

Domenico Branca
Università degli Studi di Sassari

Le conseguenze della «razza»: la costruzione dell'immaginario andino in Perù¹

*«L'homme classe spontanément et
par une sorte de nécessité naturelle,
au début, les conditions les plus
indispensables de la fonction
classificatrice font défaut à
l'humanité [...]. Rien ne nous
autorise à supposer que notre
esprit, en naissant, porte tout fait en
lui le prototype de ce cadre
élémentaire de toute classification»*

(Durkheim, Mauss 1903:5-6)

*«Because race resists as a social
concept in society and continues to
stratify people by providing barriers
for some and privilege for others,
race remains an important but
contentious concept within the
social sciences»*

(Barnshaw 2008: 1092)

¹ Una versione preliminare di questo articolo è stata letta in occasione del I Convegno nazionale SIAC (Società Italiana di Antropologia Culturale), *Razza, razzismi, discriminazioni razziali. Il contributo dell'antropologia culturale alla riflessione contemporanea*, Sapienza Università di Roma, 8, 9 e 10 novembre 2018.

Abstract

Starting from the ethnographic analysis of some Aymara mobilizations in the south of Peru against a mining project on the territories of the local population, in this article I will show that more than the validity of the notion of «race» – of which scientific groundlessness has long been demonstrated – those that have been defined by Marisol de la Cadena as the «consequences of the notion itself» remain, within social and political relations and in Peru's national construction.

Keywords: *Peru, race, Andes, aymara, Puno*

La conquista spagnola delle Americhe determinò la reciproca scoperta di popolazioni fino ad allora sconosciute. A causa del famoso «errore» geografico di Colombo, le popolazioni aborigene dell'attuale continente americano furono definite «indios» (Bonfil Batalla 1972). Nel XVI secolo non era però possibile attribuire alle relazioni coloniali, disuguali e gerarchiche, tra europei e indigeni l'etichetta di «razza». La discriminazione e la classificazione si basavano piuttosto sulla dottrina tardomedievale spagnola della *limpieza de sangre* (Stolcke 2018 [2008]). Le figlie e i figli nati dalle «unioni» – molto spesso violenze – tra uomini spagnoli e donne indiane e, più tardi, donne africane schiavizzate (Stolcke 1974; 1993), verranno classificati attraverso termini che denotavano la loro presunta natura ibrida, in quanto prodotti «mischianti» di due essenze pure. Nascono *mestiz@s*, *zamb@s*, *coyotes* e tutta una vasta gamma di altre categorie ibride, percepite come fuori contesto, non definite, ambigue e, pertanto, perturbatrici dell'ordine coloniale (de la Cadena 2005; Stolcke 2008 [2018]). È sul finire del XVIII secolo, con lo sviluppo della filosofia naturalista e i primi tentativi di classificazione dell'esistente, insieme all'imperialismo europeo, che si gettano le basi per l'elaborazione di quelle che in seguito diverranno le teorie

«razziali» scientifiche² (Stocking 1982 [1968], 2001 [1994]; Ventura 1994) che, in Perù come in altri contesti, perderanno vigenza a partire dalla Seconda Guerra Mondiale (de la Cadena 2001), in parte anche per il lavoro dell'UNESCO nello squalificare la «razza» come categoria scientifica (Métraux 1952; Haraway 1988; Nye 1993; Lévi-Strauss 2002; Pompeo 2010). In Perù, fu ufficialmente la Riforma Agraria del 1969³ (che mise fine a un regime socio-economico semi-feudale) che, l'«indio» – quella categoria di classificazione socio-razziale e culturale che ha transitato attraverso i secoli e le dominazioni – «smise di chiamarsi 'indio' per assumere il nuovo, e presumibilmente più onorevole nome di 'campesino' [contadino]» (Degregori e Sandoval 2007, 311, trad. mia⁴).

In questo articolo sostengo che in Perù le definizioni biologiste di «razza»⁵ si sono intrecciate con quelle di cultura, e

² È indicativo che il grande viaggiatore e naturalista francese Alcides d'Orbigny nel tomo IX del suo monumentale *Voyage dans l'Amérique Méridionale* del 1847, dedicato alla zoologia, includesse all'inizio una mostra di crani di indigeni (tra cui quello di un aymara) e, subito dopo, disegni di primati e altri animali (d'Orbigny 1847: s.p.).

³ La Riforma Agraria del 1969 ha rappresentato uno spartiacque nella storia peruviana, sia da un punto di vista sociale che politico ed economico. Per una panoramica si possono consultare Matos Mar (1976), Montoya (1989), Seligmann (1995), Eguren (2009), Mayer (2009).

⁴ Dove non diversamente specificato tutte le traduzioni sono dell'autore.

⁵ Sebbene in Perù il termine «razza» non venga più usato dalla seconda metà del XX secolo nell'accezione classica del «razzismo scientifico» biologista, permane comunque come una «categoria della pratica» (Wacquant 1997). «Razza» si usa, ad esempio, per sottolineare differenze fenotipiche, ma è strettamente legato all'intersezionalità tra classe e genere. Nell'articolo «Las mujeres son más indias», Marisol de la Cadena conclude ad esempio che «se le strutture patriarcali utilizzate nel processo di colonizzazione supposero la femminizzazione delle popolazioni indigene, il processo inverso, condotto

che quest'ultima abbia acquisito un'essenza reificata, finendo per essere razzializzata. Mutuo questa prospettiva teorica dall'antropologa peruviana Marisol de la Cadena per la quale l'«elaborazione storica della definizione scientifica culturalista peruviana di razza [...] è in parte simile a quella che gli analisti delle forme di discriminazione⁶ europee contemporanee hanno definito come «razzismo senza razza» o «nuovo razzismo». Si distingue, però, in quanto «razzismo silenzioso perché, nel caso del Perù [...], le forme di discriminazione culturali non sono né nuove né senza razza» (de la Cadena 2001: 3).

Partirò da due brevi esempi etnografici del dipartimento di Puno⁷ per analizzare la maniera in cui la cultura, la «razza» e la costruzione sociale dello spazio sono divenuti inseparabili e continuano attualmente ad essere fonte di discriminazioni e disuguaglianze.

Nel maggio del 2011, migliaia di persone provenienti dai distretti rurali del sud di Puno, al confine con la Bolivia, all'interno dei confini del patriarcato moderno ha comportato – e continua a farlo – l'indianizzazione delle donne» (de la Cadena 1991, 29, trad. mia; si veda anche Stolcke 2018 [2008]). Per una panoramica sugli studi recenti sul concetto di 'razza' in America Latina, González Díez (2018).

⁶ Il razzismo e la discriminazione razziale sono fantasmi che vengono evocati spesso in Perù. La stampa e i media in generale propongono interpretazioni e analisi del livello di razzismo e della percezione della discriminazione sociale fra le persone (ad esempio, Instituto de Opinión Pública 2018; per un approccio più generale al problema si veda Ortiz Rescaniere 1999).

⁷ L'ultimo censimento, del 2017, riporta un totale di 548 mila persone che si autodefiniscono come «aymara», di cui 318 mila nel solo dipartimento andino di Puno. Nelle zone rurali, l'economia si basa soprattutto su agricoltura e pastorizia, attività integrata dal commercio. Si tratta, però, di un gruppo fortemente stratificato al suo interno, ed è necessario rilevare la forte mobilità socio-economica degli individui aymara. Una mobilità che, però, è – come in tutto il Paese – fortemente strutturata per genere.

marciarono verso il capoluogo del dipartimento, per protestare contro l'assegnazione, da parte dello Stato, di 5400 ettari a una multinazionale a capitale canadese, la *Bear Creek Mining Company*. La compagnia avrebbe dovuto cominciare le esplorazioni in una zona compresa tra i distretti di Huacullani e Kelluyo, per lo sfruttamento di una miniera a cielo aperto di argento. Parte della concessione ricadeva nel territorio del *cerro Khapía* (Quiñones 2013: 17, 29), un *apu* (montagna sacra) per la popolazione locale⁸. L'opposizione di molta parte degli abitanti della zona si doveva in buona misura alla paura della contaminazione delle falde acquifere e dei terreni agricoli, oltre che alla rilevanza culturale rivestita dal paesaggio (Canessa 2017). La presa della Plaza de Armas⁹ e della città da parte delle popolazioni rurali in sciopero non fu pacifica. Vi furono disordini e violenze, incendi a edifici governativi, saccheggi da parte della popolazione, la maggior parte della quale proveniva dalle zone rurali, anche se è certo che vi furono infiltrazioni

⁸ Su questo tema, la letteratura andinistica è sterminata. Si possono consultare, tra gli altri, per la *sierra* centrale e settentrionale del Perù Venturoli (2005) e Rivera Andía (2016); per la Bolivia, Gil García e Fernández Juárez (2008); per la *sierra* sud del Perù de la Cadena (2015). Si veda anche Salas Carreño (2017).

⁹ La *toma* de la Plaza de Armas rappresenta una delle forme di protesta sociale più praticata in Perù. La Plaza de Armas è la piazza centrale di un paese o di una città, originatasi urbanisticamente a partire dal XVI secolo, all'inizio dell'epoca coloniale spagnola, con forti influenze indigene (Low 1993, 1995; Durston 1999). Solitamente di forma quadrata, vi si affacciano gli edifici rappresentativi del potere prima coloniale e poi, dal 1821 data dell'indipendenza peruviana, repubblicana: la Cattedrale, il municipio, la caserma e, nei casi delle città più grandi come Puno o Lima, i clubs dei notabili. Dalla Plaza de Armas si irradia il *damero* della città, ordinato secondo una griglia a scacchi, tanto nel casco antiguo, il centro storico, come nei quartieri e nelle urbanizzazioni più recenti.

(Branca 2017). Il leader principale della mobilitazione, Walter Aduviri Calisaya, attuale presidente regionale di Puno, fu in seguito ritenuto colpevole dalla magistratura dei disordini, condannato a 7 anni, e in seguito assolto dopo un *iter* burocratico e processuale travagliato (Fernández 2017; Gutiérrez 2018).

Il 18 luglio del 2017, il giorno della sentenza di condanna ad Aduviri, migliaia di donne e uomini provenienti dal sud del dipartimento, raggiunsero la città di Puno, occupando ancora una volta la Plaza de Armas. Nonostante la tensione, in quell'occasione non ci furono incidenti. Di fronte al Club Kuntur, storico locale prospiciente la Basílica Menor de San Carlos, due signori di Puno che, per la mia conoscenza del contesto potevano essere definiti «mestizos» (Bourricaud 1962; Branca 2017) mi dissero visibilmente arrabbiati e preoccupati che temevano che anche questa volta, come la precedente, Puno sarebbe stata messa a ferro e fuoco dagli aymara. Quegli stessi aymara che cucinavano in mezzo alla piazza, che sporcavano e distruggevano gli arredi urbani e che, nel 2011, «hasta quemaron los pobres arbolitos» [bruciarono anche i poveri alberelli]. Come nel 2011, e precedentemente nel 2004¹⁰, anche in questa occasione la stampa locale e quella nazionale dipingevano «gli aymara» come un soggetto assoluto, vicino all'irrazionalità, votato alla violenza, e irrispettoso della convivenza e delle regole civili.

Nel 2011, l'allora presidente del Perù Alan García, intervistato sullo sciopero a Puno disse:

¹⁰ Nel 2004 fu linciato e assassinato il sindaco della città di Ilave, Cirilo Robles Ccallomamani da parte di un gruppo di ilaveñi. Su questo aspetto si veda un riassunto in Branca (2017: 121-126).

[bisogna] sconfiggere le ideologie assurde, panteiste, che credono che le pareti siano divinità, e che l'aria sia dio, in pratica, [contrastare] il ritorno a formule primitive di religiosità che dicono «non toccare quella montagna perché è un *apu* ed è abitata dallo spirito millenario o non so che cosa». Quindi, se arrivassimo a [tollerare una cosa del genere] allora non faremmo più nulla, neanche le miniere [...]. Penso che il Paese abbia bisogno di più educazione [...]. Se è un «santuario» naturale, allora va bene, ma se è un santuario perché lì ci vivono le anime dei defunti, bah... Per me, le anime sono sicuramente in paradiso, non lì [sulle montagne]. E si consenta che i vivi si nutrano o lavorino grazie agli investimenti [realizzati] in quelle montagne [...]. Il fatto che stiamo avanzando non significa che tutte le nostre forme di pensiero un po' antiche siano state superate (García 2011, trad. mia).

In questa dichiarazione sono evidenti quelle conseguenze della «razza» a cui alludo nel titolo. L'ex presidente si riferisce qui alle popolazioni aymara della zona andina di Puno, uno spazio che, come si vedrà, è stato connotato fin dal XIX secolo come una regione naturale abitata da «indios» barbari e irrazionali, strutturalmente opposti per cultura al modello civilizzatore del progresso. Quello che manca, per García, è l'educazione, in altre parole, la necessità di un meticcio culturale e dell'abbandono di *una* cultura anacronistica. È *la* cultura ad essere reificata ed associata alla «razza».

Il 5 novembre del 2018, un amico ha postato su facebook la notizia che a Ilave era in corso uno sciopero con scontri tra abitanti della provincia de El Collao per un problema relativo al mercato del bestiame. Quello che voglio mettere in luce sono alcuni commenti a uno dei video postati dal mio amico che, a

mio avviso, sono indicativi sia di una categorizzazione essenzialista che di una stigmatizzazione come gruppo (Alanoca Arocutipa 2013). Si tenga presente che «ilaveño» è sinonimo di «aymara», considerato che oltre il 92% della popolazione della provincia si è autodefinito nell'ultimo censimento proprio come «aymara» (INEI 2017). «Ilaveño@s più noti come ASSASSINI di fronte al mondo, hanno ammazzato un sindaco¹¹ e oggi si affrontano a colpi di pietra. Non conoscono il dialogo», ha scritto un'utente che, secondo quanto afferma sulla sua pagina, è originaria della città di Puno e vive a Buenos Aires. Un altro utente che dice di essere di Arequipa, la seconda città del sud peruviano, scrive: «L'essenza selvaggia [*salvajismo*] di questa gente non ha limiti. È per gente come questa che [il dipartimento di] Puno è mal visto, considerato che tutti vedono il disordine, gli scontri e i morti». Un utente puneño che, evidentemente, lavora nel sud della regione, scrive: «[Mentre questi] mediocri ilaveñi fanno il loro sciopero, nella città con normalità si continuano a fare affari [...]. Non fanno altro che pregiudicare la gente che viene da fuori». Infine, per terminare questa breve carrellata, un altro utente di Puno sostiene: «Per colpa di questi selvaggi [il dipartimento di] Puno è mal visto a livello nazionale. Ecco il cattivo esempio di Aduviri».

Nessuna delle persone di cui ho riportato i commenti è evidentemente di Ilave. Ma questi brevi esempi rimandano, in un primo livello, a una categorizzazione essenzialista dell'ilaveño (e dell'aymara) che, da soggetto singolo, diviene collettivo. Bisogna notare che con questo termine si intende sia la popolazione cittadina che quella rurale della provincia che, come detto, è a maggioranza aymara. A un secondo livello interviene quello che Pierre-André Taguieff (1999 [1998]) ha

¹¹ Si veda la nota 8.

definito come «stigmatizzazione»: il soggetto collettivo risultato da questo processo viene investito di stereotipi negativi che invertono i valori socialmente riconosciuti, nei due casi citati la mancanza di dialogo, l'attitudine violenta, l'irrazionalità. Tutto ciò sarebbe un prodotto culturale, nello specifico, della cultura aymara, inadatta alla convivenza civile all'interno di una repubblica moderna basata su differenze culturali accettabili solo quando rientrano nel progetto di costruzione nazionale, ma esecrabili e condannate nel momento in cui quella stessa cultura smette di essere utile al progetto. Il rimedio contro la barbarie sarebbe allora, come prima nel caso dell'ex presidente, quello che de la Cadena ha definito come «eugenetica dell'educazione» (de la Cadena 2001: 5) uno strumento che, insieme al «mestizaje», ha una lunga storia nel Perù repubblicano.

Da un'altra prospettiva, è possibile analizzare un ulteriore aspetto, quello dell'importanza dello spazio sociale. Kingman e Bretón (2017) hanno recentemente mostrato l'arbitrarietà e la permeabilità delle frontiere tra rurale e urbano sulle Ande. Frontiere che, a un'analisi etnografica della quotidianità, sono costantemente trascese e che, nella pratica del movimento degli individui, denotano la sua natura chiaramente costruita. Ma quella costruzione, che viene naturalizzata, diviene significativa in situazioni come quelle descritte, quando cioè si delineano le condizioni per ribadire e rinforzare i confini. Lo spazio della città rappresenta in questo senso la civiltà, l'urbanità, la Repubblica, il decoro, il funzionamento corretto della società. Spazio socio-simbolico che viene quindi minacciato da quell'alterità che la raggiunge in massa, i *campesinos* dello spazio rurale che sono l'antitesi dei valori cittadini e che, per cultura, non concepirebbero le forme elementari della vita sociale moderna. Ora, appare chiaro che non si tratti qui della

concezione classica della «razza», secondo le elaborazioni scientifiche del XIX secolo e della prima metà del XX (Stocking 1982 [1968], 2001 [1994]). In Perù, come in altri contesti americani e non solo, le teorie razzialiste cominciarono a essere screditate subito dopo la Seconda Guerra Mondiale anche se, già in precedenza, diversi intellettuali peruviani avevano fortemente criticato il riduzionismo biologico e l'impossibilità di ricondurre alla biologia o al fenotipo determinati tratti culturali (de la Cadena 2001).

Così come la costruzione dello spazio sociale tra città e campagna può marcare l'appartenenza culturale di un individuo, allo stesso modo la costruzione geografica dello spazio nazionale denota determinate caratteristiche¹². Se la geografia

¹² In «De indio a serrano», la storica peruviana Cecilia Méndez analizza la «relazione tra designazioni razziali e designazioni geografiche [cioè] la maniera in cui le tassonomie geografiche si costituiscono simultaneamente in denominazioni razziali di valore tra esseri umani» (Méndez 2011: 61). Sostanzialmente, Méndez si propone di comprendere quando un termine di classificazione razziale come «indio» diviene sinonimo di «serrano» e, quindi, cristallizza una categoria di tipo razziale che diviene inseparabile dalla geografia e da uno spazio geografico determinato, diventando un insulto. Come afferma la storica: la sierra «ha acquisito [un] valore assolutamente peggiorativo [...] in quanto geografia associata all'ambito rurale per antonomasia, allo stesso modo che le popolazioni che la abitano che, a livello etnico e razziale, sono state ridotte alla condizione di «indios» (Méndez 2011: 61). Méndez mostra come il termine «serrano», sia divenuto sinonimo di «indio», e sia attualmente uno degli insulti peggiori in Perù. Da qui che «l'associazione di «indio» con sierra, e di sierra con condizione rurale e povertà, è così profondamente radicata in Perù che è considerata quasi naturale». Questa associazione, però, non affonda le radici in epoca coloniale, ma è più recente e, in fin dei conti, determina la visione della «sierra come un luogo rurale, non moderno e povero, insomma, «un ostacolo al progresso» (Ibidem, trad. mia). L'autrice prende le mosse da un saggio di

coloniale, in linea con Orlove, rappresentava il territorio in termini oppositivi tra climi caldi e freddi, umidi e secchi, senza che in questi venisse inserito un gruppo particolare, la geografia moderna e repubblicana – che l'autore fa iniziare alla fine del XVIII secolo – cominciò a costruire e dividere il territorio in tre regioni «naturali» (Ande, Costa e Selva) sulla base dell'altitudine, associando a ciascuno spazio una serie di peculiarità razzial-culturali (Orlove 1993). La costa, e il centro di potere Lima, divengono nel corso del XIX secolo lo spazio civilizzato e in costante tensione verso la modernità, lo spazio «bianco» per eccellenza, in opposizione alle Ande e all'Altipiano, abitato dall'«indio» degenerato, incivile, ignorante, ancorato a tradizioni e superstizioni magiche¹³. La

Benjamin Orlove, intitolato «Putting Race in its Place» (1993). L'antropologo sostiene che, nella geografia coloniale, non esisteva un'associazione univoca tra l'«indio» e la sierra, associazione che, invece, comincerebbe a gestarsi sul finire del XVIII secolo per poi cristallizzarsi nel XIX in concomitanza con un cambiamento nella struttura economica che, dalla produzione di argento delle Ande, passa allo sfruttamento del guano sulla Costa. Contestualmente, è in questa epoca che si gettano le basi per la retorica del progresso esemplificato soprattutto dal simbolo della modernità per eccellenza, il treno. Infine, l'associazione tra «indio» e sierra diverrà parte integrante del paesaggio nel XX secolo.

¹³ Méndez si rifà alla geografa Evelyn Mesclier quando sostiene che nel XX secolo, nella descrizione accademica e letteraria della Ande, sia avvertibile una certa ambiguità che va dal considerare la regione come un «deposito di autenticità della cultura andina» a «un ostacolo alla modernità». Secondo la storica, è chiaro che l'attuale Perù neoliberalista propende per quest'ultima visione tanto che, ad esempio, cita l'ex presidente peruviano Alan García per il quale «se il Perù fosse pianeggiante saremmo già saliti dal ritardo economico» (Méndez 2011: 90-92, trad. mia). Orlove commenta il periodo in esame sostenendo che, nella visione egemonica, «il grande ostacolo in mezzo alla fotografia erano le montagne, il grande ostacolo in mezzo alla narrativa

salvazione di questo personaggio poteva avvenire tramite l'educazione e il «mestizaje» culturale. Il terzo spazio, la selva, non veniva inteso come sociale; era il territorio misterioso e vuoto del caos primordiale, la frontiera da conquistare e annettere.

In conclusione, nel quadro dell'attuale multiculturalismo postmoderno, la carica rivendicativa dell'indigenità e della cultura tradizionale ad essa associata è addomesticata come parte fondamentale del panorama eterogeneo del Paese (Wade, 2008), ed è strumentale ad esempio per fini turistici – la *Marca Perú* pubblicizza gli *uros* del Lago Titikaka, o le danze amazzoniche –, ma diviene un elemento sovversivo quando cozza con gli interessi economici di uno stato neoliberista: allora, ben venga la retorica dell'indigeno vestito in maniera tradizionale che diletta i turisti sulla comunione aymara con la natura (perché rimane all'interno delle dinamiche di mercato), ma dev'essere civilizzato quando non è *culturalmente* in grado di comprendere i benefici del progresso. «Mica vai a chiedere consiglio a lama e alpaca sul Trattato di Libero Commercio», disse un politico peruviano, «utilizzando un vecchio insulto razzista del diciannovesimo secolo, cioè comparare i contadini delle Ande con i camelidi andini» (Méndez 2011: 79; si veda anche de la Cadena 2008). L'associazione tra lo spazio sociale andino con gli «indios» e l'arretratezza, e quello della Costa con i bianchi e il progresso, si somma a un'altra associazione, quella tra spazio urbano come spazio della modernità e di spazio rurale come luogo della tradizione e dell'arcaicità, facendo corrispondere ad ogni regione «naturale» delle «culture» concrete.

del progresso era l'indio» (Orlove 1993: 328, trad. mia). Sulla nozione di «andinismo» si vedano Starn (1992) e Abreu e Arnold (2018).

In Perù, quindi, la «razza» si può diluire attraverso la cultura. Ma la cultura può anche determinare la «razza».

Bibliografía

1. ALANOCA AROCUTIPA, Vicente. *Conflictos aimara*. Puno, Universidad Nacional del Altiplano, 2013.
2. ABREU MENDOZA, Carlos, ARNOLD, Denise (ed.). *Crítica de la razón andina*. Raleigh, NC, Editorial A Contracorriente, 2018.
3. BARNSHAW, John. «Race» in Richard T. SCHAEFER (ed.), *Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Society*. London, SAGE, 2008 (pp. 1091-1092).
4. BONFIL BATALLA, Guillermo. «El concepto de indio en América: Una categoría de la situación colonial». *Anales de Antropología*, n. 9, 1972 (pp. 105–124).
5. BOURRICAUD, François. *Changements à Puno. Étude de sociologie andine*. Paris, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, 1962.
6. BRANCA, Domenico. *Identidad aymara en el Perú. Nación, vivencia y narración*. Lima, Editorial Horizonte, 2017.
7. CANESSA, Andrew. Canessa, 2017, «Bearing Witness. Testimonies, Translations, and Ontologies in the Andes». *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, n. 7, v. 1, 2017 (pp. 545-551).
8. DEGREGORI, Carlos Ivan, SANDOVAL, Pablo. «La antropología en el Perú: Del estudio del otro a la construcción de un nosotros diverso». *Revista Colombiana de Antropología*, n. 43, 2007 (pp. 299-334).
9. DE LA CADENA, Marisol. ««Las mujeres son más indias»: Etnicidad y género en una comunidad del Cusco». *Revista Andina*, n. 1, 1991 (pp. 7-29).
10. DE LA CADENA, Marisol. «The Racial Politics of Culture and Silent Racism in Peru». *Proceedings of United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD)*

Conference on Racism and Public Policy, South Africa, Durban. Geneva: United Nations Research Institute for Social Development, 2001 (pp. 3-14).

11. DE LA CADENA, Marisol. «Are *Mestizos* Hybrids? The Conceptual Politics of Andean Identities». *Journal of Latin American Studies*, v. 37, 2005 (pp. 239-254).
12. DE LA CADENA, MARISOL. «Introducción» in Marisol DE LA CADENA (ed.), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán, Envió, 2008 (pp. 7-34).
13. DE LA CADENA, Marisol. *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham, Duke University Press, 2015.
14. D'ORBIGNY, Alcides. *Voyage dans l'Amérique Méridionale (tome neuvième, Atlas zoologique)*. Paris, Bertrand Éditeur, 1847.
15. DURKHEIM, Émile, MAUSS, Marcel. «De quelques formes primitives de classification - contribution à l'étude des représentations collectives». *Année Sociologique*, n. 6, 1903 (pp. 1-72).
16. DURSTON, Alan. «El proceso reduccional en el sur andino: Confrontación y síntesis de sistemas espaciales». *Revista de Historia Indígena*, n. 4, 1999 (pp. 75-101).
17. EGUREN, Fernando. «La reforma agraria en el Perú». *Debate Agrario*, n. 44, 2009, (pp. 63-100).
18. FERNÁNDEZ, Carlos. «Puno: condenan a siete años de prisión a Walter Aduviri, líder del 'aimarazo'». *El Comercio*, 2017, <https://elcomercio.pe/peru/puno/puno-condenan-siete-anos-carcel-walter-aduviri-lider-aimarazo-440330> [consultato il 14/12/2018].
19. GARCÍA, Alan. «Alan Garcia contra las ideologías absurdas panteístas», 2001. <https://www.youtube.com/watch?v=2Vf4WfS5t08&feature=youtu.be> [consultato il 14/12/2018].
20. GIL GARCÍA, Francisco, FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo. «El culto a los cerros en el mundo andino: Estudio de caso». *Revista*

- Española de Antropología Americana*, n. 38, v. 1, 2008 (pp. 105-113).
21. GONZÁLEZ DÍEZ, Javier. «El lugar de los 'otros'. Procesos de racialización y construcción de la nación en América Latina». *Anuac*, n. 7, v. 1, 2018 (pp. 207-215).
 22. GUTIÉRREZ, Sandra. «Corte Suprema declara nula condena de Walter Aduviri por caso Aymarazo». *Legis*, 2018, <https://legis.pe/corte-suprema-nula-condena-walter-aduviri-caso-aymarazo/> [consultato il 14/12/2018].
 23. HARAWAY, Donna. «Remodelling the Human Way of Life. Sherwood Washburn and the New Physical Anthropology, 1950-1980» in George W. STOCKING (ed.) *Bones, Bodies and Behavior: Essays in Behavioral Anthropology*. Madison, University of Wisconsin Press, 1988 (pp. 206-259).
 24. INSTITUTO DE OPINIÓN PÚBLICA. *Experiencias de discriminación étnico-cultural en el Perú*. Lima, Instituto de Opinión Pública de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2018.
 25. INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA, 2017. <http://censos2017.inei.gob.pe/redatam/> [consultato il 15/12/2018].
 26. KINGMAN GARCÉS, Eduardo, BRETÓN SOLO DE SALDÍVAR, Víctor. «Las fronteras arbitrarias y difusas entre lo urbano-moderno y lo rural-tradicional en los Andes». *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, n. 22, v. 2, 2017 (pp. 235-253).
 27. LÉVI-STRAUSS, Claude. *Razza e storia. Razza e cultura*. Traduzione di Sergio ARECCO, Paolo CARUSO, Primo LEVI. Torino, Einaudi, 2002.
 28. LOW, Setha. «Cultural Meaning of the Plaza: The History of the Spanish American Gridplan-Plaza Urban Design» in Robert ROTENBERG, Gary MCDONOGH (eds.) *The Cultural Meaning of Urban Space*. Westport, Greenwood, 1993 (pp. 75-93).

29. LOW, Setha. «Indigenous Architecture and the Spanish American Plaza in Mesoamerica and the Caribbean». *American Anthropologist*, n. 97, v. 4, 1995 (pp. 748-762).
30. MATOS MAR, José (ed.). *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1976.
31. MAYER, Enrique. *Ugly Stories of the Peruvian Agrarian Reform*. Durham, Duke University Press, 2009.
32. MÉNDEZ, Cecilia. «De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI)». *Histórica*, n. XXXV, v. 1, 2011, (pp. 53-102).
33. MÉTRAUX, Alfred. «U.N.E.S.C.O.'s New Statement on Race: The Provisional Text». *Man*, n. 52, 1952 (pp. 90-91).
34. MONTOYA, Rodrigo. *Lucha por la tierra, reformas agrarias y capitalismo en el Perú del siglo XX*. Lima, Mosca Azul Editores, 1989.
35. NYE, Robert. «The Rise and Fall of the Eugenics Empire: Recent Perspectives on the Impact of Biomedical Thought in Modern Society». *The Historical Journal*, n. 36, v. 3, 1993 (pp. 687-700).
36. ORLOVE, Benjamin. «Putting Race in its Place: Order in Colonial and Postcolonial Peruvian Geography.» *Social Research*, n. 60, v. 2, 1993 (pp. 301-36).
37. ORTIZ RESCANIERE, Alejandro. «El racismo ilustrado o cuando se ve lo propio con ojos ajenos». *Anthropologica*, n. 17, v. 17, 1999 (pp. 407-410).
38. POMPEO, Francesco. «Lévi-Strauss, Métraux e gli altri: L'UNESCO e l'antropologia del primo dopoguerra» in 2010 in Luigi LOMBARDI SATRIANI (ed.), *Relativamente. Nuovi territori scientifici e prospettive antropologiche*, Roma, Armando, 2010 (pp. 75-84).
39. QUIÑONES, Patricia. «Quiñones, 2013, Concesiones, participación y conflicto en Puno. El caso del proyecto minero Santa Ana» in *Los límites de la explotación minera en el Perú*. Lima, Servicios Educativos Rurales, 2013 (pp. 17-71).

40. RIVERA ANDÍA, Juan Javier. *La vaquerita y su canto. Una antropología de las emociones. Canciones rituales ganaderas en los Andes peruanos contemporáneos*. Buenos Aires, Rumbo Sur/Ethnographica, 2016.
41. SALAS CARREÑO, Guillermo. «Mining and the Living Materiality of Mountains in Andean Societies». *Journal of Material Culture*, n. 22, v. 2, 2017 (pp. 133-150).
42. SELIGMANN, Linda J. *Between Reform & Revolution: Political Struggles in the Peruvian Andes, 1969-1991*. Stanford, Stanford University Press, 1995.
43. Starn, Orin. «Antopología andina, 'andinismo' y Sendero Luminoso». *Allpanchis*, v. 39, 1992 (pp. 15-71).
44. STOCKING, George W. «The Dark-Skinned Savage: The Image of Primitive Man in Evolutionary Anthropology» in George W. STOCKING, *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Chicago and London, University of Chicago Press, 1982 [1968] (pp. 110-132).
45. STOCKING, George W. «The Turn-of-the-Century Concept of Race» in George W. STOCKING, *Delimiting Anthropology: Occasional Essays and Reflections*. Madison: University of Wisconsin Press, 2001 [1994] (pp. 5-23).
46. STOLCKE, Verena. *Marriage, Class, and Colour in Nineteenth-Century Cuba*. Cambridge, Cambridge University Press, 1974.
47. STOLCKE, Verena. «Mujeres invadidas: La sangre de la conquista de América» in Verena STOLCKE (ed.) *Mujeres invadidas: La sangre de la conquista de América*. Madrid, Editorial horas y HORAS, 1993 (pp. 29-45).
48. STOLCKE, Verena. «Meticci non si nasce, lo si diventa». Traduzione di Paola MANCOSU. *Confluenze. Rivista di Studi Iberoamericani*, n. 10, v. 1, 2018 [2008] (pp. 383-416).
49. TAGUIEFF, Pierre-André. *Il razzismo: Pregiudizi, teorie, comportamenti*. Traduzione di Federica SOSSI. Milano, Raffaello Cortina Editore, 1999 [1998].
50. VENTURA I OLLER, Montserrat. «Etnicitat i racisme». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, n. 5, 1994 (pp. 116-133).

51. VENTUROLI, Sofia. «‘Yo hablo con los cerros’. Reciprocidad y renovación en el Callejón de Conchucos». *Archivo per l'Antropologia e l'Etnologia*, v. CXXXV, 2005 (pp. 375-386).
52. WACQUANT, Loïc. «For an Analytic of Racial Domination». *Political Power and Social Theory*, n. 11, 1997 (221-234).
53. WADE, Peter. «Identidad racial y nacionalismo: Una visión teórica de Latinoamérica» in Marisol DE LA CADENA (ed.), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán, Envión, 2008 (pp. 367-390).