO ARÉVALO, *Los bienes, la propiedad y otros derechos reales*, Editorial Jurídica de Chile, Santiago de Chile, 2007, pp. 240-252.

(59) Cfr. L. DEL CASTILLO, *Propiedad rural, titulación de tierras y propiedad comunal*, in *Debate Agrario*, 26, 1997, p. 65.

(60) A tale proposito si rimanda al documentario disponibile sul sito web: <http://www.ild.org.pe/en/our-work/projects/indigenous-peoples/documentary> (consultato il 06/09/12).

In realtà, l'esperienza comparativa ha dimostrato che per certe società tribali gli accordi informali, propri del diritto consuetudinario, conferiscono una sicurezza sufficiente per consentire ai loro membri di investire sulle terre, rendendo perciò quanto meno inopportuno l'intervento statale in merito alla formalizzazione dei diritti fondiari ⁽⁶¹⁾. Nelle Ande, il fatto che il sistema fondiario tradizionale abbia conferito secolarmente diritti ben definiti e sicuri, in grado di permettere la sussistenza dei raggruppamenti in un ambiente estremamente inospitale, costituisce un elemento che occorrerebbe comunque valutare di fronte all'applicabilità di ogni proposta di titolazione secondo i presupposti di De Soto. Conviene, tuttavia, aggiungere che in molte comunità andine la sopravvivenza

⁽⁶¹⁾ Ciò è evidente per i sistemi tradizionali di possesso fondiario in America Latina sin dai primi studi degli anni novanta. Cfr. D. STANFIELD, *Rural Land Titling and Property Registration in Latin America and the Caribbean: Implications for rural development programs*, Land Tenure Center, University of Wisconsin, Madison, Wi., 1990, p. 11. Secondo Stanfield « the means for improving security of ownership are not limited to extending the laws of property and improving the public agencies established by the state to define ownership, such as the property registry, or to defend land ownership claims, such as the courts and the police. Rather, in many parts of Latin America and the Caribbean there are functioning, customary systems for defining property rights, usually without a formal, legal basis but with the support and the respect of local communities. These customary systems are relatively inexpensive to operate, are easily accessible to local people, and may be socially and economically advantageous by permitting tenure forms not protected by the formal cadastral land information system (CLIS). As such, the customary parts of the CLIS may be quite resilient and the holders of customary titles may prefer that system to the formal, legal one ». Più di recente, conclusioni simili per l'esperienza di alcuni paesi africani sono proposte da D. A. ATWOOD, *Land Registration in Africa: the impact on agricultural production*, in *World Development*, 18, 1990, pp. 659-671; J. W. BRUCE-S. E. MIGOT-ADHOLLA (a cura di), *Searching for Land Tenure Security in Africa*, Kendal/Hunt Publishing, Dubuque, Iowa, 1994; J. P. PLATTEAU, *The Evolutionary Theory of Land Rights as Applied to Sub-Saharan Africa: a critical assessment*, in *Development and Change*, 27, 1996, pp. 29-86; D. W. BROMLEY, *Formalising Property Relations in the Developing World: The Wrong Prescription for the Wrong Malady*, in *Land Use Policy Volume*, 26, 1, 2009, pp. 20-27. Per un'analisi del rapporto tra diritto consuetudinario e l'introduzione moderna del modello di proprietà privata in America Latina cfr. A. ZOOMERS-G. VAN DER HAAR (a cura di), *Current Land Policy in Latin America. Regulating Land Tenure under Neo-Liberalism*, Royal Tropical Institute, Amsterdam, 2000. Vedi anche le riflessioni antropologiche sull'argomento del giurista É. LE ROY, *La terre de l'autre. Une anthropologie des régimes d'appropriation foncière*, Lgdj, Paris, 2012, p. 313 e ss.

si è basata sull'esistenza di un sistema di regole ben definite concretizzatesi in un registro fondiario tradizionale. Questi registri, come di recente rilevato, riflettono delle differenze ed esclusioni proprie delle dinamiche interne alla comunità. Tali « difetti », dal punto di vista dell'uguaglianza distributiva, sono bilanciati da altri valori riguardanti la giustizia e la responsabilità, propri delle regole interne comunitarie, e così sono accettati dai loro membri come parte delle regole del gioco del gruppo di appartenenza ⁽⁶²⁾. Tutto ciò testimonia la presenza di regole fondiarie legittimate dalla stessa comunità da cui deriva un vero e proprio « titolo » tradizionale sull'uso della terra ⁽⁶³⁾.

L'insieme di tali considerazioni dimostra come in contesti pluriculturali l'adozione di programmi di titolazione predeterminati sulla base di politiche etnocentriche non sembra essere sempre la soluzione più consona al miglioramento delle condizioni dei gruppi tradizionali, dal momento che i loro sistemi fondiari risulterebbero in molti casi più efficaci rispetto alla regola esterna imposta dal potere centrale ⁽⁶⁴⁾.

Non sono comunque da sottovalutare i diversi vantaggi di cui gode la teoria di De Soto. Una proprietà formalizzata perfeziona lo Stato di diritto, garantisce un maggior controllo del governo, consente l'integrazione istituzionale e accresce l'efficienza economica e le entrate fiscali, contribuendo all'equità nell'accesso alle terre. Questi vantaggi devono, però, essere contestualizzati, tenendo cioè conto di un insieme di fattori che consenta l'adozione di una politica statale più vicina alla realtà che regola. Si dovrà valutare, pertanto,

⁽⁶²⁾ Cfr. M. NUIJTEN-D. LORENZO, *Ruling by Record: The Meaning of Rights, Rules and Registration in an Andean Comunidad*, in *Development and Change*, 40, 1, 2009, pp. 101-102.

⁽⁶³⁾ E. ROSSER, *Anticipating de Soto: Allotment of Indian Reservations and the Dangers of Land Titling*, cit., p. 75.

⁽⁶⁴⁾ Questa peraltro è stata la politica recentemente adottata dalla Banca Mondiale. Secondo il *World Bank Policy Review Report on Land Policy* del 2003 i sistemi consuetudinari di possesso fondiario si sono sviluppati in diversi periodi in risposta alle specifiche condizioni di ogni località. In molti casi essi costituiscono una forma di amministrazione più flessibile e più adatta alle specifiche condizioni di quanto potrebbe riuscire un approccio centralizzato. Cfr. WORLD BANK, *Land Policies for Growth and Poverty Reduction*, Washington D.C., 2003, p. 53.

il tipo di popolazione (rurale, indigena, urbana), l'infrastruttura, i fattori culturali, la densità demografica, la presenza dello Stato, il livello di istruzione, e soprattutto la natura culturale delle regole che determinano la distribuzione delle terre all'interno di ogni società (65).

La formula neoliberale di De Soto ha avuto eco tra gli economisti agrari peruviani. La voce più nota a favore del cambiamento delle strutture agrarie secondo i suoi postulati è stata quella di Daniel Cotlear. Nel suo *Cambio institucional, derechos de propiedad y productividad en las comunidades campesinas* (1988), Cotlear stabilisce una correlazione tra l'intensificazione dell'agricoltura, l'innovazione istituzionale, il cambiamento tecnologico e la proprietà privata. La sua ipotesi parte da un'interessante ricostruzione storica delle regole fondiari andine. Secondo Cotlear il sistema fu originariamente comunitario; l'abbondanza di terre non creò il bisogno di diritti esclusivi sulle terre di coltivazione e di riposo collettivo (*aynuqas*), non essendoci incentivi per ottenere diritti sugli appezzamenti individuali. Ma quando, a ragione degli avvenimenti storici, la terra cominciò a scarseggiare, i diritti di proprietà tesero progressivamente a una maggiore privatizzazione: i *comuneros* si appropriarono ogni anno di una più grande estensione di terra per la coltivazione individuale, scatenando una disputa sugli appezzamenti che altre famiglie avevano coltivato nei cicli agrari precedenti. La pressione per avere le terre migliori comportò la riduzione dei periodi di riposo agricolo e la necessità di sviluppare diritti particolari sui lotti. Da allora in avanti si sarebbe verificata un'intensificazione della coltivazione, a causa della diminuzione parziale del periodo di riposo agricolo e dell'incremento della porzione di territorio un tempo non destinato alla coltivazione. All'aumento dei cicli di coltivazione corrispose, allo stesso tempo, un'estensione della durata dell'usufrutto familiare di ogni appezzamento, a scapito del tempo destinato al maggese collettivo. Esso, in definitiva, condusse

(65) Sull'argomento sono note le riflessioni di D. FITZPATRICK, 'Best Practice' Options for the Legal Recognition of Customary Tenure, in *Development and Change*, 36, 3, 2005, pp. 449-475. Cfr. inoltre D. W. BROMLEY, *Property Rights and Development*, in D. A. CLARK (a cura di), *The Elgar Companion to Development Studies*, Edward Elgar Pub., Cheltenham-Northampton, Ma., 2006, p. 483.

la comunità a una progressiva perdita di controllo della terra. Questo sviluppo nella modalità dell'utilizzo della terra spiega, per Cotlear, perché i contadini sono oggi sempre meno soggetti alle restrizioni imposte dalla comunità e più liberi di decidere cosa, quando e come coltivare, nonché di trasmettere i loro diritti ad altri tramite contratti di vendita, affitto, ecc. In questa lettura, il sistema di riposo agricolo regolato comunitariamente sarebbe quindi efficiente solo in quelle organizzazioni comunitarie in cui la terra è relativamente abbondante e la manodopera sostanzialmente scarsa (66).

L'evolversi dei fatti storici consente di affermare, secondo Cotlear, che solo un'agricoltura intensiva, derivata dal possesso individuale, determinerebbe un miglioramento qualitativo della terra: il processo di privatizzazione incoraggerebbe gli investimenti privati, mentre gli investimenti in nuove tecnologie intensificherebbero l'attività agricola rendendo più fertili e produttivi i suoli (67). La chiave per il cambiamento istituzionale dalla forma di proprietà comunitaria alla privatizzazione della terra coltivabile si troverebbe, quindi, nella pressione esercitata su di essa. L'incremento della coltivazione condurrebbe a una riduzione del tempo di riposo agricolo e, pertanto, del controllo comunitario. Così, l'adozione della politica di divisione delle terre costituirebbe un incentivo per l'introduzione della tecnologia moderna (cambiamento tecnologico), eviterebbe l'erosione dovuta al soprappascolo e stimolerebbe gli investimenti per migliorare la qualità dei suoli (68).

Come si evince, il contributo di Cotlear ripropone, in base a una ricostruzione storica semplicistica e funzionale, l'adozione del modello neoclassico della divisione dei suoli per favorire lo sviluppo dell'agricoltura nelle Ande. Resta comunque da dimostrare se essa sia di per sé la soluzione più efficiente, in confronto al sistema

(66) D. COTLEAR, *Cambio institucional, derechos de propiedad y productividad en las comunidades campesinas*, in *Revista Andina*, 6, 1, 1988, pp. 18-20; cfr. anche ID., *Desarrollo campesino en los Andes. Cambio tecnológico y transformación social en las comunidades de la sierra del Perú*, Iep, 1989, p. 31 e ss.

(67) D. COTLEAR, *Cambio Cambio institucional, derechos de propiedad y productividad en las comunidades campesinas*, cit., pp. 23, 26-27.

(68) *Ibid.*, p. 30 e ss.

tradizionale, quando la pressione sulla terra, dovuta ai fattori geoclimatici e demografici, diviene più forte. La risposta al dubbio così sollevato viene offerta dall'economista Bruno Kervyn ⁽⁶⁹⁾.

Dopo aver studiato quattordici comunità site nelle vicinanze di Cuzco verso la fine degli anni ottanta, Kervyn avanza argomenti a favore dell'efficienza delle regole fondiari tradizionali. Occorre, però, non dimenticare che solo qualche anno prima i diversi vantaggi ecologici del sistema di rotazione e riposo agricolo praticati nelle comunità andine erano stati osservati dagli antropologi Benjamin Orlove e Ricardo Godoy ⁽⁷⁰⁾. Kervyn svolse dunque il compito di offrire un'analisi esauriente e innovativa sui benefici del sistema agrario tradizionale.

Nella sua tesi, il nocciolo della questione non consiste nella convenzionale opposizione tra il modello individuale (privato) e quello collettivo (comunitario), ma nel fatto che all'interno della comunità è garantita uno spazio sufficiente alle autonome decisioni individuali e, allo stesso tempo, al controllo delle esternalità in grado di ridurre il fattore del rischio ⁽⁷¹⁾. Su tali basi, la comunità esisterebbe per rispondere a delle esigenze materiali, e non per ragioni meramente tradizionali, o culturali. Le istituzioni collettive rappresentano, perciò, delle risposte alla necessità di controllare i rischi associati alle esternalità negative derivanti dalle caratteristiche fisiche e dalla densità demografica presenti nelle Ande. Un attore razionale, egli spiega, sceglierà il sistema istituzionale che comporta un maggiore beneficio netto e parteciperà a un sistema collettivo soltanto se da esso subisce un danno minore rispetto al sistema privato alternativo ⁽⁷²⁾. Ed ecco quindi il problema: date le particolari condizioni fisiche dell'ambiente andino non si può analizzare l'intensità dell'agricoltura soltanto in funzione della densità demografica (come pretende Cotlear). È invece la diversità ecologica il fattore che

⁽⁶⁹⁾ B. KERVYN, *Mercado de tierras: argumentos para un debate*, in *Cuadernos de trabajo*, Sepia I, 1990, pp. 2-39.

⁽⁷⁰⁾ B. ORLOVE-R. GODOY, *Sectorial Following Systems in Central Andes*, in *Journal of Ethnobiology*, 6, 1, 1986, pp. 160-204.

⁽⁷¹⁾ B. KERVYN-CEDEP AYLLU, *Campesinos y acción colectiva: La organización del espacio en comunidades de la sierra sur del Perú*, in *Revista Andina*, 7, 1, 1989, p. 7.

⁽⁷²⁾ *Ibid.*, p. 15.

consente di introdurre variabili ambientali nella spiegazione delle regole fondiarie. In altre parole, la diversità degli ecosistemi compresi nel territorio della comunità spiega la presenza di differenti tipi di produzione e di accordi sull'uso della terra.

Basandosi sul contributo di Enrique Mayer, Kervyn sostiene che le comunità creino le già note « zone di produzione » cioè porzioni delimitate all'interno dello spazio della comunità caratterizzate dalla presenza di determinate risorse e di meccanismi comunitari che ne regolano l'uso ⁽⁷³⁾. In tutte le zone si applica il principio dell'agricoltura in campo aperto nei periodi di riposo agricolo. In questo modo, in un sistema di sfruttamento agricolo combinabile, eterogeneo e flessibile, alla comunità appartiene il compito fondamentale di controllare l'alternanza tra i periodi assegnati all'agricoltura e al pascolo. Per Kervyn le condizioni ambientali hanno spontaneamente portato, in molte zone, a un'agricoltura di campo aperto organizzata su base comunitaria: i fattori geo-climatici generano delle forti esternalità nella produzione, da cui deriva una naturale interdipendenza tra i produttori. Per questo motivo, il sistema tende all'istintiva creazione di istituzioni comunitarie volte a regolare e controllare le esternalità.

Per Kervyn la regola comunitaria è quindi essenziale al fine di sincronizzare le raccolte negli appezzamenti, nonché per costringere ogni membro a rispettare le modalità e i tempi agricoli, abbattendo così le esternalità negative ⁽⁷⁴⁾. Le regole comunitarie sono pertanto efficienti in quanto assicurano il maggiore benessere della collettività tramite l'adozione di tipologie di uso della terra che riflettono le particolarità geografiche e climatiche e l'esigenza di coordinare le attività agro-pastorali delle famiglie ⁽⁷⁵⁾.

L'importanza della tesi di Kervyn consiste nel sostenere che il compito conferito alla comunità non può essere sostituito da iniziative individuali o di mercato. La privatizzazione dell'agricoltura

⁽⁷³⁾ Nelle comunità studiate Kervyn individua la presenza di cinque zone in progressione altitudinale: zona chiusa, zona d'irrigazione o *maizales*, zona di terreno non irrigato o *trigales*, zona dei turni, zona non agricola. B. KERVYN-CEDEF AYLLU, *Campesinos y acción colectiva*, cit., pp. 19-20.

⁽⁷⁴⁾ *Ibid.*, p. 31.

⁽⁷⁵⁾ B. KERVYN, *Mercado de tierras: argumentos para un debate*, cit., p. 8.

andina, dunque, non sarebbe una scelta attuabile in termini di logica culturale ed efficienza economica, dal momento che in un regime di proprietà individuale i titolari non hanno interesse a considerare gli effetti negativi delle proprie decisioni sulla produzione degli altri titolari.

Sulla scia del lavoro di Kervyn, l'antropologo Jorge Gascón, nel suo lavoro sulle comunità presenti nell'isola Amantaní (versante peruviano del lago Titicaca), ribadisce la tesi secondo cui l'efficienza nell'utilizzo delle risorse non dipende dal sistema di proprietà (individuale o collettivo), ma da altre variabili legate alle caratteristiche delle risorse, alla partecipazione nel sistema di mercato, agli interessi specifici dei titolari, ecc. ⁽⁷⁶⁾. Per illustrare la propria teoria, Gascón offre un esempio di come lo sfruttamento di due risorse (il pascolo e la pesca), amministrate comunitariamente da una stessa popolazione e secondo le stesse regole, produca esiti diversi di fronte all'aumento demografico. Come egli sottolinea, il sistema di rotazione delle coltivazioni, seguito da un periodo di riposo (in cui la terra si apre al pascolo comune), ha garantito secolarmente che le comunità accedessero al pascolo a eguali condizioni e che tutte le terre fossero concimate dagli animali, impedendo così l'esaurimento dei pascoli. Ma l'aumento demografico, unito alla perdita di aspettative lavorative fuori dall'isola, ha determinato un'intensificazione della produzione. Il risultato è stato quindi il sovra-sfruttamento delle risorse (erosione) e un aumento della moria del bestiame. La causa principale è stata l'eccessivo numero di capi di bestiame per ogni famiglia. In tali condizioni, conclude l'autore, si assiste alla tragedia dei comuni di cui ha scritto Garret Hardin ⁽⁷⁷⁾. Riguardo alla pesca, invece, malgrado l'aumento demografico, si osserva un efficiente uso della risorsa. Per Gascón, la regolamentazione e la vigilanza sui

⁽⁷⁶⁾ J. GASCÓN, *La polémica sobre la tragedia de los comunes: un caso andino*, in *Debate Agrario*, 25, 1996, pp. 32-35.

⁽⁷⁷⁾ Come noto, la teoria di Hardin viene generalmente utilizzata per dimostrare la necessità della proprietà privata o di qualche forma di regolamentazione restrittiva sull'utilizzo di scarse risorse. In breve, la massimizzazione degli interessi individuali rispetto all'uso delle risorse comuni e la mancanza di un accordo istituzionale in ordine a tale utilizzo comporterebbe il collasso delle risorse. Cfr. G. HARDIN, *The Tragedy of the Commons*, in *Science*, 162, 1967, pp. 1234-1248; U. MATTEI, *La proprietà*, in *Trattato di diritto civile*, dir. da Rodolfo Sacco, Utet, Torino, 2001, p. 8.

luoghi comunitari di pesca, tra le varie comunità confinanti sul lago Titicaca, sebbene stabiliscano il modo in cui il prodotto è distribuito, difeso e utilizzato, non spiegano ancora il fenomeno della produzione efficiente. Essa, invece, risulta dalle varie condizioni che derivano dai caratteri propri dell'attività peschereccia, come l'onerosità, l'impegno e il rischio che essa comporta. Tali fattori ostacolano il libero accesso al lago da parte dei membri dell'isola, permettendone un uso « controllato » (78).

La tesi di Gascón aggiunge un altro fattore alla complessità del rapporto uomo-terra, finora non valutato: i limiti esistenti al libero accesso alle risorse per via della condizione dei luoghi. Spesso, infatti, le difficoltà climatiche della zona andina impediscono ai *comuneros* di accedere a un certo tipo di attività a causa del suo rischio, costo e onere. Tale considerazione spiegherebbe perché in questi ambienti non si verifichi l'esito predetto dalla teoria di Garret Hardin. Essa infatti presuppone un accesso ideale, equo e libero per tutti i membri della comunità a una risorsa limitata, senza previo accordo dei suoi membri circa la modalità dello sfruttamento. Pertanto, le soluzioni neoliberali hanno il torto di paventare il rischio di una tragedia che, nella realtà dei fatti, non si è mai consumata in modo generalizzato nella gestione delle risorse nelle società tradizionali andine.

Questo modello, che basa la propria razionalità sulle pratiche tradizionali di reciprocità e redistribuzione, si presenta come un'alternativa al paradigma dominante negli studi economici e apre lo scenario a una pluralità di schemi organizzativi in cui sono presi in considerazione i fattori culturali più che i valori razionali basati sui criteri essenzialmente quantitativi e materiali propri dell'*homo oeconomicus* dell'economia classica (79).

(78) J. GASCÓN, *La polémica sobre la tragedia de los comunes: un caso andino*, cit., pp. 28-29.

(79) Per questa e altre riflessioni sull'argomento vedi M. DISTASO-M. CIERVO, *Economia rurale come economia di reciprocità. Il caso degli ayllu delle Ande boliviane*, in *Rivista di Economia Agraria*, 61, 1, 2006, pp. 105-132.

SEZIONE II

I NUOVI RICONOSCIMENTI LEGISLATIVI: TRA NEOLIBERALISMO E MULTICULTURALISMO

1. *Il Perù: l'ascesa e la caduta della legislazione pro-comunitaria*

Alle soglie del nuovo secolo i risultati prodotti dagli studi dedicati alle comunità finalmente venivano accolti in modo più aperto e puntuale da parte del diritto ufficiale. Fu così che a partire dalla seconda metà degli anni ottanta, e sotto la nuova Costituzione del 1979⁽⁸⁰⁾, il numero di comunità legalmente riconosciute aumentò considerevolmente nelle Ande peruviane.

⁽⁸⁰⁾ La Costituzione del 1979 dedica alle « comunità di contadini » gli artt. 161, 163 e 192. Per quanto riguarda i principi enunciati nei testi del 1920 e del 1933, il nuovo testo conferma l'esistenza legale e la personalità giuridica delle comunità, eliminando il requisito, introdotto dall'art. 193 della Costituzione del 1933, dell'iscrizione in un registro speciale per il riconoscimento della personalità giuridica. L'art. 161 aggiunge un importante elemento anticipato dall'articolo 210 della Costituzione precedente: l'autonomia delle comunità nell'organizzazione, nella disciplina del lavoro comunitario e rispetto all'*uso della terra*, così come in materia economica e amministrativa nell'ambito di competenza stabilito dalla legislazione. L'ampliamento dell'autonomia delle comunità ha permesso un più ampio riconoscimento del loro diritto consuetudinario. L'art. 163 apporta un'altra novità, che mette però a rischio l'integrità del territorio comunitario. Nel suddetto articolo le terre di comunità furono dichiarate impignorabili e imprescrittibili, confermando la legislazione precedente; tuttavia, per quanto riguarda l'inalienabilità, salva l'espropriazione per necessità o utilità pubblica, fu aggiunta la regola che concede alla maggioranza dei 2/3 dei membri qualificati della comunità la facoltà di decidere l'alienazione delle terre. Ciò nonostante, come è stato sottolineato da noti studi, durante l'intero periodo in cui fu in vigore la Costituzione in esame (1979 - 1993) non si verificò un solo caso di vendita di terre comunitarie. Sul punto cfr. P. G. NÚÑEZ PALOMINO, *Derecho y comunidades campesinas en el Perú 1969-1988*, Centro de Estudios Regionales Andinos « Bartolomé de las Casas » — Centro de Educación Ocupacional « Jesús Obrero », Cuzco, 1996, p. 61; G. FIGALLO ADRIANZÉN, *Origen, exclusión y reafirmación de las comunidades campesinas del Perú*, Editorial San Marcos, Lima, 2007, p. 161; P. CASTILLO CASTAÑEDA, *Las comunidades campesinas en el siglo XX: balance*

L'effetto della politica di ristrutturazione democratica delle imprese associative di produzione (CAP, SAIS) ⁽⁸¹⁾ e soprattutto il contesto politico-giuridico favorevole alle organizzazioni tradizionali che caratterizzò il governo di Alan García Pérez (1985-1990), rappresentarono l'apice di un fenomeno politico-giuridico espresso nei nuovi testi legislativi, con cui lo Stato si impegnava a comprendere le particolarità culturali delle comunità ⁽⁸²⁾.

Nel 1984 era stato intanto promulgato il nuovo Codice civile. Come il suo predecessore del 1936, esso si occupava delle comunità in relazione alle persone. Per la prima volta fu introdotta la definizione di « comunità contadina », anche se priva di riferimenti ai diritti sulla terra ⁽⁸³⁾. L'omissione riguardante quest'ultimo aspetto si attenuava però con l'art. 136, il quale, oltre a dichiarare la protezione delle terre comunitarie (cioè l'inalienabilità, l'impignorabilità e l'imprescrittibilità), presupponeva la *proprietà* delle terre *possedute* dalle comunità iscritte ⁽⁸⁴⁾.

Durante questo periodo, è però nella nuova legislazione agraria che si ritrovano sviluppi significativi circa i diritti fondiari delle comunità.

Nell'aprile del 1987 venne promulgata la legge 24.656, *Ley Ge-*

jurídico, in AA.VV., *¿Qué sabemos de las comunidades campesinas?*, Allpa, Lima, 2007, pp. 68-69.

⁽⁸¹⁾ Il processo, avviato nel febbraio del 1986 tramite i decreti supremi 005-86-AG e 006-86-AG, aveva tra i suoi scopi quello di conferire titoli di proprietà alle imprese associative che non avevano terre. Diverse comunità e contadini senza terreni ne furono i principali beneficiari.

⁽⁸²⁾ Cfr. J. VALERO-C. LÓPEZ, *Uso y tenencia de la tierra en Puno: titulación y registro del propiedad rural*, in *Debate Agrario*, 27, 1998, pp. 27-28; 32-33. Sul consistente numero di comunità contadine riconosciute nel periodo 1984-1990 cfr. C. TRIVELLI, *Reconocimiento legal de las comunidades campesinas: una revisión estadística*, in *Debate Agrario*, 14, pp. 23-37.

⁽⁸³⁾ Art. 134: « Las comunidades campesinas y nativas son organizaciones tradicionales y estables de interés público, constituidas por personas naturales y cuyos fines se orientan al mejor aprovechamiento de su patrimonio, para beneficio general y equitativo de los comuneros, promoviendo su desarrollo integral ».

⁽⁸⁴⁾ Art. 136: « Las tierras de las comunidades son inalienables, imprescriptibles e inembargables, salvo las excepciones establecidas por la Constitución Política del Perú. Se presume que son propiedad comunal las tierras poseídas de acuerdo al reconocimiento e inscripción de la comunidad ».

neral de Comunidades Campesinas, con lo scopo di stabilire i diritti e gli obblighi dei *comuneros*, l'organizzazione interna delle comunità, il loro territorio e patrimonio e le loro attività imprenditoriali. Il suo regolamento, contenuto nel *decreto supremo* 008-91-TR del 15 febbraio 1991, si occupò dettagliatamente dei requisiti per ottenere la personalità giuridica. Esso stabilì che l'iscrizione nel *Libro de Comunidades Campesinas y Nativas del Registro de Personas Jurídicas* comportava il tacito riconoscimento legale della comunità ⁽⁸⁵⁾.

La legge 24.656 lasciò in vigore quanto stabilito dal decreto di riforma agraria n. 17.716, con l'eccezione di ciò che era incompatibile con il suo testo. Nel contesto di tale normativa, si trovano alcune importanti dichiarazioni a favore delle comunità. Innanzitutto, sulla base della necessità nazionale, dell'interesse sociale e culturale e dello sviluppo integrale delle comunità contadine, lo Stato peruviano assume il ruolo di garante dell'*integrità* del diritto di proprietà del *territorio* delle comunità (art. 1, lettera a), impegnandosi al rispetto e alla protezione degli usi e tradizioni delle stesse (art. 1, lettera b). La nuova definizione di comunità contadina rappresenta un evidente progresso se confrontata con le definizioni offerte dallo *Estatuto de Comunidades Campesinas* del 1970 e dal Codice civile del 1984. Il testo precisa che le comunità sono « organizzazioni di interesse pubblico, con esistenza legale e personalità giuridica, composte da famiglie che abitano e controllano determinati territori, legate da vincoli ancestrali, sociali, economici e culturali, che si esprimono nella proprietà collettiva della terra, nel lavoro comunitario, nel mutuo aiuto, nel governo democratico e nello sviluppo delle attività multi-settoriali [...] » ⁽⁸⁶⁾. Emergono, dunque, tre nuovi elementi

⁽⁸⁵⁾ Il testo completo delle leggi relative alle comunità, a partire dal 1987, può essere consultato nella pagina web del Gruppo Allpa: <http://www.allpa.org.pe/content/legislaci%C3%B3n-indice-normativo> (consultato il 29/10/11). Occorre aggiungere che il *Decreto Supremo* 008-91-TR eliminò l'obbligo di presentare titoli di proprietà delle terre, essendo sufficiente il solo possesso. Aggiunse però un nuovo requisito formale: copie dell'accordo — legalizzate davanti al notaio o al giudice di pace — in cui si decide l'iscrizione come comunità contadina, l'approvazione dello statuto della comunità e la direttiva comunitaria.

⁽⁸⁶⁾ Art. 2: « Las Comunidades Campesinas son organizaciones de interés público, con existencia legal y personería jurídica, integrados por familias que habitan y controlan determinados territorios, ligadas por vínculos ancestrales, sociales, económicos y cultu-

che dimostrano una conoscenza più scientifica delle regole fondiari tradizionali. In primo luogo, si considera di *interesse pubblico* l'esistenza stessa delle comunità; si sottolinea inoltre la nozione del *controllo del territorio* da parte delle famiglie che la compongono; e si afferma, infine, che i vincoli *ancestrali* dei suoi membri si manifestano nella proprietà *comunitaria* della terra.

Altri passaggi della legge 24.656 confermano il coinvolgimento statale nella protezione delle comunità, nonché una migliore comprensione delle sue dinamiche interne. Il titolo IV si occupa del territorio comunitario, consacrando lo stesso trinomio protettivo delle terre comunitarie: impignorabilità, imprescindibilità e inalienabilità — tranne i casi di espropriazione e l'accordo dei 2/3 dei membri riuniti nell'assemblea, previsti dall'art. 163 della Costituzione del 1979. Per quanto concerne il regime di possesso e uso della terra, alla comunità spettano ampie facoltà. L'art. 11 stabilisce infatti che ad essa compete la decisione sul regime di uso delle sue terre tra le modalità comunitaria, collettiva o mista. A tale scopo ogni comunità doveva predisporre un catasto da cui risultasse l'uso delle terre, in modo da registrare gli appezzamenti familiari e i loro usuari. Questi terreni, in base all'art. 13, dovevano essere lavorati direttamente dai *comuneros* nelle estensioni fissate dall'autorità comunitaria. Lo stesso art. 13 regolamentava, infine, il pascolo collettivo. La norma conferiva all'assemblea generale la facoltà di determinare la quantità massima di bestiame che ciascun *comunero* poteva far pascolare. Queste e altre tematiche, come l'estinzione del possesso familiare e il recupero delle terre non sfruttate direttamente dai *comuneros*, riflettono l'attenzione del diritto statale nell'abbracciare la complessità propria del sistema fondiario tradizionale.

Occorre menzionare qui anche la legge n. 24.657 su *Deslinde y Titulación del Territorio de las Comunidades Campesinas*, risalente all'aprile del 1987. La normativa chiarisce cosa comprende il territorio della comunità, al fine di stabilire la base per un riassetto del possesso delle terre e agevolare la richiesta di titolazione delle stesse. L'art. 2 della legge, rendendo palese l'accumulazione di norme e si-

rales, expresados en la propiedad comunal de la tierra, el trabajo comunal, la ayuda mutua, el gobierno democrático y el desarrollo de actividades multisectoriales, cuyos fines se orientan a la realización plena de sus miembros y del país ».

tuazioni di fatto, recita che tale territorio è composto dalle terre originarie della comunità, le terre acquisite in conformità al diritto agrario, le aggiudicazioni realizzate nel quadro della riforma agraria e le terre in suo possesso, incluse quelle incolte.

Verso la fine degli anni ottanta la legislazione pro-comunitaria aveva ormai raggiunto il suo apice ⁽⁸⁷⁾. Ma l'intesa tra il governo e le comunità sarebbe stata di breve durata, a causa del cambiamento delle politiche pubbliche che si sarebbero verificati nel decennio successivo.

Il governo di Luis Alberto Fujimori (1990-2000), con il supporto della Banca Mondiale e del Fondo Monetario Internazionale, che facilitarono il risanamento del debito estero peruviano, abbracciò, come accadde in altre esperienze latinoamericane, il modello neoliberale di crescita. L'effetto immediato della nuova politica pubblica fu la liberalizzazione del mercato delle terre, incluse quelle comunitarie, che persero definitivamente il loro carattere di inalienabilità, risalente al testo costituzionale del 1933 ⁽⁸⁸⁾.

Nello specifico, il processo di liberalizzazione fondiaria fu avviato tramite il decreto legge n. 653 *Ley de Promoción de las Inversiones en el Sector Agrario* del 1 agosto 1991. La normativa, definita «la riforma della riforma», derogò la *Ley de Reforma Agraria* (D.L. 17.716) e dichiarò che la proprietà agraria, di qualsiasi origine, poteva essere *liberamente trasferita a terzi*. Occorre notare come il D.L. 653 violava non solo il mandato costituzionale relativo alla protezione delle terre comunitarie, ma anche la *Ley General de Comunidades Campesinas* che aveva esplicitamente garantito l'integrità di tutte le terre comunitarie, incluse quelle incolte. In breve, il D.L. 653 mise fine al processo di riforma agraria iniziato negli anni

⁽⁸⁷⁾ Ciò nonostante, come suggerisce Laureano Del Castillo, l'impatto della legislazione agraria del 1987 fu nella pratica molto limitato: delle 4.976 comunità legalmente riconosciute nel marzo del 1992, 3.672 erano già state riconosciute nel gennaio 1987. Secondo i dati offerta elaborati da Carolina Trivelli il maggior numero di comunità legalmente riconosciute risale al 1986. Cfr. L. DEL CASTILLO, *¿Tienen futuro las comunidades indígenas?*, in *Debate Agrario*, 14, 1992, p. 43; C. TRIVELLI, *Reconocimiento legal de las comunidades campesinas: una revisión estadística*, cit., p. 29.

⁽⁸⁸⁾ J. CRABTREE, *The Impact of Neo-liberal Economics on Peruvian Peasant Agriculture in the 1990s*, in T. BRASS (a cura di), *Latin American Peasants*, Frank Cass, London-Portland, Or., 2003, p. 139.

sessanta, dando origine a una nuova legislazione caratterizzata dalla deregolamentazione delle attività agricole ⁽⁸⁹⁾.

Il D.L. 653 fu seguito dal decreto legge n. 667, *Ley del Registro de Predios Rurales*, del 13 settembre 1991. La nuova norma creò il *Registro de Predios Rurales* il quale, anche se non fu applicato alle terre di comunità, che continuarono a essere rette dalla *Ley de Deslinde y Titulación*, stabilì un regime semplice per l'iscrizione dei fondi rurali applicabile, di fatto, a parte delle valli del dipartimento di Lima ⁽⁹⁰⁾. Inoltre, nel 1992 fu avviato il *Proyecto Especial de Titulación de Tierras y Catastro Rural* (PETT) con il principale scopo di formalizzare il possesso dei fondi rustici resi disponibili dalla divisione delle imprese associative create dalla Riforma Agraria del 1969 ⁽⁹¹⁾. Il PETT offriva sicurezza giuridica ai possessori delle aree rurali tramite l'erogazione di titoli di proprietà (individuali o collettivi) e stabilendo delle condizioni di base per lo sviluppo del mercato fondiario. Secondo il rapporto del progetto della Banca Interamericana di Sviluppo, uno degli scopi generali del PETT era quello di appoggiare « lo stabilimento di un mercato rurale delle terre in Perù che operasse in modo aperto, flessibile e trasparente tramite una decisa regolarizzazione del possesso di tutte le proprietà create con la riforma agraria » ⁽⁹²⁾. L'incentivo per registrare la proprietà della terra fu alimentato, nel 1992, dalla chiusura del *Banco Agrario* — principale fonte di credito agevolato per i piccoli agricoltori — consentendo l'accesso al credito solo a chi aveva titolo formale sulle terre ⁽⁹³⁾.

Il PETT ebbe un certo impatto sulla titolazione del territorio an-

⁽⁸⁹⁾ CEPES, *Legislación agraria: una década de cambios*, in *La Revista Agraria*, 10, 1999, p. 8.

⁽⁹⁰⁾ Cfr. in proposito L. DEL CASTILLO, *Propiedad rural, titulación de tierras y propiedad comunal*, cit.

⁽⁹¹⁾ Il *Reglamento de Organización y Funciones del PETT*, DS 057-92-AG (derogato nel 2000 da un nuovo regolamento, il DS 064-2000-AG) dichiarava nell'art. 3 che il progetto abbracciava le attività riguardanti il perfezionamento dei titoli di proprietà dei fondi rustici compresi nel processo di riforma agraria, per consentirne l'iscrizione nel registro.

⁽⁹²⁾ R. PLANT-S. HVALKOF, *Titulación de tierras y pueblos indígenas*, Banco Interamericano de Desarrollo, Washington, D.C., 2002, p. 63; AA. VV., *Titulación de tierras en el Perú: ¿se está cumpliendo la promesa?*, in *Debate Agrario*, 32, 2001, p. 55.

⁽⁹³⁾ *Ibid.*, p. 56. F. EGUREN-I. CANCINO, *Agricultura y sociedad rural en el Perú*, in *Debate Agrario*, 29-30, 1999, p. 11; J. CRABTREE, *The Impact of Neo-liberal Economics on Peruvian Peasant Agriculture in the 1990s*, cit., p. 141.

dino, sia per quanto riguarda la titolazione individuale che rispetto a quella collettiva. Ma più che all'iniziativa spontanea delle comunità, ciò fu dovuto all'azione statale ⁽⁹⁴⁾. Il governo di Fujimori si servì, infatti, dell'aiuto internazionale per legalizzare i titoli delle comunità prima di procedere alla seconda fase della titolazione agraria, consistente nella divisione delle terre collettive. Questa scelta, sottolinea Mayer, si deve al fatto che in Perù, all'epoca, vigeva un'economia politicizzata: Fujimori cercava il voto di tutti i *comuneros* promettendo loro un titolo legale a vantaggio della comunità. Si ritenne tuttavia che emettere un titolo per ogni *comunero* era troppo costoso e rischiava, inoltre, di scatenare liti tra i membri delle comunità ⁽⁹⁵⁾.

Il processo di liberalizzazione delle terre comunitarie fu, infine, consacrato dall'art. 89 della Costituzione del 1993. Il nuovo testo, pur riconoscendo il carattere multi-culturale dello Stato e il pluralismo giuridico, rappresentava un eclatante ritorno al passato rispetto alla legislazione pro-comunitaria. Le comunità contadine erano riconosciute, era dichiarata la loro autonomia nell'uso e disposizione delle terre, ma si taceva sull'inalienabilità e l'impignorabilità delle loro terre, limitando così la garanzia dell'imprescrittibilità dei loro diritti. Si ritornava, quindi, allo stesso precario stato di protezione offerto dal testo costituzionale del 1920 ⁽⁹⁶⁾.

⁽⁹⁴⁾ F. EGUREN-L. DEL CASTILLO-Z. BURNEO, *Los derechos de propiedad sobre la tierra en las comunidades campesinas*, in *Economía y Sociedad*, 71, 2009, p. 36; J. VALERO-C. LÓPEZ, *Uso y tenencia de la tierra en Puno: titulación y registro del propiedad rural*, cit., pp. 38-39. Per un'analisi degli effetti e dei primi problemi derivanti dalla messa in atto del programma di titolazione del PETT, tra le comunità contadine, sono didattiche le riflessioni di L. DEL CASTILLO, *Propiedad rural, titulación de tierras y propiedad comunal*, p. 72 e ss. Per gli effetti economici del PETT in tematiche di investimento e accesso al credito si rimanda allo studio di R. FORT, *The Homogenization Effect of Land Titling on Investment Incentives: Evidence from Peru*, in *HJAS*, 55, 4, 2008, pp. 325-340; R. PLANT-S. HVALKOF, *Titulación de tierras y pueblos indígenas*, cit., p. 63 e ss.

⁽⁹⁵⁾ E. MAYER, *Casa, charca y dinero. Economías domésticas y ecología en los Andes*, cit., p. 351.

⁽⁹⁶⁾ Art. 89: « Las Comunidades Campesinas y las Nativas tienen existencia legal y son personas jurídicas. Son autónomas en su organización, en el trabajo comunal y en el uso y la libredisposición de sus tierras, así como en lo económico y administrativo, dentro del marco que la ley establece. La propiedad de sus tierras es imprescriptible, salvo en el caso de abandono previsto en el artículo anterior. El Estado respeta la identidad cultural de las Comunidades Campesinas y Nativas ».

La maggioranza che approvò l'art. 89 sosteneva di voler promuovere la « modernizzazione dell'ambiente agricolo ». E ancora una volta, le forze politiche fautrici del nuovo testo si appellarono ai principi individualisti sostenuti dai liberali dell'Ottocento:

« Oggi, noi stiamo modernizzando questo articolo e dicendo alle comunità che possono disporre delle loro terre e dare titoli ai loro *comuneros* affinché essi possano recarsi alle istituzioni di credito e ottenere il denaro sufficiente per sviluppare l'agricoltura [...] » (97).

La norma deve, tuttavia, essere inquadrata all'interno di una nozione liberale ancora più ampia rispetto alle esperienze passate, dal momento che la Costituzione, eliminando ogni riferimento a limiti sociali o legislativi nell'esercizio del diritto di proprietà, rinforza la nozione assolutista dell'istituto (98).

I principi neoliberali sanciti dal D.L. 653 e dal testo costituzionale del 1993, sarebbero stati sviluppati dalla legge n. 26.505, del luglio 1995, nota come *Ley de Tierras* (99). Essa stabilisce i principi generali necessari per promuovere l'investimento privato nello sviluppo delle attività economiche nelle terre delle comunità. La normativa prescrive nell'art. 2 che « il regime giuridico delle terre agricole sia retto dal Codice civile e dalla presente legge ». Le comunità sono così costrette ad adeguare i loro statuti alle disposizioni della nuova legge per ottenere delle garanzie economiche e l'aiuto statale. Si annulla, in altre parole, il riconoscimento del

(97) È l'opinione di León Trelles della coalizione di destra « *Cambio 90-Nueva Mayoría* ». Discussione sull'art. 89, seduta del 20 luglio 1993, cit. in P. CASTAÑEDA, *Las comunidades campesinas en el siglo XX: balance jurídico*, cit., p. 72. Occorre però non dimenticare che l'articolo 2 n. 19 della Costituzione riconosce a ogni cittadino il diritto alla sua identità etnica e culturale. Lo Stato, aggiunge la norma, riconosce e protegge la pluralità etnica e culturale della Nazione. La disposizione da conto di una dichiarazione adottata in seguito all'approvazione — del 26 novembre 1993 — della Convenzione sulle Popolazioni Indigene e Tribali in Stati Indipendenti dell'Organizzazione Internazionale del Lavoro (OIL) del 1989.

(98) Così, L. DEL CASTILLO, *La ley de tierras y los límites al derecho de propiedad*, in *Debate Agrario*, 23, 1995, pp. 16-17 [13-35].

(99) *Ley de la inversión privada en el desarrollo de las actividades económicas en las tierras del territorio nacional y de las comunidades campesinas y nativas*. Ne è complemento il decreto supremo n. 011-97-AG del giugno 1997.

pluralismo giuridico gradualmente instaurato dalla legislazione agraria del Novecento ⁽¹⁰⁰⁾. In questo modo, le diverse disposizioni dell'odierna *Ley de Tierras* imprimono un marcato carattere commerciale alle attività agricole e agevolano, tramite la messa in atto dell'art. 163 della Costituzione del 1993, la liberalizzazione definitiva delle terre di comunità ⁽¹⁰¹⁾.

⁽¹⁰⁰⁾ Inoltre, poiché il Codice civile non stabilisce limiti di estensione della proprietà rurale, è da notarsi che sia il latifondo, sia il minifondo sono implicitamente autorizzati. Cfr. L. DEL CASTILLO, *La ley de tierras y los límites al derecho de propiedad*, cit., p. 25.

⁽¹⁰¹⁾ L'art. 8 dispone che le comunità sono libere di adottare l'organizzazione *imprenditoriale* prescelta dall'Assemblea, mentre l'art. 11 dichiara che per alienare, gravare, affittare o compiere qualsiasi atto sulle terre comunitarie della sierra occorre il voto favorevole di almeno 2/3 di tutti i membri della comunità. Sulla portata della *Ley de Tierras* cfr. C. MONGE, *La comunidad: tierra, institucionalidad e identidad en el Perú actual*, in C. I. DEGREGORI (a cura di), *Comunidades: tierra instituciones, identidad*, Diakonia-Cepes-Arariwa, Lima, 1998, pp. 81-115. Grazie al sostegno istituzionale della Banca Interamericana di Sviluppo queste soluzioni legislative sono accompagnate da un massiccio piano di risanamento e di titolazione della proprietà agraria avviato nel marzo 1996, mediante il decreto legge 803 — *Ley de Promoción al Acceso de la Propiedad formal* — e, più di recente, tramite la legge 28.298 del luglio 2004, che incoraggia la formazione « di imprese private capitalizzate », composte da terre comunali. Il D.L. 803 creò la COFOPRI (*Organismo de Formalización de la Propiedad Informal*), che avrebbe assorbito e assunto, dal 2007, il PETT e i suoi compiti. Cfr. inoltre la legge n. 27.046, *Ley Complementaria de Promoción del Acceso a la Propiedad Formal, que modifica y complementa algunos artículos del Decreto Legislativo N° 803*, 5 gennaio 1999; il decreto supremo n. 009-99-MTC, *Aprueban el Texto Único Ordenado de la Ley de Promoción de Acceso a la Propiedad Formal*, 11 aprile 1999. Per un riepilogo della normativa moderna riguardante le comunità indigene peruviane si rimanda a CEPES, *Legislación de comunidades agrarias y nativas*, in *Informativo Legal Agrario*, 21, 2005, p. 20 e ss. Nel 2008, sulla spinta di varie polemiche il secondo governo di Alan García (2006-2011) ha tentato di liberalizzare in modo più aperto il mercato delle terre di comunità. In forza delle competenze delegate dal Congresso per l'attuazione del Trattato di Libero Commercio con gli Stati Uniti, l'Esecutivo, tramite il decreto 1.105 del maggio 2008, autorizzò le comunità a disporre delle loro terre con il voto favorevole del 50% dei membri « assistenti » all'assemblea comunitaria. La finalità della norma era quella di « promuovere e facilitare l'investimento privato sulle terre di comunità ». La normativa, oltre a violare in modo palese diversi articoli della Costituzione del 1993, che obbligavano lo Stato a rispettare l'autonomia, l'identità e la proprietà delle comunità indigene, si poneva in contrasto con la Convenzione OIL 169 che richiedeva di consultare i popoli indigeni per tutte le misure che li riguardavano. Il decreto fu abrogato dall'Esecutivo qualche mese dopo la sua promulgazione, dopo un'intensa opposizione pubblica — che coin-

Di fronte alle più recenti politiche pubbliche ci si può domandare quale sia la realtà attuale delle comunità indigene peruviane. Certamente, la visione romantica della comunità, come uno spazio ridotto in cui si conservano intatti i valori della solidarietà e le forme di democrazia tradizionali, attraverso un sistema di lavoro e di uso comunitario della terra, è messa in discussione da tempo ⁽¹⁰²⁾. Come accaduto in Perù, i paesi latinoamericani che hanno fatto proprio il modello neoliberale, oltre a fermare il processo di espropriazione delle terre, ispirato da fini di giustizia sociale, hanno intrapreso « contro-riforme », ammettendo la divisione delle terre delle comunità indigene ⁽¹⁰³⁾. Tuttavia, le comunità peruviane hanno accolto i diversi programmi statali di sviluppo agrario in modo diverso, poiché ispirati a interessi in parte diversi. Così, ad esempio, le comunità del dipartimento di Puno sono oggi classificabili in tre categorie in base alla risposta alle alternative legislative offerte dallo Stato ⁽¹⁰⁴⁾. È interessante notare che, malgrado l'imposizione di oscillanti politiche fondiarie statali, le comunità sono riuscite a sopravvivere « reinventandosi », e hanno adottato, in non pochi casi, piani di titolazione individuale ⁽¹⁰⁵⁾. La divisione delle terre non ha

volse diverse associazioni agrarie e comunitarie nonché i partiti politici — espressa sul piano del diritto con la proposizione di una questione di costituzionalità. Per dettagli cfr. *La inconstitucionalidad del Decreto Legislativo 1015 y su modificatoria*, in *Palestra del Tribunal Constitucional, Revista de Legislación y Jurisprudencia*, 7, 2008, p. 133 e ss.

⁽¹⁰²⁾ Cfr. L. DEL CASTILLO, « *Tienen futuro las comunidades indígenas?* », cit., p. 46; M. I. REMY, *Arguedas y López Albuja. Rasgos de un nuevo perfil de la sociedad peruana*, in *Debate Agrario*, 13, 1992, pp. 121-137.

⁽¹⁰³⁾ C. D. DEERE-M. LEÓN, *Empowering Women. Land Property Rights in Latin America*, Univ. of Pittsburgh Press, Pittsburgh, Pa., 2001, p. 181.

⁽¹⁰⁴⁾ J. VALERO-C. LÓPEZ, *Uso y tenencia de la tierra en Puno: titulación y registro del propiedad rural*, cit., pp. 33-34, distingue tra « Comunità originarie », in cui la comunità è l'unica proprietaria delle terre e i membri meri utenti delle stesse; « comunità lottizzate », dove non esiste terra comunitaria e i terreni sono di proprietà privata dei membri della comunità riconosciuta e iscritta come tale; e « comunità mista », quelle comunità cioè che possiedono sia un terreno comunitario (di solito nelle aree di pascolo) sia una proprietà privata (nelle aree in cui si insedia la famiglia).

⁽¹⁰⁵⁾ L'adozione delle diverse politiche statali è palese nell'esperienza della comunità di Usibamba, stanziata tra i 3.600 e i 4.000 metri di altitudine nel distretto di San José de Quero, dipartimento di Junín. Riconosciuta legalmente come comunità nel 1939, nel 1958 l'assemblea generale decide di ristrutturarne la terra e di ridistribuirli in piccoli lotti tra i *comuneros*. Con l'aiuto dello Stato, 803 ettari furono ridistribuiti e consegnati

così comportato la scomparsa delle organizzazioni tradizionali ma, piuttosto, una sorta di uniformazione legale interna, essenziale per lo stesso consolidamento della comunità ⁽¹⁰⁶⁾. La spiegazione a tale fenomeno va ricercata, oltre che nella forte coesione comunitaria, nell'autonomia lasciata alle comunità, le quali, come noto, hanno aderito o meno ai diversi strumenti legislativi promossi dallo Stato durante il ventesimo secolo ⁽¹⁰⁷⁾.

2. *La Bolivia, verso il riconoscimento integrale: progetti, movimenti e Stato pluri-nazionale.*

Come sottolineato, la riforma agraria intrapresa in Bolivia nel 1953 non ebbe tra i suoi obiettivi il riconoscimento del possesso fondiario delle comunità. Come afferma l'economista Miguel Urioste, « verso la metà degli anni sessanta la riforma agraria era stata abban-

a 305 *comuneros*. Qualche anno dopo, in seguito all'attuazione della riforma agraria di Velasco Alvarado, Usibamba divenne uno dei 16 membri della SAIS Tupac Amaru. La terra, per la seconda volta, e con un diretto intervento statale, fu ridistribuita in modo ugualitario. Per dettagli cfr. M. NUIJTEN-D. LORENZO, *Peasant Community and Territorial Strategies in the Andean Highlands of Peru*, in F. VON BENDA-BECKMANN-K. VON BENDA-BECKMANN-A. GRIFFITHS (a cura di), *Spatializing Law: An Anthropological Geography of Law in Society*, Ashgate, Farnham-Burlington, 2009, pp. 31-55.

⁽¹⁰⁶⁾ È il caso, reso noto dall'antropologo Jaime Urrutia, della comunità di Cumbico nella sierra nord peruviana, il cui titolo legale risale al 1817 e che, nonostante fosse stata scissa nel 1880 in 55 appezzamenti individuali (ognuno dei quali avente terre nei tre livelli ecologici della comunità che si estendono tra i 1.750 e i 3.400 m., cioè nelle terre alte, basse e di villaggio) ha mantenuto la sua coesione di fronte agli attacchi dei latifondisti confinanti e ha finalmente ottenuto, nel 1962, un riconoscimento legale. Cfr. J. URRUTIA, *La comunidad campesina reinventada: el ejemplo de Cumbico, Cajamarca*, in *Debate Agrario*, 32, 2001, pp. 1-12.

⁽¹⁰⁷⁾ La cifra totale delle comunità riconosciute secondo il PETT nel 2002 era di 5.818. Il numero non differisce molto dalle 5.680 del *Censo Nacional Agrícola* del 1994. Per uno sguardo illustrativo delle tendenze regionali di riconoscimento delle comunità si rimanda a M. CASTILLO FERNÁNDEZ, *Comunidades campesinas del Perú: más cantidad menos comunidad y más diversidad en el último medio siglo*, in AA.VV., *Comunidades campesinas en el siglo XXI. Situación actual y cambios normativos*, Gruppo Allpa - Comunidades y Desarrollo, Lima, 2004, pp. 15-63. Per il periodo 1926-1991 cfr. C. TRIVELLI, *Reconocimiento legal de las comunidades campesinas: una revisión estadística*, in *Debate Agrario*, 14, 1992, pp. 23-37.

donata e nessuno sa quando finì »⁽¹⁰⁸⁾. Poche furono infatti, durante gli anni successivi, le proposte mirate a un ripensamento della riforma nei confronti delle comunità delle valli e dell'altopiano. In tale contesto, il giurista Arturo Urquidi ebbe il merito di suggerire per primo la formazione di una commissione speciale di esperti per lo « studio sociologico delle comunità » con lo scopo di « orientare scientificamente le misure più adatte a esse »⁽¹⁰⁹⁾. La sua proposta ebbe risposta statale tramite i decreti supremi n. 6.818 del 3 luglio 1964 e n. 7.031 del 3 luglio 1965 che ordinarono la costituzione di una commissione per l'ideazione di una legge speciale per le comunità indigene. La commissione fu alla fine ridotta alla sola persona di Urquidi che, nel 1970, presentò il progetto intitolato *Ley de Comunidades Indígenas* nel suo volume *Las comunidades indígenas en Bolivia*⁽¹¹⁰⁾. Conviene qui richiamare la proposta di Urquidi poiché, sebbene rifiutata, si basa sul moderno principio dell'autodeterminazione delle comunità, in forza del quale è loro concessa totale libertà, decisione sul loro destino e sull'organizzazione fondiaria interna⁽¹¹¹⁾.

Il progetto di Urquidi fu il primo di una serie discussi tra gli anni ottanta e novanta. Nel 1984, a seguito del primo Convegno Nazionale di Riforma Agraria tenutosi a La Paz, la *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CSUTBC)⁽¹¹²⁾ presentò la bozza della *Ley Agraria Fundamental* (LAF). Il documento, curato dal giurista Isaac Sandoval Rodríguez, dalla storica Silvia Rivera Cusicanqui e dall'antropologo Xavier Albó, rappresentò il primo tentativo, dopo la riforma agraria del 1953, destinato a

⁽¹⁰⁸⁾ M. URIOSTE, *Bolivia: la reforma agraria abandonada. Los valles y el altiplano*, in *Debate Agrario*, 37, 2004, p. 161.

⁽¹⁰⁹⁾ A. URQUIDI, *El feudalismo en América y la reforma agraria boliviana* [1966], Librería Editorial Juventud, La Paz, 2ª ed., 1990, p. 236.

⁽¹¹⁰⁾ Cfr. A. URQUIDI, *Las comunidades indígenas en Bolivia*, Los Amigos del Libro, La Paz, 1970; ID., *Temas de reforma agraria*, Librería Editorial Juventud, La Paz, 1985.

⁽¹¹¹⁾ Cfr. *Anteproyecto de Ley General de Comunidades Indígenas*, in A. URQUIDI, *Temas de reforma agraria*, cit., p. 80. Il progetto di legge fu presentato nella seduta del Congresso del 7 febbraio 1984 dal senatore Aberlardo Villalpando, ma con la svolta verso le politiche neoliberali, promosse dal quarto governo di Víctor Paz Estenssoro (1985-1989), esso non diventò mai legge.

⁽¹¹²⁾ Nel 1979, dopo la rottura del patto con il governo militare, la *Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos* (CNTCB) divenne la CSUTCB, sotto la guida del dirigente Jenaro Flores Santos.

trasformare radicalmente la struttura agraria del paese. La nuova proposta, decisa a rafforzare l'identità indigena su tutti i fronti, ridefiniva il ruolo del movimento contadino che rivendicava il diritto alla terra e il proprio apporto alla costruzione dello Stato plurinazionale. Si inserivano, di fatto, degli elementi fondamentali per ricostituire la nozione di territorialità dei popoli indigeni e per riconoscere la loro autonomia politica e amministrativa su questioni locali. La LAF ebbe un marcato orientamento « andino-comunitario » e cercò, pertanto, di dare maggior forza alla partecipazione indigeno-contadina nell'autogoverno locale ⁽¹¹³⁾. Anche se non fu mai analizzata nel Congresso — pur essendo riproposta in ben cinque occasioni — la LAF costituisce il punto di riferimento doveroso per i successivi progetti agrari e riforme costituzionali ⁽¹¹⁴⁾. Tra i primi spicca, infatti, il *Proyecto de Ley de Comunidades Campesinas e Indígenas*, presentato al Congresso nel settembre del 1990 dal noto economista agrario, e allora deputato per il partito *Movimiento Bolivia Libre*, Miguel Urioste. Il progetto raccoglieva degli elementi contenuti nella LAF, nella bozza della *Ley de Pueblos Indígena* della *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia* (CIDOB) del 1990 e, in modo particolare, i suggerimenti tratti dai diversi convegni organizzati dalla CSUTBC. Oltre ai particolari relativi alla legalizzazione delle comunità, la proposta di Urioste riprendeva l'argomento del riconoscimento delle loro autorità interne e del diritto alla territorialità come unità politica e amministrativa autonoma. Si trattava, in altre parole, di consolidare il diritto alla terra secondo le norme stabilite dalle comunità indigene nell'ambito di una giurisdizione territoriale autonoma, governata dalle autorità tradizionali. La proposta sarebbe stata infine respinta dalla *Comisión de Constitución* della Camera dei Deputati in quanto giudicata « lesiva della Costituzione » ⁽¹¹⁵⁾.

⁽¹¹³⁾ M. URIOSTE, *Bolivia: la reforma agraria abandonada. Los valles y el altiplano*, cit., p. 163.

⁽¹¹⁴⁾ Per approfondimenti sul testo della bozza e sui diversi commenti intorno a essa cfr. il volume speciale collettivo della *Revista Artículo Primero*, supplemento n. 12, agosto 2003, disponibile sul sito: http://www.cejis.org/archivo/pub/revsepcart/separata_12.pdf (consultato il 04/06/2011).

⁽¹¹⁵⁾ Cfr. M. URIOSTE, *Prólogo a dos manos*, in M. URIOSTE-R. BARRAGÁN-G. COLQUE, *Los nietos de la Reforma Agraria: tierra y comunidad en el altiplano de Bolivia*, Fundación Tierra, La Paz, 2007, pp. xxxiii-xxxiv. Il testo integrale del progetto può essere

Lo scenario che qui si presenta rende chiaro come fossero ormai messi in discussione i presunti benefici della modernizzazione avviata con la riforma agraria. In tale prospettiva, la resistenza dei contadini indigeni al modello sindacalista imposto dalla riforma si manifesta con chiarezza nella formazione a La Paz del movimento intellettuale-indigeno noto come *katarismo* ⁽¹¹⁶⁾. Esso nacque verso la fine degli anni sessanta come un progetto ideologico autonomo, sostenuto dagli intellettuali *aymaras* — tra cui il noto scrittore indianista Fausto Reinaga — che durante quel periodo lasciarono le loro comunità di origine per frequentare l'università. Come prevedibile, il movimento ebbe un immediato successo tra i circoli universitari e le organizzazioni sindacali contadine *aymaras* dell'altopiano ⁽¹¹⁷⁾. La clandestinità durante il governo di Hugo Banzer (1971-1978), non impedì ai *kataristas* di rendere pubblico il loro programma politico; il cosiddetto « Manifesto di Taiwanaku » (1973) stabiliva le linee di azione e il progetto nazionale di base indigena, fondato sull'importanza concessa alla lingua tradizionale e alla cultura, e sulla rivalorizzazione progressiva delle pratiche comunitarie *aymara* ⁽¹¹⁸⁾. Il *katarismo* rappresenta quindi un discorso diverso da quello dei contadini dei sindacati rurali: per la prima volta infatti si vuole rivendicare in modo programmatico un'identità culturale indigena autonoma rispetto al potere centrale.

consultato in M. URIOSTE, *Necesidad de una ley de comunidades campesinas e indígenas*, in *La legislación agraria y la tenencia de la tierra*, cit., p. 31 e ss.; ora in M. URIOSTE-R. BARRAGÁN-G. COLQUE, *Los nietos de la Reforma Agraria: tierra y comunidad en el altiplano de Bolivia*, cit., anesso n. 3.

⁽¹¹⁶⁾ Si tratta di un movimento che cerca essenzialmente di riscoprire l'identità *aymara* tramite il recupero della memoria dell'eroe coloniale indigeno Túpaj Katari, che, nel 1781, mise in scacco il regime coloniale spagnolo assediando la città di La Paz. Sul particolare si rimanda all'ormai classico contributo di J. HURTADO, *El katarismo*, Hisbol, La Paz, 1986.

⁽¹¹⁷⁾ Nel 1971, durante il IV Congresso Nazionale della CNTCB, i *kataristas*, capeggiati da Jenaro Flores, riuscirono a battere l'egemonia degli antichi dirigenti relazionati con il MNR e affiliati al *Pacto Militar Campesino* (vedi *supra* 287). Il *katarismo* divenne così la corrente principale del nuovo sindacalismo contadino autonomo. Cfr. R. PAJUELO TEVES, *Reinventando comunidades imaginarias. Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos*, Iep, Lima, 2007, p. 65.

⁽¹¹⁸⁾ Su tali eventi è d'obbligo: S. RIVERA CUSICANQUI, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y q'ebchwa de Bolivia 1900-1980*, Unrisd, Ginebra, 1986.

Fu così che, a partire dalla politica integrazionista del sindacalismo agrario, gli anni settanta segnarono la svolta verso il cosiddetto *indianismo* che avrebbe rivendicato la propria identità e il diritto all'autodeterminazione dei popoli autoctoni ⁽¹¹⁹⁾. Tale passaggio ebbe inizio formale durante la presidenza di Hernán Siles Zuazo (1982-1985), quando si registra per la prima volta una concreta presenza dell'indigeno nella politica ufficiale boliviana. In tale periodo furono eletti i primi deputati indianisti appartenenti al *Movimiento Indio Tupaj Katari* (MITKA, ovvero, l'ala radicale del *katarismo*) e al *Movimiento Revolucionario Tupaj Katari* (MRTKL, ala moderata). Per di più, negli anni ottanta, furono nominati i primi ministri indigeni, come Zenón Barrientos, Mauricio Mamani e Simón Yampara ⁽¹²⁰⁾.

In questo contesto, un chiaro intento politico di enfatizzare l'etnicità e la diversità culturale boliviana derivò dal lavoro associato degli antropologi, degli storici e dei capi tradizionali nella creazione di istituzioni culturali che avrebbero rivendicato i nessi storici delle comunità alto-andine nonché l'identità indigena del popolo boliviano. A questo punto non sorprende notare come, alla base del fenomeno di riedificazione della struttura tradizionale, si trovasse la più approfondita conoscenza scientifica delle culture originarie sviluppata dagli studi antropologici e storici sulle comunità che si susseguirono con intensità a partire dalla fine degli anni settanta. Così, a cavallo tra il 1983 e il 1984, l'intellettuale *aymara* Silvia Rivera Cusicanqui creò a La Paz il *Taller de Historia Oral Andina* (THOA). Il THOA insisteva sulla necessità di ritornare alle radici nate per accelerare il processo di decolonizzazione culturale; postulava nello

⁽¹¹⁹⁾ Cfr. G. COLQUE-J. CAMERON, *El difícil matrimonio entre la democracia comunal e indígena en Jesús de Machaca*, in J. P. CHUMACERO R. (a cura di), *Reconfigurando territorios, reforma agraria, control territorial y gobiernos indígenas en Bolivia*, Fundación Tierra, La Paz, 2009, p. 188.

⁽¹²⁰⁾ E. TICONA ALEJO, *Il nuovo ruolo dei popoli indigeni contadini nella politica boliviana*, in R. MARTUFI-L. VASAPOLLO (a cura di), *Futuro indigeno: La sfida delle americhe*, Jaca Book, Milano, 2009, p. 51. Per quanto concerne le manifestazioni, occorre qui ricordare il *Primer Encuentro de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano* (1982, Santa Cruz). Come risultato dell'assemblea i partecipanti fondarono un'associazione regionale nota come la *Confederación de Indígenas del Oriente Boliviano* (CIDOB) che doveva promuovere le loro rivendicazioni fondiari e all'autonomia.

specifico che le storie locali andine, tratte dalla memoria scritta dei popoli, offrirono un'alternativa anti-coloniale alle formule offerte dalla storia egemonica. Lo stesso THOA, insieme a Oxfam America e ad altre organizzazioni internazionali pro-indigeniste, avrebbe finanziato diversi progetti il cui scopo era la ricomposizione politica e culturale degli antichi *ayllus*. Tra questi, spicca l'iniziativa promossa dall'antropologo boliviano Ramiro Molina Rivera il quale, appoggiato dai capi tradizionali di diverse comunità, diede impulso alla creazione, nel 1987, della prima federazione boliviana di *ayllus*, la cosiddetta *Federación de Ayllus del Sur de Oruro* (FASOR). Il FASOR ebbe come scopo la ricostruzione delle alleanze politiche tra gli *ayllus* del sud del dipartimento di Oruro sulla base delle strutture tradizionali risalenti al sedicesimo secolo ⁽¹²¹⁾. L'iniziativa avrebbe influenzato la formazione della *Federación de Ayllus Originarios Indígenas del Norte de Potosí* (FAOI-NP) creata nel 1993 e, successivamente, della confederazione *Consejo de Ayllus y Markas del Qullasuyu* (CONAMAQ, 1997) ⁽¹²²⁾. Quest'ultima organizzazione mirava a ricostituire gli *ayllus*, *suyus*, e *markas* del Qullasuyu in modo tale da ottenere un'autodeterminazione politica che garantisse l'esercizio dei diritti collettivi dei popoli indigeni in Bolivia ⁽¹²³⁾.

⁽¹²¹⁾ A tale proposito Ricardo Calla, nel suo *Aproximaciones etnográficas a la cubierta vegetal en Potosí* (Potosí, 1995), avrebbe contribuito alla ricostruzione degli *ayllus* nel dipartimento di Potosí.

⁽¹²²⁾ Le federazioni e consigli di cui è composta sono: *Federación de Ayllus del Sur de Oruro*, *Federación de Ayllus Originarios Indígenas del Norte de Potosí* (oggi Chasca Qhara Qhara), *Consejo de Ayllus Originarios de Potosí*, *Consejo de Ayllus de Jach'a Charangas*, *Consejo de Ayllus de Cochabamba*, *Consejo de Ayllus y Markas de Chuquisaca* e *Consejo de Suyus Aymara Quichwa*.

⁽¹²³⁾ Si deve ricordare anche la formazione dell'*Asamblea de las Nacionalidades Originarias y del Pueblo*, sorta di parlamento indigeno convocato nel 1992 con lo scopo di esprimere l'unità delle nazioni originarie e di presentare la richiesta territoriale. Sui movimenti indigeni boliviani che propongono la reinvenzione della cultura originaria andina vedi in sintesi: R. BARRAGAN, *Bolivia: Bridges and Chasms* in D. POOLE (a cura di), *A Companion to Latin American Anthropology*, cit., p. 32 e ss.; J. McNEISH, *Globalization and the Reinvention of Andean Tradition: The politics of Community and the Ethnicity of Highland Bolivia*, in T. BRASS (a cura di), *Latin American Peasants*, cit., p. 228 e ss.; M. STEPHENSON, *Forging an Indigenous Counterpublic Sphere: The Taller de Historia Oral Andina in Bolivia*, in *Latin American Research Review*, 37, 2, 2002, pp. 99-118; J. A. LUCERO, *Struggles of Voice. The Politics of Indigenous Representation in the Andes*, Univ.

Dalla prospettiva delle politiche pubbliche, gli ultimi decenni del ventesimo secolo furono testimoni dell'interesse del governo boliviano nei confronti dei movimenti internazionali sui diritti umani, interesse che conduceva a un'ambiente ideologico favorevole alla formazione di uno Stato pluri-nazionale. Così, durante il governo di Jaime Paz Zamora (1989-1993), sulla scia delle richieste di diverse ONG e associazioni indigene, si ratificarono due strumenti fondamentali di protezione delle culture e dei diritti tradizionali: la dichiarazione del Comitato per l'Eliminazione della Discriminazione contro le Donne (1990) ⁽¹²⁴⁾ e la Convenzione 169 dell'Organizzazione Internazionale del Lavoro (OIL) sulle Popolazioni Indigene e Tribali in Stati Indipendenti (1991) ⁽¹²⁵⁾. Il concetto di « territorio indigeno » fu, per l'appunto, sostenuto da quest'ultimo strumento, al quale le comunità — dapprima amazzoniche — aderirono e presentarono le loro istanze tramite la rappresentanza della *Confederación de indígenas del Oriente Boliviano* (CIDOB) .

Altri passi verso la costruzione del modello pluralista ebbero luogo durante il governo di Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997), grazie all'ampliamento degli spazi di partecipazione degli indigeni nella politica del paese ⁽¹²⁶⁾. Furono così approvate tre importanti leggi.

of Pittsburg Press, Pittsburg, Pa., 2008, pp. 81-96; G. COLQUE (a cura di), *Territorios indígena originario campesinos en Bolivia. Entre la Loma Santa y la Pachamama*, Fundación Tierra, La Paz, 2011, p. 13.

⁽¹²⁴⁾ Ratificato dalla legge n. 1.100 del 15 settembre 1989.

⁽¹²⁵⁾ Con la ratifica dell'11 dicembre 1991 la Bolivia fu il quarto paese ad aderire alla Convenzione 169 OIL del 1989. L'adozione dell'accordo spinse una serie di paesi latinoamericani a seguire una politica multi-etnica e di pluralismo giuridico. Per dettagli cfr. W. ASSIES, *Multi-Ethnicity, the State and the Law in Latin America*, in *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 43, 1999, pp. 145-158; A. PEÑA JUMPA-V. CABEDO MALLOLF. LÓPEZ BÁRCENAS, *Constituciones, derecho y justicia en los pueblos indígenas de America Latina*, Pucp, Lima, 2002, p. 96 e ss.

⁽¹²⁶⁾ La presidenza di Sánchez de Lozada coincise con il consolidamento delle idee neoliberaliste in Bolivia (il cui esempio più noto fu la *Ley de Capitalización* n. 1.544 del marzo 1994). Tuttavia, la contingenza politico-sociale del Paese permise una peculiare ricezione di tale corrente, abbastanza lontana dalle sue linee classiche originarie. Così, ad esempio, c.d. *Plan de Todos* (1993), instaurò un nuovo rapporto tra governo e cittadini, avviando la privatizzazione delle imprese statali e promuovendo, al contempo, l'adozione di una politica multi-culturale, che promuoveva l'indigenismo rappresentativo, l'educazione bilingue e una nuova legislazione agraria. Durante questo periodo, il *katarismo*

Innanzitutto, le prime domande di inclusione etnica avrebbero avuto riconoscimento nella *Ley de Participación Popular* (LPP) n. 1.551 dell'aprile 1994. Essa, di fatto, fu la prima normativa che integrava formalmente le comunità indigene nella vita giuridica, politica ed economica del paese. La LPP stabilì i requisiti per l'ottenimento della personalità giuridica delle comunità, creando il *Registro de la Personalidad Jurídica* e rappresentò il primo deciso passo verso la decentralizzazione municipale ⁽¹²⁷⁾.

Un secondo importante passaggio legislativo si ebbe con la legge n. 1.585, dell'agosto 1994, la quale modificò sostanzialmente il testo costituzionale del 1967 circa i popoli originari. La riforma si può

moderato, sotto la guida di Víctor Hugo Cárdenas, partecipò attivamente alla politica statale, formando un'alleanza inedita con il movimento neoliberale. Il patto avrebbe dato i suoi frutti a breve termine. Nel 1993, quando Sánchez de Lozada fu eletto presidente, Cárdenas diventò il primo vicepresidente indigeno della storia boliviana, nonché un tramite fondamentale per la formulazione della successiva legislazione pro-indigena. Sui diversi effetti della ricezione delle nozioni neoliberali in Bolivia si rimanda a B. KOHL, *Challenges to Neoliberal Hegemony in Bolivia*, in *Antipode*, 38, 2006, pp. 305, 313-314; M. GOODALE, *Dilemmas of Modernity: Bolivian Encounters with Law and Liberalism*, Stanford Univ. Press, Stanford, Ca., 2009, pp. 129-130; W. J. ASSIES, *Land Tenure in Bolivia: From Colonial Times to Post-Neoliberalism*, in J. M. UBINK-A. J. HOEKEMA-W. J. ASSIES (a cura di), *Legalising Land Rights, Local Practices, State Responses and Tenure Security in Africa, Asia and Latin America*, Leiden Univ. Press, Leiden, 2009, p. 306; D. L. VAN COTT, *A Political Analysis of Legal Pluralism in Bolivia and Colombia*, in *Journal of Latin American Studies*, 32, 2000, pp. 207-234; A. LUCERO, *Struggles of Voice*, cit. p. 125.

⁽¹²⁷⁾ Grazie alla LPP e all'aiuto finanziario esterno della *Danish International Development Agency* (DANIDA), si crearono oltre 300 municipi, si assegnò il 20% delle tasse raccolte dallo Stato ai governi municipali, si trasferirono nuove competenze ai settori educativi e sanitari e si stabilirono regole istituzionali che permisero ai rappresentanti locali di partecipare alle diverse iniziative nelle materie a cui si rivolgeva la pianificazione municipale. Nell'ambito delle comunità indigene, la politica di decentralizzazione favorì la proliferazione di veri e propri municipi indigeni. Nel 1995 ci furono le prime elezioni municipali in base alla nuova legge. Nella votazione la presenza indigena fu notevole e i candidati dei gruppi tradizionali furono quindi eletti come sindaci e consiglieri comunali. Si ebbe così il primo consistente accesso della classe indigena alla gestione dei poteri locali. Per un approfondimento dell'esperienza della *marka Jesús de Machaca* cfr. G. COLQUE-J. CAMERON, *El difícil matrimonio entre la democracia comunal e indígena en Jesús de Machaca*, cit.; E. TICONA ALEJO-X. ALBÓ CORRONS, *Jesús de Machaca: la marka rebelde. La lucha por el poder comunal*, Cedoin-Cipca, La Paz, 1997, pp. 279-312.

comprendere solo alla luce della crescente pressione esercitata dalle diverse organizzazioni indigene ⁽¹²⁸⁾. Come rilevato, il progetto di una Bolivia pluri-nazionale non rispondeva solo al bisogno isolato della classe indigena; esso era anzi ben legato al discorso sviluppato da diverse ONG, come il *Centro para la Investigación y Promoción del Campesinado* (CIPCA), e al lavoro di diversi intellettuali e accademici, tra cui si ricorda il sostanziale contributo dell'antropologo Xavier Albó ⁽¹²⁹⁾.

L'effetto di tale influsso ideologico-sociale fu alla base della riforma dell'articolo 1 della Costituzione del 1967 che, nella sua nuova redazione del 1994, dichiarò la Repubblica della Bolivia multi-etnica e pluri-culturale. Inoltre, all'interno dei regimi speciali, il terzo titolo si occupò del *Régimen Agrario y Campesino*, consacrando nell'art. 171 la più completa disposizione costituzionale a favore dei diritti indigeni del tempo:

« I. Si riconoscono, rispettano e proteggono, nei limiti legali, i diritti sociali, economici e culturali dei popoli indigeni che abitano nel territorio nazionale, specialmente quelli relativi alle loro terre comunitarie di origine, garantendo l'uso e lo sfruttamento sostenibile delle risorse naturali, alla loro identità, valori, lingue, costumi e istituzioni.

II. Lo Stato riconosce la personalità giuridica delle comunità indigene e contadine, delle associazioni e dei sindacati contadini.

⁽¹²⁸⁾ Esse iniziano in modo formale con la marcia per il « Diritto al Territorio e la Vita dei Popoli Indigeni » su iniziativa dell'organizzazione amazzonica *Central de Pueblos Indígenas del Beni* (CPIB). Lo scopo centrale era quello di presentare una proposta per ottenere il riconoscimento del carattere plurinazionale dello Stato boliviano. La marcia, diretta verso La Paz nel 1990, ebbe una grande portata simbolica: ai diversi popoli amazzonici si unirono dirigenti *aymaras* e *quechuas* in un'istanza che permise agli indigeni e ai contadini delle diverse località boliviane di presentare come comune rivendicazione la nozione di territorialità. Sul tema cfr. E. TICONA ALEJO, *Il nuovo ruolo dei popoli indigeni contadini nella politica boliviana*, cit., p. 62; R. PAJUELO TEVES, *Reinventando comunidades imaginarias*, cit., p. 70.

⁽¹²⁹⁾ X. ALBÓ, *Algunas pistas antropológicas para un orden jurídico andino*, in D. GARCÍA SAYÁN (a cura di), *Derechos humanos y servicios legales en el campo*, Caj-Cij, Lima, 1987, pp. 55-90; X. ALBÓ-J. BARNADAS, *La cara india y campesina de nuestra historia*, CIPCA, Unitas, La Paz, 1990; X. ALBÓ, *El retorno del indio*, in *Revista Andina*, 9, 2, 1991, pp. 299-366. Due pubblicazioni del CIPCA sono in particolare dedicate al riconoscimento del pluralismo culturale boliviano: *Por una Bolivia diferente: aportes a un proyecto histórico popular*, La Paz, 1991; *En busca de una Bolivia diferente. Sociedad y Estado Plurinacional*, La Paz, 1994. Vedi anche *supra* 301 nota 9.

III. Le autorità naturali delle comunità indigene e contadine potranno esercitare funzioni di amministrazione e applicazione di norme proprie come soluzione alternativa dei conflitti, in conformità alle loro consuetudini, e ai loro procedimenti, sempre che non siano contrarie a tale Costituzione o alle leggi. La Legge renderà compatibile queste funzioni con le attribuzioni dei poteri dello Stato » ⁽¹³⁰⁾.

Il passo finale verso il modello pluri-nazionale fu compiuto con l'approvazione della *Ley de Tierras* n. 1.715 dell'ottobre 1996 (anche nota come *Ley INRA, Instituto Nacional de Reforma Agraria*) che sostituì la storica normativa agraria del 1953. Questa volta il processo di preparazione della bozza avvenne con l'attiva partecipazione delle organizzazioni indigene e contadine (CSUTCB, CIDOB e *Central Obrera Campesina*, COB), oltre ai rappresentanti degli imprenditori agrari (CAO). Bisogna però ricordare che la legge INRA fu approvata nel contesto dell'attuazione delle politiche neoliberali; nel 1995 un rapporto della Banca Mondiale consigliava, infatti, di elaborare una nuova legge sulle terre a causa della grande incertezza sulla titolazione, che avrebbe implicato gravi problemi per l'investimento nell'agricoltura, soprattutto nelle regioni orientali. Ciò spiega perché, durante i suoi primi anni di applicazione (1996-2004), la maggior parte dei fondi — oltre 70 milioni di dollari concessi dalla cooperazione internazionale — tra cui la *Danish International Development Agency* (DANIDA), la Banca Mondiale e la Banca Interamericana di Sviluppo — furono destinati al risanamento e alla titolazione delle terre di comunità delle pianure e dell'oriente boli-

⁽¹³⁰⁾ Art. 171: « I. Se reconocen, respetan y protegen en el marco de la ley, los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas que habitan en el territorio nacional, especialmente los relativos a sus tierras comunitarias de origen garantizando del uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales, a su identidad, valores, lenguas y costumbres e instituciones. II. El Estado reconoce la personalidad jurídica de las comunidades indígenas y campesinas y de las asociaciones y sindicatos campesinos. III. Las autoridades naturales de las comunidades indígenas y campesinas podrán ejercer funciones de administración y aplicación de normas propias como solución alternativa de conflictos, en conformidad a sus costumbres y procedimientos, siempre que no sean contrarias a esta Constitución y las leyes. La Ley compatibilizará estas funciones con las atribuciones de los poderes del Estado ».

viano ⁽¹³¹⁾. Così, i beneficiari della legge INRA furono, come avrebbe dichiarato lo stesso vicepresidente Cárdenas, i popoli indigeni delle terre basse ⁽¹³²⁾. Tale evento, sommato alla modalità con cui la legge fu approvata, si trova alla radice delle tensioni odierne tra le comunità delle terre alte (valli e altopiano, concentrate nella CSUTCB) e basse (terre orientali riunite nella CIDOB) ⁽¹³³⁾.

La legge INRA intendeva modernizzare il possesso fondiario in Bolivia, ma soprattutto rafforzare i diritti comunitari delle organizzazioni tradizionali attraverso la titolazione delle cosiddette terre comunitarie di origine (TCO), cioè, secondo l'art. 41 della legge:

« quelle aree geografiche che costituiscono l'habitat dei popoli e delle comunità indigene originarie, a cui queste hanno tradizionalmente accesso e dove mantengono e sviluppano le loro forme di organizzazione economica, sociale e culturale per garantirsi la sopravvivenza e lo sviluppo » ⁽¹³⁴⁾.

Tali terre sono riconosciute come inalienabili, indivisibili, irreversibili, collettive, impignorabili e imprescrittibili.

Fu così che molte comunità, che avevano aderito al modello offerto dal sindacalismo della riforma agraria del 1953, optarono per la ricostituzione secondo il modello delle TCO, rivendicando la loro

⁽¹³¹⁾ Un esempio di tali esperienze è l'accordo bilaterale firmato nel 2003 tra il governo boliviano e l'USAID per la titolazione di tutte le terre del tropico di Cochabamba; a tale proposito si rimanda a: USAID, *Finally I Own My Land. Bolivia Land Titling Project Final Report*, 2008, disponibile sul sito: http://pdf.usaid.gov/pdf_docs/PDACO482.pdf (consultato il 03/03/2011).

⁽¹³²⁾ Cit. in A. LUCERO, *Struggles of Voice*, cit., p. 137.

⁽¹³³⁾ La negoziazione separata dello Stato con la CIDOB durante la discussione del contenuto della legge INRA avrebbe, infatti, condotto a una formulazione della legge che favoriva in modo palese le comunità delle terre amazzoniche e delle pianure e la conseguente divisione tra le organizzazioni amazzoniche e quelle *quechuas* e *aymaras*. Cfr. R. PAJUELO TEVES, *Reinventando comunidades imaginarias*, cit., pp. 74-75; A. LUCERO, *Struggles of Voice*, cit., pp. 94 e 137.

⁽¹³⁴⁾ Art. 41, n. 5: « Las Tierras Comunitarias de Origen son los espacios geográficos que constituyen el habitat de los pueblos y comunidades indígenas y originarias, a los cuales han tenido tradicionalmente acceso y donde mantienen y desarrollan sus propias formas de organización económica, social y cultural, de modo que aseguran su sobrevivencia y desarrollo ». Per dettagli su questa e sulla più recente normativa agraria boliviana rinviamo al sito istituzionale dell'*Instituto Nacional de la Reforma Agraria*: www.inra.gob.bo.

natura di *ayllus*. La LPP e la legge INRA avrebbero, dunque, comportato l'inizio di una nuova era, caratterizzata dalla rivalorizzazione degli antichi *ayllus* il cui perfezionamento è il tema odierno dell'amministrazione del presidente *aymara* Evo Morales. Durante il suo primo governo (2006-2009) Morales ha rivitalizzato la riforma agraria tramite la legge n. 3.545 di *Reconducción de la Reforma Agraria* (2006). Essa ha modificato sostanzialmente la legge INRA a favore di una politica più ampia e decisa di redistribuzione di terre alle comunità, con speciale riguardo alle organizzazioni tradizionali insediate nell'altopiano e nelle valli ⁽¹³⁵⁾.

Nell'ambito di una rivoluzione democratica e culturale senza precedenti in America Latina, la recente Costituzione del 7 febbraio 2009 ribadisce la volontà statale di rivendicazione dei diritti tradizionali e dell'autonomia territoriale delle comunità come principale strumento per garantire la riconciliazione tra la popolazione andina millenaria e quella contemporanea.

L'aspetto più rilevante del testo costituzionale boliviano consiste, per l'appunto, nell'aver proposto la rifondazione dello Stato a partire dall'esplicito riconoscimento delle radici millenarie dei popoli indigeni ignorati nella prima fondazione repubblicana. I popoli indigeni, afferma Irigoyen, sono ormai riconosciuti non solo come « culture diverse », ma anche come nazioni originarie con carattere di autodeterminazione: cioè soggetti politici collettivi con diritto a definire il loro destino, a governarsi in modo autonomo e a parte-

⁽¹³⁵⁾ L'art. 59-II della legge di *Reconducción de la Reforma Agraria* indica che le terre espropriate dallo Stato saranno destinate esclusivamente ai popoli indigeni originari con la modalità della titolazione collettiva. Quasi dieci milioni di ettari sono stati riconosciuti come TCO durante il primo mandato di Evo Morales (2005-2009). L'estensione di tali terre è molto variabile; l'economista Chumacero, della *Fundación Tierra*, afferma che in media esse hanno una superficie di 65.000 ettari essendo più grandi quelle insediate nelle terre basse. Alcune TCO raggiungono perfino un milione di ettari (Monteverde, Tipnis y Guarayos) e altre invece neanche meno di mille (come alcuni *ayllus* del dipartimento di Potosí); altre ancora sono frammentate in diversi territori discontinui (come le TCO del Chaco chuquisaqueño e tarijano appartenenti ai *guaranís* o ai *weenhayek*). Cfr. J. P. CHUMACERO R., *Trece años de reforma agraria en Bolivia. Avances, dificultades y perspectivas*, in ID. (a cura di), *Reconfigurando territorios. Reforma agraria, control territorial y gobiernos indígenas en Bolivia*, cit., p. 20.

cipare nei nuovi patti con lo Stato che si configura, perciò, come uno « Stato pluri-nazionale »⁽¹³⁶⁾.

Il cuore della rivoluzione agraria boliviana odierna è il riconoscimento dei diritti sociali che incorporano la cosmologia indigena nella dimensione politico-sociale del Paese. La *suma tamaña*, ovvero il paradigma del *Vivir Bien* dei popoli ancestrali boliviani, rappresenta l'essenza di una rivoluzione sociale, politica e costituzionale, di ispirazione indigena, volta a superare la società capitalistica per dar vita a una società basata sul concetto di sviluppo socio-eco sostenibile⁽¹³⁷⁾. Tale alternativa consiste nel riconoscere ai popoli originari gli antichi territori e le risorse naturali e spiega il crescente interesse del governo boliviano nello stabilire una procedura di risanamento delle terre più veloce e flessibile a favore della titolazione delle TCO dell'altopiano.

In questo contesto, uno dei grossi inconvenienti della legge INRA e della successiva legge di *Reconducción* deriva dall'aver contrapposto le due modalità di titolazione, individuale e collettiva, in modo da vietare la titolazione simultanea di uno stesso suolo come pro-

⁽¹³⁶⁾ R. IRIGOYEN, *El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización*, in C. RODRÍGUEZ GARAVITO (a cura di), *El derecho en América Latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2011, p. 149. Vedi anche C. PRONER, *El Estado plurinacional y la nueva Constitución boliviana*, in *Riv. dir. pubb. comp. eur.*, 2, 2012, p. 414 e ss. I primi esempi di rifondazione di organizzazioni tradizionali secondo le logiche dello Stato pluri-nazionale in Bolivia rendono evidente l'iniziale successo della formula che proponeva l'adeguamento reciproco tra diritto statale e regola tradizionale. Sul punto, si possono consultare gli statuti delle c.d. *autonomías indígenas originario campesinas* (cioè, auto-governi locali basati sul concetto di territori indigeni originari contadini nei termini degli artt. 289 e ss. della Costituzione). Cfr. FUNDACIÓN TIERRA – REGIONAL ALTIPLANO, *Estatuto y Reglamento Interno del Ayllu Originario Yanarico*, La Paz, 2012; *Estatuto Comunal Originario Campesino Autónomo del Ayllu Yanamani*, La Paz, 2011; *Estatuto Comunal del Ayllu Guaraya Originario*; La Paz, 2011; *Estatuto del Ayllu Originario Caluyo*, La Paz, 2011. Testi disponibili sul sito web: www.ftierra.org.

⁽¹³⁷⁾ Cfr. L. VASAPOLLO, *Dagli Appennini alle Ande*, cit., p. 152. Cfr. anche L. VASAPOLLO-I. FARAH (a cura di), *Pachamama. L'educazione universale al Vivir Bien*, Natura Avventura Edizioni, vol. 1, Roma, 2010. Sono, d'altronde, rilievi simili al paradigma del *Buen vivir* (*sumak kawsay*) adottato dalla Costituzione Ecuatoriana del 2008. Per l'approfondimento vedi E. R. ZAFFARONI, *Pachamama, Sumak Kawsay y Constituciones*, in *Riv. dir. pubb. comp. eur.*, 2, 2012, p. 422 e ss.

prietà collettiva e familiare ⁽¹³⁸⁾. Si contrapponevano, così, la titolazione delle terre familiari o individuali da un lato, e la titolazione delle terre di comunità o delle TCO di proprietà collettiva dall'altro, in un ambito in cui, come è noto, « con un piede nelle economie di mercato e con l'altro nei rapporti tradizionali di reciprocità, le comunità si organizzano e accedono alle terre in una complessa combinazione di un diritto proprietario che, nella maggior parte dei casi, fonde la proprietà privata familiare con la proprietà comunitaria » ⁽¹³⁹⁾.

Abbiamo avuto modo di constatare nel corso di quest'opera che il diritto alla terra nelle comunità integra diritti famigliari-individuali e diritti comunitari strettamente collegati a obblighi verso il gruppo ⁽¹⁴⁰⁾. Anche se la titolazione delle TCO, secondo il modello della proprietà collettiva, non è stata la soluzione più adatta per molte comunità *quechuas* e *aymaras* delle terre alte ⁽¹⁴¹⁾, il successo di tale formula in Bolivia, afferma Gonzalo Colque, si spiega perché il modello proprietario proposto era affine al sistema fondiario dei popoli indigeni delle terre basse, beneficiati dal processo di riforma agraria intrapreso con la legge INRA. La proprietà collettiva delle TCO, di fatto, corrisponde strettamente all'economia delle comunità indigene dell'Amazzonia, basata sull'uso estensivo dei territori per la caccia, la pesca, la raccolta e l'estrazione delle risorse dei boschi. Tale situazione, come sappiamo, contrasta con le tipologie di pos-

⁽¹³⁸⁾ Come sottolinea Gonzalo Colque, tale possibilità fu riconosciuta alle comunità formatesi con le *ex-haciendas* durante il periodo della riforma agraria del 1953: una parte delle terre delle *haciendas* fu consegnata come proprietà individuale e un'altra fu titolata come proprietà pro-indiviso a favore di tutti o di una parte dei *comuneros* vincolati all'*ex-hacienda*. Ogni *comunero* aveva così un piano di proprietà che specificava gli appezzamenti che erano di sua proprietà (in genere da cinque a dieci ettari), come pure le terre pro-indiviso in cui aveva diritto di accesso insieme ad altri membri della comunità. G. COLQUE, *La propiedad colectiva o comunitaria. Recientes enfoques y dilemas de la reforma agraria*, in J. P. CHUMACERO (a cura di), *Reconfigurando territorios. Reforma agraria, control territorial y gobiernos indígenas en Bolivia*, cit., p. 39.

⁽¹³⁹⁾ M. URIOSTE, *Bolivia: la reforma agraria abandonada. Los valles y el altiplano*, cit., 179.

⁽¹⁴⁰⁾ Cfr. *supra* 66 e ss.; 106 e ss.

⁽¹⁴¹⁾ Per tale ragione molte comunità alto-andine hanno preferito la titolazione individuale degli appezzamenti a nome delle famiglie che li lavorano. Così, G. COLQUE, *La propiedad colectiva o comunitaria*, cit., p. 42.

nesso e utilizzo delle risorse delle comunità agro-pastorali insediate nelle valli e nell'altopiano boliviano ⁽¹⁴²⁾.

La Costituzione politica del 2009 ha riproposto, tuttavia, il dualismo individuale-cottettivo della proprietà. Ma per quanto concerne i diritti fondiari delle comunità, ha invece introdotto due importanti modifiche. Innanzitutto, ha aggiunto una nuova categoria, il *Territorio Indígena Originario Campesino* (TiOC), che sostituisce le TCO, le quali gradualmente saranno sottoposte ad una pratica amministrativa di conversione. Il cambiamento comporta che i titoli delle TCO siano riconfermati come « territorio », espressione omessa dalla legge INRA e che il testo costituzionale riconosce per adeguare la legge agraria alla Convenzione 169 dell'OIL, nonché alla Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Diritti dei Popoli Indigeni del 2007 ⁽¹⁴³⁾. Ma la novità più importante dal punto di vista del riconoscimento dei diritti fondiari tradizionali risiede nell'art. 394-III che dichiara la « complementarità tra diritti collettivi e individuali », propria delle dinamiche fondiarie delle comunità altoandine. Viene così ammessa la titolazione mista delle terre ⁽¹⁴⁴⁾, dichiarazione che, insieme alla consacrazione del diritto di consultazione e all'autonomia territoriale su materie rilevanti come l'autogoverno e i diritti sulle risorse naturali, rendono il testo del 2009 un consolidamento avanguardista dei diritti territoriali indigeni nel contesto latinoamericano.

Lo Stato boliviano dovrà superare molte sfide collegate alla recente legislazione; se solo si pensa alla difficile complementarità tra i diritti paritari riconosciuti alla donna, in materia di accesso e titolazione fondiaria, e la sua paradossale e precaria situazione nell'ambito delle regole tradizionali, si può già intuire una delle tante contrapposizioni culturali tra la regola statale e il diritto indigeno ⁽¹⁴⁵⁾. Malgrado gli importanti sviluppi legislativi a favore del

⁽¹⁴²⁾ *Ibid.*, p. 47.

⁽¹⁴³⁾ Ratificata tramite la legge n. 3.760 del 2007.

⁽¹⁴⁴⁾ Art. 394-III: « Las comunidades podrán ser tituladas reconociendo la complementariedad entre los derechos colectivos e individuales respetando la unidad territorial con identidad ».

⁽¹⁴⁵⁾ Sul punto cfr. E. SANJINES DELGADO, *Los rostros fememinos de la reforma agraria. Retos inconclusos en el tema de género*, in J. P. CHUMACERO (a cura di),

riconoscimento della parità di genere in materia di accesso e titolazione delle terre, nelle comunità *aymaras* e *quechuas* persiste oggi il principio secondo cui la donna sposata accede alle terre del marito e, per tale motivo, si ritiene che non sia necessario che le riceva per via ereditaria, o che le riceverà di qualità inferiore, o in modo più limitato. La vedova inoltre è priva, in non poche comunità, di diritti ereditari, ragione per cui i familiari del defunto — o a volte la stessa comunità — negano i suoi diritti fondiari alla morte del capo famiglia ⁽¹⁴⁶⁾.

Si comprende, pertanto, come la normativa che attuerà la nuova legislazione dovrà avere presente il gioco di complessi temi culturali, nonché i più impari conflitti di interesse per quanto riguarda l'accesso e la distribuzione della terra presenti sia all'interno di una stessa famiglia, sia nei rapporti famiglia-comunità, sia tra comunità diverse ⁽¹⁴⁷⁾.

Conclusioni

Gli studi interdisciplinari sulle comunità, condotti con intensità durante la seconda metà del Novecento, individuano da prospettive

Reconfigurando territorios. Reforma agraria, control territorial y gobiernos indígenas en Bolivia, cit., p. 69.

⁽¹⁴⁶⁾ Cfr. J. P. CHUMACERO, *Conflicto por la tierra en comunidades aymaras, quechuas y chiquitanas en Bolivia*, cit., p. 89; G. COLQUE-J. CAMERON, *El difícil matrimonio entre la democracia comunal e indígena en Jesús de Machaca*, cit., pp. 181-183; G. COLQUE, *Titikani Takaka. Construyendo normas y derechos sobre la tierra*, Fundación Tierra, La Paz, 2005, p. 30. Sul coordinamento tra i principi *aymaras* e quelli statali, per quanto concerne i diritti e il ruolo attivo delle donne nell'esperienza del municipio indigeno Jesús di Machaca, sono eloquenti le riflessioni di G. COLQUE-J. CAMERON, *El difícil matrimonio entre la democracia comunal e indígena en Jesús de Machaca*, cit., pp. 181-183; 201-202. Cfr. anche E. VALDA-P. COSTAS, *Mujer y tierra en Sopachuy. Comunidad Villa Candelaria*, Fundación Tierra, 2010.

⁽¹⁴⁷⁾ A tale proposito si rimanda a J. P. CHUMACERO, *Conflicto por la tierra en comunidades aymaras, quechuas y chiquitanas en Bolivia*, cit. Conviene notare che i conflitti intracomunitari sono più frequenti in quelle comunità che hanno un'organizzazione comunitaria debole, situazione che consente la penetrazione delle regole statali che, in genere, autorizzano la formulazione di pretese basate su interessi individuali. Al contrario, una comunità organizzata esprime la sua coesione nel rispetto delle norme interne e gli eventuali conflitti sono quindi sciolti nel quadro della sua organizzazione, evitando così l'intromissione delle autorità statale negli affari interni della comunità.

moderne i fattori e le strategie da cui dipende il funzionamento del sistema fondiario tradizionale. Lo sforzo combinato degli economisti e degli antropologi ha prodotto una conoscenza migliore delle logiche delle pratiche delle comunità e ha conferito alle regole originarie una valenza scientifico-culturale che è il primo presupposto per politiche pubbliche più adeguate alla realtà. Lo studio del sistema fondiario tradizionale impone di padroneggiare un approccio trasversale all'argomento e la creazione di tale nesso tra varie discipline apre oggi agli economisti, agli antropologi, agli storici e ai giuristi la preziosa opportunità di comprendere la complessità che emerge dal gioco dei rapporti fondiari nelle terre alto-andine. Tuttavia, il ricorso a tale tecnica ha avuto risultati impari di fronte alle politiche adottate dal potere centrale in tempi più recenti.

I contributi su cui ci siamo soffermati chiariscono la ragione per cui, nonostante i ripetuti tentativi di riforma legislativa di taglio liberale, le comunità non siano state azzerate. La risposta all'interrogativo circa il perdurare della dimensione comunitaria nel tempo si trova nelle pratiche che conferiscono alle organizzazioni tradizionali una forte coesione e autonomia, nonché in modalità di uso della terra rispondenti alle condizioni ecologiche estreme delle Ande. Per questo motivo le politiche legislative, ispirate alle diverse filosofie economiche occidentali, non sono riuscite a distruggere quei meccanismi comunitari che esprimono una forte coesione tra le culture tradizionali e la natura.

D'altra parte, imporre una soluzione esterna all'assetto fondiario tradizionale equivale ad ignorare una questione che da sempre si pone: sapere se l'incorporazione nella società dominante e il potenziale surplus economico che deriva dall'accesso alla proprietà formale siano, per i membri delle comunità, esiti necessariamente positivi, ovvero desiderabili dal punto di vista razionale.

In verità, le scelte economiche del *comunero* sono razionali in quanto rispettano i rapporti reciproci e le dinamiche stabilite dalla comunità alla luce delle condizioni geo-climatiche del luogo. Ma non solo: l'aspetto spirituale della relazione che lega ogni *comunero* alla terra origina una particolare logica culturale che è altra rispetto a quella propria delle economie capitaliste. Siamo, quindi, di fronte a una cultura che, come rileva Thierry Verhelst a proposito dei sistemi economici dei popoli del Terzo Mondo, intende l'economia a suo

modo; si tratta cioè di un'economia basata sui valori della convivenza e della cooperazione, sui meccanismi di mantenimento a ogni costo della coesione sociale e del rispetto degli equilibri naturali, e infine sul senso di solidarietà rinforzato — e spesso anche limitato a — dall'appartenenza alla comunità. In tale ambito, la sopravvivenza e l'autosufficienza valgono più del profitto e dei rischi materiali e spirituali che ne conseguono ⁽¹⁴⁸⁾.

Dal versante dell'evoluzione legislativa, negli anni ottanta del ventesimo secolo il Perù avvia un rinnovato processo di riconoscimento giuridico delle comunità. Intervengono così la dichiarazione dell'autonomia delle comunità per quanto riguarda l'organizzazione interna e l'uso della terra, e si ampliano dei margini del diritto tradizionale.

La legislazione pro-comunitaria si afferma con il più noto esempio costituito dalla *Ley General de Comunidades Campesinas* del 1987. Malgrado gli ampi riconoscimenti fondiari conferiti alle comunità, l'influsso della teoria neoliberale presente nei decreti legge n. 653 e 667, nel PETT e nella Costituzione del 1993, avrebbe concluso il ventesimo secolo con una spinta alla divisione delle terre di comunità e alla scomparsa delle regole tradizionali dalle norme del Codice civile del 1984. In tempi odierni, l'ondata di liberalizzazione delle terre agricole ha permesso che un gran numero di imprese transazionali si installasse nei territori indigeni per realizzare attività estrattive, dando luogo a nuove spoliazioni, simili a quelle del diciannovesimo secolo. Tale ondata è anche all'origine di movimenti indigeni, soprattutto nelle zone amazzoniche, che rivendicano il diritto di autodeterminazione e il recupero delle terre ancestrali richiamandosi alla Convenzione 169 dell'OIL.

Il quadro legislativo applicabile alle comunità peruviane è dunque cambiato radicalmente a partire dagli anni novanta. Dalla legislazione *tutelar* inaugurata dal testo costituzionale del 1920 si è passati a una politica che conferisce maggiore autonomia ai membri delle comunità circa il destino delle loro terre, innescando un dibattito interno circa l'opportunità della divisione dei loro territori e della titolazione individuale. Così, con la caduta della legislazione

⁽¹⁴⁸⁾ Così, T. VERHELST, *Sud Nord: Il diritto dei popoli alla differenza*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, p. 50.

pro-comunitaria in Perù riprende l'attuazione della politica repubblicana dei piccoli proprietari, voluta da Bolívar nell'Ottocento. Ritorna, pertanto, sulla scia delle idee sostenute da De Soto, una politica fondiaria che si rifà alla nozione di « sviluppo » nei termini proposti dalla teoria economica occidentale ⁽¹⁴⁹⁾.

L'imposizione monolitica del modello dell'individualismo proprietario, proprio delle riforme neoliberali peruviane, contrasta con la via scelta in Bolivia quanto alla sorte dei territori delle comunità.

Durante gli anni novanta, una maggiore consapevolezza della matrice indigeno-comunitaria della nazione boliviana e la mancanza di impegno dei governi nei confronti della realtà dei popoli originari diede origine a una serie di mobilitazioni indigene per la ricostituzione degli antichi *ayllus* secondo la loro struttura precolombiana. In questo contesto, l'introduzione del neoliberalismo nelle politiche pubbliche coincide paradossalmente con la ratifica di varie convenzioni internazionali indirizzate a riconoscere le differenze culturali e gli spazi di partecipazione sociale fino ad allora negati ai settori storicamente emarginati. Fu così che la riforma costituzionale del 1994 e la legge INRA del 1996 ricongiunsero la regola statale al modello del multiculturalismo, allargando il glossario dei diritti collettivi dei popoli indigeni. Di conseguenza, il neoliberalismo in Bolivia si trova a convivere con un movimento di promozione del pluralismo culturale, il quale riconosce ampi margini di autonomia territoriale, consentendo la ricomposizione dei diritti tradizionali sulle terre ancestrali. Tale processo ha per cornice un fenomeno rivoluzionario senza precedenti, attuato oggi attraverso il processo di risanamento di terre ancestrali stabilito dalla *Ley de Reconducción de la Reforma Agraria* del 2006 e, soprattutto, dal testo costituzionale del 2009.

Il valore essenziale della rivoluzione giuridico-culturale boliviana consiste nell'aver basato la filosofia dello Stato sul concetto del *Vivir Bien*, che offre un modello di sviluppo alternativo alla legge del capitale. Si tratta di un modello di carattere comunitario, che implica

⁽¹⁴⁹⁾ Sul punto cfr. le valide riflessioni di E. GRILLO FERNANDEZ, *Development or Decolonization in the Andes?*, in F. APFFEL-MARGLIN & PRATEC (a cura di), *The Spirit of Regeneration: Andean Culture Confronting Western Notions of Development*, Zed Books, London & New York, 1998, p. 220.

la comunione armonica del singolo con la *Pacha Mama*. La Bolivia odierna propone così il passaggio dal modello di sviluppo occidentale alla nozione di « decolonizzazione » mediante la rifondazione dello Stato che viene realizzata attraverso il recupero dei valori culturali dei popoli autoctoni.

Nella prospettiva dei fatti, è importante infine sottolineare come nelle Ande odierne la contesa è sulla risorsa sempre più scarsa: la terra idonea all'uso agro-pastorale. Fattori come la crescita della popolazione, l'influsso delle forze del mercato e l'applicazione delle regole successorie tradizionali, hanno infatti aggravato le condizioni di scarsità della risorsa. Tutto ciò si traduce nell'aumento della parcellizzazione fondiaria, nell'uso più intensivo delle *aynuqas*, e nella conseguente eliminazione delle pratiche di rotazione delle coltivazioni e della riduzione delle attività pastorali. Molte sono le misure adottate dalle comunità e dalle famiglie *quechuas* e *aymaras* per far fronte a tale situazione: dalla migrazione nelle città, o in altre comunità, ad uno sfruttamento più intenso dei diversi livelli ecologici, dall'utilizzo di nuove tecniche che operano in spazi sempre più ridotti, allo sviluppo di regole successorie che impediscono la ricerca di introiti provenienti da attività diverse da quelle agricole. Si tratta di strategie che hanno consentito di mantenere, nelle valli e nell'altopiano, una situazione che è oggi definita come « minimamente sostenibile » ⁽¹⁵⁰⁾.

In uno scenario che pone delle sfide sempre più complesse agli attori dell'altopiano, il ruolo che spetta alla comunità è quello di garantire l'equo accesso alla terra per far sopravvivere le famiglie nelle estreme condizioni ambientali delle Ande. Occorrerà, pertanto, rafforzare il collegamento tra le politiche centrali e quelle locali, integrando le forme di democrazia statali e tradizionali. Nell'ambito degli ampi spazi riconosciuti dallo Stato pluri-nazionale ai popoli indigeni, preme infine consolidare le comunità, le loro regole, l'importanza del loro ruolo come enti garanti della definizione dei diritti fondiari, in modo tale da raggiungere l'anelato equilibrio tra la logica statale e la cosmologia tradizionale.

⁽¹⁵⁰⁾ Così, J. P. CHUMACERO, *Conflicto por la tierra en comunidades aymaras, quechuas y chiquitanas en Bolivia*, cit., p. 86 e 87.

INDICE SOMMARIO

<i>Presentazione di Ugo Mattei</i>	vii
<i>Chiarimenti preliminari</i>	1

INTRODUZIONE

PER UNA DECOSTRUZIONE DEL CONCETTO DI « PROPRIETÀ » NELLE ANDE CENTRALI

1. Il linguaggio della Conquista.	11
2. Il problema metodologico: i nuovi venuti, gli autoctoni.	15
3. Il rapporto con la terra.	27
4. La base spirituale della relazione con la terra.	31
5. Il dualismo individuale-collettivo: una critica.	34
6. Tra persone e cose: un sistema olistico.	41
7. La proprietà e la comunità.	44
8. Una prima proposta.	45

Parte I

IL SISTEMA ALTERATO

CAPITOLO I

LE REGOLE TRADIZIONALI ALLA LUCE DELL'ETNOGRAFIA CONTEMPORANEA

Sezione I

LE REGOLE FONDIARIE ALL'INTERNO DELLE COMUNITÀ ANDINE

1. La struttura territoriale della comunità: l'ayllu, la marka e la comunidad.	52
2. I rapporti fondiari.	60
2.1. I tributi, le categorie e l'accesso alla terra.	60

2.2.	La reciprocità e la redistribuzione.	66
2.3.	I fattori geografici: il controllo dei livelli ecologici.	69
2.4.	Le regole successorie.	82

Sezione II

I CARATTERI DELLE REGOLE FONDIARIE

1.	Le forme di possesso.	91
1.1.	La "sayaña".	93
1.2.	L'"aynuqa".	95
1.3.	Le terre di pascolo.	98
2.	La dinamica delle regole e i tentativi di sistemazione.	99

<i>Conclusioni</i>	106
------------------------------	-----

CAPITOLO II

L'ALTERAZIONE: L'INSERIMENTO DELLA TERRA NEL DIRITTO OCCIDENTALE

Sezione I

LA CONQUISTA E IL PRIMO PERIODO COLONIALE (1492-1591)

1.	Brevi considerazioni sul sistema fondiario incaico.	113
2.	La frattura del sistema.	122
2.1.	La giustificazione dell'appropriazione.	122
2.2.	L'encomienda e i tributi.	132
2.3.	La politica delle "reducciones".	138
3.	L'insediamento della proprietà.	152
4.	I confronti tra i modelli: brevi cenni sui casi giurisprudenziali.	165

Sezione II

LA LEGALITÀ REPUBBLICANA

1.	Il costituzionalismo del diciannovesimo secolo: il silenzio sulla realtà. . .	171
1.1.	L'ideologia.	172
1.2.	I testi e il programma dei documenti costituzionali.	186
2.	I codici civili: Napoleone nelle Ande.	194
2.1.	Il concetto di proprietà.	198
2.2.	Lo Stato proprietario.	202
2.3.	Lo spazio della consuetudine.	204

3.	La legislazione agraria speciale: Bolívar e la Bolivia.	207
3.1.	I decreti bolivariani.	207
3.2.	L'individualismo proprietario e le leggi agrarie.	211
3.3.	La legge di svincolo e le "revisitas".	218
	<i>Conclusioni</i>	227

Parte II IL SISTEMA RIVENDICATO

CAPITOLO III I PRIMI RICONOSCIMENTI LEGISLATIVI

Sezione I IL PERÙ

1.	I dibattiti e le prime regole costituzionali.	242
2.	Il codice civile e le leggi speciali.	253
3.	La riforma agraria: la scelta cooperativista.	260

Sezione II LA BOLIVIA

1.	Tra rivolte e diritti sociali.	270
2.	Le prime regole costituzionali e i programmi politici.	278
3.	La riforma agraria: tra sindacalismo e liberalismo.	283

	<i>Conclusioni</i>	292
--	------------------------------	-----

CAPITOLO IV LE SCIENZE SOCIALI E I NUOVI RICONOSCIMENTI LEGISLATIVI

Sezione I PER UNA RICOSTRUZIONE DELLA COMPLESSITÀ FONDIARIA ANDINA: GLI APPROCCI INTERDISCIPLINARI

1.	Dall'antropologia all'economia di comunità.	298
----	---	-----

2.	Antropologi, economisti e la logica dell'uso della terra.	307
3.	La teoria economica e le terre andine: i dibattiti intorno alle tesi neoliberali.	311

Sezione II

I NUOVI RICONOSCIMENTI LEGISLATIVI: TRA NEOLIBERALISMO E MULTICULTURALISMO

1.	Il Perù: l'ascesa e la caduta della legislazione pro-comunitaria.	326
2.	La Bolivia, verso il riconoscimento integrale: progetti, movimenti e Stato pluri-nazionale.	336
	Conclusioni.	351

UNIVERSITÀ DI FIRENZE

CENTRO DI STUDI
PER LA STORIA DEL PENSIERO GIURIDICO MODERNO

PUBBLICAZIONI

QUADERNI FIORENTINI

« Per la storia del pensiero giuridico moderno »

Vol. 1 (1972), 8°, p. 486

Vol. 2 (1973), 8°, p. 798

Vol. 3-4 (1974-75) - Il « socialismo giuridico ». Ipotesi e letture, due tomi in 8°, p. 1041

Vol. 5-6 (1976-77) - Itinerari moderni della proprietà, due tomi in 8°, p. 1140

Vol. 7 (1978) - Emilio Betti e la scienza giuridica del Novecento, 8°, p. 648

Vol. 8 (1979), 8°, p. 564

Vol. 9 (1980) - Su Federico Carlo di Savigny, 8°, p. 590

Vol. 10 (1981), 8°, p. 584

Vol. 11-12 (1982-83) - Itinerari moderni della persona giuridica, due tomi in 8°, p. 1200

Vol. 13 (1984), 8°, p. 782

Vol. 14 (1985), 8°, p. 646

Vol. 15 (1986), 8°, p. 748

Vol. 16 (1987) - Riviste giuridiche italiane (1865-1945), 8°, p. 718

Vol. 17 (1988), 8°, p. 640

Vol. 18 (1989), 8°, p. 744

Vol. 19 (1990), 8°, p. 736

Vol. 20 (1991) - François Gény e la scienza giuridica del Novecento, 8°, p. 588

Vol. 21 (1992), 8°, p. 750

Vol. 22 (1993) - Per Federico Cammeo, 8°, p. 706

Vol. 23 (1994), 8°, p. 554

Vol. 24 (1995), 8°, p. 620

Vol. 25 (1996), 8°, p. 810

Vol. 26 (1997), 8°, p. 744

Vol. 27 (1998), 8°, p. 590

Vol. 28 (1999) - Continuità e trasformazione: la scienza giuridica italiana tra fascismo e repubblica, due tomi in 8°, p. 1180

Vol. 29 (2000), 8°, p. 578

Vol. 30 (2001), due tomi in 8°, p. 988

Vol. 31 (2002) - L'ordine giuridico europeo: radici e prospettive, due tomi in 8°, p. 950

Vol. 32 (2003), 8°, p. 796

Vol. 33-34 (2004-2005) - L'Europa e gli 'Altri'. Il diritto coloniale fra Otto e Novecento, due tomi in 8°, p. 1408

Vol. 35 (2006), due tomi in 8°, p. 1120

Vol. 36 (2007) - Principio di legalità e diritto penale (per Mario Sbriccoli), due tomi in 8°, p. 1562

Vol. 37 (2008), 8°, p. 744

Vol. 38 (2009) - I diritti dei nemici, due tomi in 8°, p. 1956

Vol. 39 (2010), 8°, p. 946

Vol. 40 (2011) - Giudici e giuristi. Il problema del diritto giurisprudenziale fra Otto e Novecento, due tomi in 8°, p. 1174

Vol. 41 (2012), 8°, p. 940

BIBLIOTECA

« Per la storia del pensiero giuridico moderno »

- 1 LA SECONDA SCOLASTICA NELLA FORMAZIONE DEL DIRITTO PRIVATO MODERNO
Incontro di studio - Firenze, 17-19 ottobre 1972
Atti, a cura di Paolo Grossi
(1973), 8°, p. 484
- 2 Mario Sbriccoli, CRIMEN LAESAE MAIESTATIS
Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna
(1974), 8°, p. 399
- 3 Pietro Costa, IL PROGETTO GIURIDICO
Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico
Vol. I: Da Hobbes a Bentham
(1974), 8°, p. XIII-414
- 4 Mario Sbriccoli, ELEMENTI PER UNA BIBLIOGRAFIA DEL SOCIALISMO GIURIDICO ITALIANO
(1976), 8°, p. 169
- 5 Paolo Grossi, « UN ALTRO MODO DI POSSEDERE »
L'emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica post-unitaria
(1977), 8°, p. 392
- 6/7 Franz Wieacker, STORIA DEL DIRITTO PRIVATO MODERNO
con particolare riguardo alla Germania
Trad. di Umberto Santarelli e di Sandro A. Fusco
Vol. I (1980), 8°, p. 560
Vol. II (1980), 8°, p. 429
- 8 Maurizio Fioravanti, GIURISTI E COSTITUZIONE POLITICA NELL'OTTOCENTO TEDESCO
(1979), 8°, p. 432
- 9 Peter Stein-John Shand, I VALORI GIURIDICI DELLA CIVILTÀ OCCIDENTALE
Trad. di Alessandra Maccioni
(1981), 8°, p. 465
- 10 Gioele Solari, SOCIALISMO E DIRITTO PRIVATO
Influenza delle odierne dottrine socialistiche sul diritto privato (1906)
Edizione postuma a cura di Paolo Ungari
(1980), 8°, p. 259
- 11/12 CRISTIANESIMO, SECOLARIZZAZIONE E DIRITTO MODERNO
A cura di Luigi Lombardi Vallauri e Gerhard Dilcher
(1981), 8°, p. 1527
- 13 LA « CULTURA » DELLE RIVISTE GIURIDICHE ITALIANE
Atti del Primo Incontro di studio - Firenze, 15-16 aprile 1983
A cura di Paolo Grossi
(1984), 8°, p. VI-198
- 14 Franco Todescan, LE RADICI TEOLOGICHE DEL GIUSNATURALISMO LAICO
I. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Ugo Grozio
(1983), 8°, p. VIII-124

- 15 Emanuele Castrucci, TRA ORGANICISMO E « RECHTSIDEE »
Il pensiero giuridico di Erich Kaufmann
(1984), 8°, p. XIV-202
- 16 Pietro Barcellona, I SOGGETTI E LE NORME
(1984), 8°, p. IV-204
- 17 Paolo Cappellini, SYSTEMA IURIS
I. Genesi del sistema e nascita della « scienza » delle Pandette
(1984), 8°, p. XII-638
- 18 Luca Mannori, UNO STATO PER ROMAGNOSI
I. Il progetto costituzionale
(1984), 8°, p. XII-656
- 19 Paolo Cappellini, SYSTEMA IURIS
II. Dal sistema alla teoria generale
(1985), 8°, p. XII-416
- 20 Bernardo Sordi, GIUSTIZIA E AMMINISTRAZIONE NELL'ITALIA LIBERALE
La formazione della nozione di interesse legittimo
(1985), 8°, p. 483
- 21 Pietro Costa, LO STATO IMMAGINARIO
Metafore e paradigmi nella cultura giuridica fra Ottocento e Novecento
(1986), 8°, p. IV-476
- 22 STORIA SOCIALE E DIMENSIONE GIURIDICA - STRUMENTI D'INDAGINE E IPOTESI DI LAVORO
Atti dell'Incontro di studio - Firenze, 26-27 aprile 1985
A cura di Paolo Grossi
(1986), 8°, p. VIII-466
- 23 Paolo Grossi, STILE FIORENTINO
Gli studi giuridici nella Firenze italiana - 1859-1950
(1986), 8°, p. XV-230
- 24 Luca Mannori, UNO STATO PER ROMAGNOSI
II. La scoperta del diritto amministrativo
(1987), 8°, p. VIII-254
- 25 Bernardo Sordi, TRA WEIMAR E VIENNA
Amministrazione pubblica e teoria giuridica nel primo dopoguerra
(1987), 8°, p. 378
- 26 Franco Todescan, LE RADICI TEOLOGICHE DEL GIUSNATURALISMO LAICO
II. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Jean Domat
(1987), 8°, p. VIII-88
- 27 Paolo Grossi, « LA SCIENZA DEL DIRITTO PRIVATO »
Una rivista-progetto nella Firenze di fine secolo - 1893-1896
(1988), 8°, p. IX-206
- 28 LA STORIOGRAFIA GIURIDICA SCANDINAVA
Atti dell'Incontro di studio - Firenze, 22-23 maggio 1987
A cura di Paolo Grossi
(1988), 8°, p. VI-87
- 29 LA CULTURE DES REVUES JURIDIQUES FRANÇAISES
A cura di André-Jean Arnaud
(1988), 8°, p. IV-144

- 30 Adam Smith, LEZIONI DI GLASGOW
Introduzione a cura di Enzo Pesciarelli
Traduzione di Vittoria Zompanti Oriani
(1989), 8°, p. CXXVIII-766
- 31 Thilo Ramm, PER UNA STORIA DELLA COSTITUZIONE DEL LAVORO
TEDESCA
A cura di Lorenzo Gaeta e Gaetano Vardaro
(1989), 8°, p. 195
- 32 PIERO CALAMANDREI - Ventidue saggi su un grande maestro
A cura di Paolo Barile
(1990), 8°, p. 556
- 33 IL PENSIERO GIURIDICO DI COSTANTINO MORTATI
A cura di Mario Galizia e Paolo Grossi
(1990), 8°, p. 644
- 34/35 HISPANIA - ENTRE DERECHOS PROPIOS Y DERECHOS NACIONALES
Atti dell'incontro di studio - Firenze/Lucca 25, 26, 27 maggio 1989
A cura di B. Clavero, P. Grossi, F. Tomas y Valiente
Tomo I (1990), 8°, p. VI-530
Tomo II (1990), 8°, p. IV-531-1036
- 36 Osvaldo Cavallar, FRANCESCO GUICCIARDINI GIURISTA
I ricordi degli onorari
(1991), 8°, p. XXII-396
- 37 Bernardo Sordi, L'AMMINISTRAZIONE ILLUMINATA
Riforma delle Comunità e progetti di Costituzione nella Toscana leopoldina
(1991), 8°, p. 424
- 38 Franco Cipriani, STORIE DI PROCESSUALISTI E DI OLIGARCHI
La Procedura civile nel Regno d'Italia (1866-1936)
(1991), 8°, p. X-536
- 39 Bartolomé Clavero, ANTIDORA
Antropología católica de la economía moderna
(1991), 8°, p. VI-259
- 40 Giovanni Cazzetta, RESPONSABILITÀ AQUILIANA E FRAMMENTAZIONE
DEL DIRITTO COMUNE CIVILISTICO (1865-1914)
(1991), 8°, p. IV-564
- 41 Paolo Grossi, IL DOMINIO E LE COSE
Percezioni medievali e moderne dei diritti reali
(1992), 8°, p. 755
- 42 L'INSEGNAMENTO DELLA STORIA DEL DIRITTO MEDIEVALE E MODERNO
Strumenti, destinatari, prospettive
Atti dell'Incontro di studio - Firenze, 6-7 novembre 1992
A cura di Paolo Grossi
(1993), 8°, p. VIII-440
- 43 PERIODICI GIURIDICI ITALIANI (1850-1900) - Repertorio
A cura di Carlo Mansuino
(1994), 8°, p. XIV-368
- 44 Stefano Mannoni, UNE ET INDIVISIBLE
Storia dell'accentramento amministrativo in Francia - I
(1994), 8°, p. XXII-603

- 45 Luca Mannori, **IL SOVRANO TUTORE**
Pluralismo istituzionale e accentramento amministrativo nel Principato dei Medici (Secc. XVI-XVIII)
(1994), 8°, p. VIII-486
- 46 Stefano Mannoni, **UNE ET INDIVISIBLE**
Storia dell'accentramento amministrativo in Francia - II
(1996), 8°, p. XVI-448
- 47 Bartolomé Clavero, **TOMÁS Y VALIENTE**
Una biografía intelectual
(1996), 8°, p. XXXVI-374
- 48 Costantino Mortati, **L'ORDINAMENTO DEL GOVERNO NEL NUOVO DIRITTO PUBBLICO ITALIANO**
Ristampa inalterata, con una prefazione di Enzo Cheli
(2000), 8°, p. X-234
- 49 Costantino Mortati, **LA COSTITUZIONE IN SENSO MATERIALE**
Ristampa inalterata, con una premessa di Gustavo Zagrebelsky
(1998), 8°, p. XXXVIII-212
- 50 **GIURISTI E LEGISLATORI**
Pensiero giuridico e innovazione legislativa nel processo di produzione del diritto
Atti dell'Incontro di studio - Firenze, 26-28 settembre 1996
A cura di Paolo Grossi
(1997), 8°, p. VIII-530
- 51 Pio Caroni, **SAGGI SULLA STORIA DELLA CODIFICAZIONE**
(1998), 8°, p. XX-270
- 52 Paolo Grossi, **ASSOLUTISMO GIURIDICO E DIRITTO PRIVATO**
(1998), 8°, p. X-474
- 53 Giovanni Cazzetta, **PRÆSUMITUR SEDUCTA**
Onestà e consenso femminile nella cultura giuridica moderna
(1999), 8°, p. IV-426
- 54 Stefano Mannoni, **POTENZA E RAGIONE**
La scienza del diritto internazionale nella crisi dell'equilibrio europeo (1870-1914)
(1999), 8°, p. IV-276
- 55/56 Sergio Caruso, **LA MIGLIOR LEGGE DEL REGNO**
Consuetudine, diritto naturale e contratto nel pensiero e nell'epoca di John Selden (1584-1654)
Tomo I (2001), 8°, p. IV-432
Tomo II (2001), 8°, p. IV-433-1024
- 57 Franco Todescan, **LE RADICI TEOLOGICHE DEL GIUSNATURALISMO LAICO**
III. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Samuel Pufendorf
(2001), 8°, p. VIII-106
- 58/59 Maurizio Fioravanti, **LA SCIENZA DEL DIRITTO PUBBLICO**
Dottrine dello Stato e della Costituzione tra Otto e Novecento
Tomo I (2001), 8°, p. XXII-572
Tomo II (2001), 8°, p. IV-573-918
- 60 Raffaele Volante, **IL SISTEMA CONTRATTUALE DEL DIRITTO COMUNE CLASSICO**
Struttura dei patti e individuazione del tipo. Glossatori e ultramontani
(2001), 8°, p. IV-502

- 61 CODICI
Una riflessione di fine millennio
Atti dell'incontro di studio - Firenze, 26-28 ottobre 2000
A cura di Paolo Cappellini e Bernardo Sordi
(2002), 8°, p. VIII-604
- 62 Pietro Costa, IURISDICTION
Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)
Ristampa
(2002), 8°, p. XCVI-412
- 63 Mario Piccinini, TRA LEGGE E CONTRATTO
Una lettura di *Ancient Law* di Henry S. Maine
(2003), 8°, p. XVI-286
- 64 Arturo Carlo Jemolo, LETTERE A MARIO FALCO
Tomo I (1910-1927)
A cura di Maria Vismara Missiroli
(2005), 8°, p. XVIII-592
- 65 Ferdinando Mazzaella, NEL *SEGNO* DEI TEMPI
Marchi persone e cose dalla corporazione medievale all'impresa globale
(2005), 8°, p. 530
- 66 Michele Pifferi, *GENERALIA DELICTORUM*
Il *Tractatus criminalis* di Tiberio Deciani e la "Parte generale" di diritto penale
(2006), 8°, p. 468
- 67 Maria Rosa Di Simone, PERCORSI DEL DIRITTO TRA AUSTRIA E ITALIA
(SECOLI XVII-XX)
(2006), 8°, p. XII-374
- 68 Franco Cipriani, SCRITTI IN ONORE DEI *PATRES*
(2006), 8°, p. XIV-502
- 69 Piero Fiorelli, INTORNO ALLE PAROLE DEL DIRITTO
(2008), 8°, p. XXXII-548
- 70 Paolo Grossi, SOCIETÀ, DIRITTO, STATO
Un recupero per il diritto
(2006), 8°, p. XX-346
- 71 Irene Stolzi, L'ORDINE CORPORATIVO
Poteri organizzati e organizzazione del potere nella riflessione giuridica dell'Italia fascista
(2007), 8°, p. IV-464
- 72 Hasso Hofmann, RAPPRESENTANZA - RAPPRESENTAZIONE
Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento
(2007), 8°, p. XL-586
- 73 Joaquín Varela Suanzes-Carpegna, GOVERNO E PARTITI NEL PENSIERO
BRITANNICO (1690-1832)
(2007), 8°, p. VIII-156
- 74 Giovanni Cazzetta, SCIENZA GIURIDICA E TRASFORMAZIONI SOCIALI
Diritto e lavoro in Italia tra Otto e Novecento
(2007), 8°, p. X-388
- 75 Manuela Mustari, IL LUNGO VIAGGIO VERSO LA "REALITÀ"
Dalla promessa di vendita al preliminare trascrivibile
(2007), 8°, p. VI-284

- 76 Carlo Fantappiè, CHIESA ROMANA E MODERNITÀ GIURIDICA
Tomo I L'edificazione del sistema canonistico (1563-1903), (2008), 8°, p. XLVI-520
Tomo II Il *Codex iuris canonici* (1917), (2008), 8°, p. IV-521-1282
- 77 Rafael D. García Pérez, ANTES LEYES QUE REYES
Cultura jurídica y constitución política en la edad moderna (Navarra, 1512-1808)
(2008), 8°, p. XII-546
- 78 Luciano Martone, DIRITTO D'OLTREMARE
Legge e ordine per le Colonie del Regno d'Italia
(2008), 8°, p. X-228
- 79 Michael Stolleis, STORIA DEL DIRITTO PUBBLICO IN GERMANIA
I. Pubblicità dell'impero e scienza di polizia 1600-1800
(2008), 8°, p. X-632
- 80 Paolo Grossi, NOBILTÀ DEL DIRITTO
Profili di giuristi
(2008), 8°, p. XII-742
- 81 Andrea Marchisello, LA RAGIONE DEL DIRITTO
Carlantonio Pilati tra cattedra e foro nel Trentino del tardo Settecento
(2008), 8°, p. XXIV-532
- 82 Bartolomé Clavero, GENOCIDE OR ETHNOCIDE, 1933-2007
How to make, unmake, and remake law with words
(2008), 8°, p. VIII-268
- 83 Paolo Grossi, TRENT'ANNI DI PAGINE INTRODUTTIVE
Quaderni fiorentini 1972-2001
(2009), 8°, p. XXVIII-252
- 84 Aldo Sandulli, COSTRUIRE LO STATO
La scienza del diritto amministrativo in Italia (1800-1945)
(2009), 8°, p. XVIII-324
- 85 DIRITTI E LAVORO NELL'ITALIA REPUBBLICANA
Materiali dall'incontro di studio Ferrara, 24 ottobre 2008
A cura di Gian Guido Balandi e Giovanni Cazzetta
(2009), 8°, p. IV-306
- 86 Pio Caroni, LA SOLITUDINE DELLO STORICO DEL DIRITTO
(2009), 8°, p. VI-252
- 87 Federico Bambi, UNA NUOVA LINGUA PER IL DIRITTO - I
Il lessico volgare di Andrea Lancia nelle provvisioni fiorentine del 1355-57
(2009), 8°, p. IV-816
- 88 Mario Sbriccoli, STORIA DEL DIRITTO PENALE E DELLA GIUSTIZIA
Scritti editi e inediti (1972-2007)
Tomo I (2009), 8°, p. XVI-722
Tomo II (2009), 8°, p. IV-723-1338
- 89 Arturo Carlo Jemolo, LETTERE A MARIO FALCO
Tomo II (1928-1943)
A cura di Maria Vismara Missiroli
(2009), 8°, p. IV-512
- 90 Sabino Cassese, IL DIRITTO AMMINISTRATIVO: STORIA E PROSPETTIVE
(2010), 8°, p. X-576

- 91 Marco Sabbioneti, **DEMOCRAZIA SOCIALE E DIRITTO PRIVATO**
La Terza Repubblica di Raymond Saleilles (1855-1912)
(2010), 8°, p. XXXVIII-682
- 92 Condorcet, **DICHIARARE I DIRITTI, COSTITUIRE I POTERI**
Un inedito sulla dichiarazione dei diritti dell'uomo
A cura di Gabriele Magrin
Edizione del manoscritto a cura di Mercurio Candela
(2011), 8°, p. VI-190
- 93 **DIRITTI INDIVIDUALI E PROCESSO PENALE NELL'ITALIA REPUBBLICANA**
Materiali dall'incontro di studio - Ferrara, 12-13 novembre 2010
A cura di Daniele Negri e Michele Pifferi
(2011), 8°, p. VI-442
- 94 Rodolfo Savelli, **CENSORI E GIURISTI**
Storie di libri, di idee e di costumi (secoli XVI-XVII)
(2011), 8°, p. XXXIV-410
- 95 **ALESSANDRO GIULIANI: L'ESPERIENZA GIURIDICA FRA LOGICA ED ETICA**
A cura di Francesco Cerrone e Giorgio Repetto
(2012), 8°, p. VI-848
- 96 Carlo Nitsch, **IL GIUDICE E LA LEGGE**
Consolidamento e crisi di un paradigma nella cultura giuridica italiana del primo
Novecento
(2012), 8°, p. X-342
- 97 Rodrigo Míguez Núñez, **TERRA DI SCONTRI**
Alterazioni e rivendicazioni del diritto alla terra nelle Ande centrali
(2013), 8°, p. X-360

Per Informazioni e Acquisti

Dott. A. Giuffrè Editore S.p.A. - Via Busto Arsizio, 40 - 20151 Milano
Tel. 02/380.892.90 - Fax 02/380.095.82
<http://www.giuffre.it>

Centri di documentazione e di distribuzione Giuffrè

STAMPATO CON I TIPI
DELLA TIPOGRAFIA
«MORI & C. S.p.A.»
VARESE

€ 36,00

3495-99

ISBN 88-14-18045-8



9 788814 180453