



BERNARDO PACI

## *Sayad in Nuova Spagna e il pensiero di Stato: migrazioni, immaginario coloniale e costruzione nazionale fra teoria e storia*

**Abstract:** This article examines the formation of the “state thought” in early modern New Spain through a critical engagement with key concepts developed by the sociologist of migrations Abdelmalek Sayad, particularly the border between national and non-national and the colonial imaginary. In dialogue with decolonial approaches to the historical continuity of colonial forms of power, the article mobilises Sayad’s categories as analytical tools for historical enquiry, in order to illuminate how processes of classification, exclusion, and political subordination were embedded in the very construction of colonial order and its later national rearticulations. Focusing on sixteenth- and seventeenth-century New Spain as an early case of settler colonialism, the article reconstructs the production of Indigenous peoples as subjects simultaneously represented as vulnerable and dangerous. This double representation emerges across missionary discourse, administrative practices, and creole intellectual production, including the works of Carlos de Sigüenza y Góngora, understood here as exemplary of a broader creole project of historical appropriation and national construction. The celebration of precolonial Indigenous antiquity is shown to coexist with the delegitimation of coeval Indigenous populations, portrayed as politically incapable and dependent. From this perspective, the article suggests a structural continuity between the colonial production of Indigenous populations as internal outsiders and the modern construction of migrants as non-national subjects within contemporary state orders, highlighting the persistence of the colonial imaginary well beyond the formal end of colonial rule.

**Keywords:** Abdelmalek Sayad, New Spain, State thought.

---

### *1. Introduzione: Sayad e la continuità fra storia coloniale e postcoloniale*

La storia coloniale della Nuova Spagna (Messico) tra il XVI e il XVII secolo offre un contesto particolarmente – e forse sorprendentemente – adeguato ad essere analizzato attraverso il quadro teorico sviluppato da Abdelmalek Sayad nell’ambito della sua sociologia delle migrazioni. Sebbene il suo lavoro riguardi principalmente la condizione postcoloniale delle persone migranti, le sue riflessioni intorno a concetti come il pensiero di Stato, la costruzione nazionale e la

“doppia assenza” rivelano profonde continuità tra le storie coloniali e postcoloniali. Questo articolo esplora tali continuità attraverso le categorie elaborate dallo stesso Sayad, a partire dal fondamentale concetto di “immaginario coloniale” [Bourdieu, Sayad 2004]<sup>1</sup>.

Sayad stesso ha sottolineato questo legame storico in diverse opere. Due saggi appaiono particolarmente rilevanti in questo senso. Il primo è tratto da *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*: “La colonizzazione, che l’immigrazione estende e, in un certo modo, mantiene viva, è come un ‘laboratorio’ in cui, allo stato sperimentale [...], le condizioni della generazione, perpetuazione e forse estinzione del fenomeno della migrazione sono rivelate” [Sayad 2006, p. 28]. Il secondo è tratto invece da *Algeria. Nazionalismo senza nazione* e riguarda il concetto di “immaginario coloniale”, che “in gran parte è il prodotto della colonizzazione e allo stesso tempo è uno degli strumenti che ne ha sempre assicurato, e continua ad assicurarne la strutturazione: un immaginario che ha ossessionato e ossessiona, anche oltre la fase coloniale vera e propria, tutte le coscienze e tutti gli spiriti che vi fanno riferimento, sia presso i colonizzatori che i colonizzati, quelli di ieri come i loro discendenti” [Sayad 2003, pp. 36-37]. L’analisi della condizione indigena nella Nuova Spagna consente in questo senso di mettere alla prova la validità generale delle tesi di Sayad e di ampliare la loro applicabilità attraverso un caso di studio storico, mostrando come il passato coloniale continui a informare le politiche migratorie e le rappresentazioni delle persone migranti nell’Occidente contemporaneo.

In questa prospettiva, il concetto di pensiero di Stato assume in particolare un ruolo centrale per comprendere la produzione e la naturalizzazione dei confini tra “nazionale” e “non-nazionale”, cittadino e non-cittadino, ma anche di categorie come “emigrato” ed “immigrato” [Sayad 2002, pp. 379-384]. Le pratiche di classificazione inerenti a questo processo e al pensiero di Stato ad esso soggiacente hanno prodotto il migrante come “un oggetto di ricerca scisso, prestabilito e gerarchizzato” [Avallone 2018, p. 18], la cui esistenza viene sempre posta, rappresentata e conosciuta dall’alto, attraverso lo sguardo dello Stato stesso. Con questa espressione, infatti, Sayad non si riferisce semplicemente ai contenuti positivi di

---

1. Dove non diversamente indicato, tutte le traduzioni dall’inglese, dal francese e dallo spagnolo sono mie.

questa o quella ideologia dello Stato, quanto ad un insieme di schemi epistemici, amministrativi e politici attraverso cui lo Stato-nazione definisce sé stesso e i propri confini, producendo al contempo, per l'appunto, le stesse figure del nazionale e del non-nazionale. L'immigrazione, in questo quadro, non rappresenta un fenomeno esterno o contingente rispetto allo Stato, ma uno dei luoghi privilegiati della sua stessa costituzione come ordine politico e simbolico.

Sono proprio queste pratiche e questi schemi ad essere segnati da una fondamentale continuità tra storia coloniale e postcoloniale: in questo quadro, l'opera di Sayad risuona profondamente con il dibattito postcoloniale e decoloniale. Il concetto di colonialità discusso all'interno di quest'ultimo, e specialmente quello di colonialità del potere proposto da Aníbal Quijano [2014], si basa precisamente sull'idea che tale continuità non sia stata spezzata dai processi storici di decolonizzazione. Come sottolinea Quijano, questo è specialmente vero per gli Stati postcoloniali sudamericani, nei quali “il processo d'indipendenza degli stati”, non corrispondendo ad una “liberazione delle società”, vide l'avviarsi non di un “processo di sviluppo degli stati-nazione in senso europeo, ma [di] una riarticolazione della colonialità del potere su basi nuove” [Quijano 2014, p. 91]. Tuttavia, la natura profondamente coloniale del potere dello Stato-nazione moderno riguarda l'intero presente globale, inclusa, evidentemente, l'Europa [Grosfoguel 2017]. In particolare, le pratiche di classificazione inerenti tanto alla colonialità del potere, delineata nel dibattito decoloniale, quanto al pensiero di Stato, come definito da Sayad, hanno avuto e continuano ad avere un ruolo centrale nella costruzione delle gerarchie sociali, così come delle relative forme di organizzazione dello sfruttamento, descritte da Cedric Robinson [2023] in termini di capitalismo razziale. Si tratta anche in questo caso di una categoria la cui applicazione è contraddistinta da una forte continuità tra passato coloniale e presente postcoloniale, poiché prevede la produzione e mobilitazione della dimensione della razza – oltre che, più specificamente, delle categorie di nativo e di migrante – nella strutturazione concreta del mercato del lavoro [Curcio, Mellino 2012], come rilevato del resto dallo stesso Sayad [2002, pp. 220-225] nel contesto della Francia contemporanea. Allo stesso tempo, la continuità tra coloniale e postcoloniale emerge anche in relazione all'ordine politico nel senso più stretto, contribuendo a plasmare la moderna concezione della “sicurezza”, che sempre più pervasivamen-

te affolla tanto i mass media quanto i dibattiti elettorali in Europa. In questo caso la doppia rappresentazione del migrante, da una parte inerme e passivo, mero oggetto di politiche che lo investono dall'alto, e dall'altra aggressivo e pericoloso, una minaccia per l'ordine nazionale stesso, gioca un ruolo fondamentale e mostra ancora un'altra sfaccettatura delle continuità tra coloniale e postcoloniale; anche le figure del nativo e del colonizzato infatti hanno a lungo giocato lo stesso ruolo nell'ambito dell'ordine coloniale [Fanon 2007].

Oltre al piano strettamente genealogico e alla questione della continuità fra coloniale e postcoloniale, infatti, il contrasto fra un caso di colonialismo d'insediamento della prima modernità e il moderno Stato-nazione europeo attraverso le lenti di Sayad mostra in particolare la vacuità del principio di autoctonia, su cui tanto frequentemente si pretende essere fondata la sempre crescente violenza repressiva delle politiche migratorie in territorio europeo (oltre che, ancor più paradossalmente, negli Stati Uniti). L'analisi del caso della Nuova Spagna tra Cinquecento e Seicento, infatti, ci propone rapporti sociali tra coloni e colonizzati in cui l'applicazione del principio di autoctonia risulta perfettamente rovesciata rispetto all'Europa contemporanea, mentre le gerarchie razziali e politiche del primo appaiono prefigurare largamente quelle della seconda.

L'articolo adotta pertanto, come anticipato, la forma di un caso di studio storico centrato sulla Nuova Spagna tra XVI e XVII secolo, un contesto in cui la classificazione giuridica, politica e simbolica delle popolazioni indigene occupa una posizione centrale nella costruzione dell'ordine coloniale. L'analisi non si propone di ricostruire esaustivamente il pensiero coloniale sulla popolazione indigena della Nuova Spagna, ma si concentra piuttosto su alcuni momenti e autori particolarmente significativi per osservare il funzionamento del pensiero di Stato in un contesto della prima modernità caratterizzato dal colonialismo di insediamento. Tra questi, un ruolo centrale è svolto dalle opere di Gerónimo de Mendieta e soprattutto di Carlos de Sigüenza y Góngora, la cui produzione intellettuale consente di cogliere insieme la dimensione amministrativa, storica e simbolica della costruzione del nativo come soggetto mai pienamente politico. La scelta di questi autori non risponde dunque tanto a criteri di rappresentatività generale, – anche se Sigüenza y Góngora è stato effettivamente descritto come uno dei maggiori pensatori creoli del suo tempo, se non il maggiore [Costilla

Martínez, Ramírez Santacruz 2025] – quanto alla loro capacità di rendere visibili i processi di classificazione, appropriazione del passato e costruzione dell’immaginario coloniale che costituiscono il cuore dell’analisi stessa. In questa prospettiva, gli aspetti discussi nei paragrafi seguenti non intendono costituire una rassegna di esempi, ma diversi punti di osservazione su un medesimo processo: la formazione storica del pensiero di Stato nel contesto coloniale della Nuova Spagna.

L’articolo si sviluppa in tre sezioni principali, che analizzano diversi aspetti della continuità tra il caso di studio della Nuova Spagna e lo Stato-nazione moderno alla luce delle categorie di Sayad, specificamente nel quadro sopra delineato del pensiero di Stato e del suo rapporto con la colonialità del potere. La prima sezione esplora più direttamente il pensiero di Stato esaminando la produzione amministrativa e discorsiva della figura del nativo nella Nuova Spagna, mostrando come tale costruzione anticipi la configurazione moderna del migrante come non-nazionale. La seconda sezione esamina il ruolo dei processi di costruzione nazionale e dell’identità creola come momento fondamentale della riorganizzazione coloniale delle appartenenze politiche e della ridefinizione del rapporto fra storia, territorio e popolazione; anche in questo caso, emergono linee di continuità fondamentali che trascendono i processi storici di decolonizzazione. La terza sezione analizza la dimensione immaginaria e simbolica di questo stesso processo, mostrando come la doppia rappresentazione dei nativi – simultaneamente miserabili e pericolosi – costituisca a sua volta una componente essenziale del pensiero di Stato e trovi una chiara continuità nelle rappresentazioni contemporanee dei migranti e nell’immaginario coloniale che le informa.

## *2. Il pensiero di Stato: la costruzione del nativo e del migrante*

Ne *La doppia assenza*, Sayad [2002, pp. 367-368] ha scritto che “[a]nche se la migrazione è un fenomeno universale, deve sempre essere pensata [...] nel quadro dello stato-nazione. [...] Le categorie sociali, economiche, culturali, etiche [...] e politiche con cui pensiamo l’immigrazione e più in generale tutto il nostro mondo sociale e politico, sono certamente e oggettivamente [...] delle categorie nazionali, perfino nazionaliste. [...] [P]ensare l’immigrazione significa pensare

lo stato e che ‘lo stato pensa se stesso pensando l’immigrazione’”. La figura del migrante è pertanto costruita come un oggetto passivo delle politiche dello Stato, una figura che non può mai farsi soggetto politico: i migranti sono ritenuti incapaci di rappresentare politicamente se stessi e i propri interessi, e dunque costantemente bisognosi di essere rappresentati da qualcun altro. Lungi dall’essere il risultato di un mero pregiudizio, questo processo dipende dalla struttura stessa dello Stato-nazione, il cui spazio politico coincide con la comunità nazionale stessa: essendo il migrante il “non-nazionale” per eccellenza, per la stessa ragione egli è anche “l’impolitico” per eccellenza sotto lo sguardo dello Stato. Sia innanzi a quest’ultimo che per le associazioni filantropiche, il migrante è considerato come permanentemente privo di autonomia, un “eterno assistito, un eterno ‘apprendista’” [Sayad 2002, p. 283], trattato “come un bambino a cui bisogna insegnare il comportamento appropriato (tecnicamente e moralmente) e, in breve, a ‘vivere’ in accordo con le regole della società d’immigrazione” [Sayad 2002, p. 283]. L’azione dello Stato e della società sui migranti è dunque concepita come “pedagogica”, qualcosa che ricorda chiaramente da vicino lo “sforzo civilizzazionale”, il “fardello dell’uomo bianco” che i paesi europei hanno a lungo utilizzato per giustificare le loro imprese coloniali.

In effetti, se consideriamo la condizione e la rappresentazione dei popoli indigeni nella Nuova Spagna della prima modernità, è possibile osservare un dispositivo discorsivo e politico che, pur in un contesto storico radicalmente differente, presenta una struttura analoga a quella individuata da Sayad nel pensiero di Stato moderno: la costruzione di una popolazione subordinata come incapace di autonomia politica e oggetto necessario di tutela. Si evidenzia così una continuità genealogica, tanto nelle forme di classificazione quanto nei regimi di rappresentazione attraverso cui lo Stato inquadra i soggetti marginali rispetto alla comunità nazionale, utilizzandoli al contempo per definire la comunità nazionale stessa.

Non a caso, lo storico Alejandro Cañeque ha descritto il discorso ufficiale relativo ai nativi in questo contesto nei termini di una “retorica della miseria [rhetoric of wretchedness]” [Cañeque 2004, pp. 163-185]. Questa retorica, oltre ad inquadrare l’indigeno in termini di debolezza materiale, lo rappresenta politicamente come soggetto incapace di autogoverno: proprio in questo senso la “retorica della miseria” si intreccia profondamente con la ricorrente infantilizzazione

delle popolazioni indigene, dal momento che la loro presunta fragilità morale e intellettuale viene a giustificare simultaneamente la tutela coloniale a queste imposta – con tutto l’apparato di giustificazione “pedagogica” e civilizzazionale che l’accompagna – e l’esclusione della possibilità di una loro soggettività politica.

Le radici storiche di tale retorica affondano nei primissimi anni della conquista spagnola. Già l’umanista Juan Ginés de Sepúlveda [1892, pp. 81-83] nel suo *Democrates Alter*, composto nel 1547 nel corso della sua nota discussione sulla natura degli indigeni con il frate Bartolomé de Las Casas, descriveva, con parole orrendamente razziste, gli abitanti delle Americhe come “homunculos illos in quibus vix reperies humanitatis vestigia”, tanto che “prudencia, ingenio, virtute omni ac humanitate tam longe superantur ab Hispanis, quam pueri a perfecta aetate”<sup>2</sup>. È tuttavia pur vero che in Sepúlveda l’aspetto deumanizzante e inferiorizzante del discorso prevaleva, com’è evidente, su quello paternalistico.

La “retorica della miseria” si ritrova nondimeno nella sua forma più compiuta – e dunque in tutta la sua ambivalenza – all’interno della *Recopilación de Leyes de las Indias*, promulgata da Carlo II nel 1680 e volte a disciplinare i domini americani e asiatici della Corona: “Gli *Indios* sono persone miserabili [*personas miserables*], e così naturalmente deboli che essi sono facilmente molestati e oppressi, e la nostra volontà è che essi non soffrano vessazioni, e ricevano adeguata cura e protezione” [*Recopilación*, lib. I, tít. VII, ley xiii]. Analogamente, circa un secolo prima, nel 1587, il frate francescano Gerónimo de Mendieta ricordava al re che “questi *Indios* sono la più misera, la più debole e fragile, la più ignorante e abietta di tutte le nazioni, e nessuno può ignorarlo, poiché essi non hanno neppure nozione, intendimento o mezzi per comunicare e rappresentare al loro Re i bisogni delle loro repubbliche indiane” [Mendieta 1892, II, p. 7]. I popoli indigeni della Nuova Spagna erano inoltre paragonati a bambini, che “devono, per il loro stesso bene, rimanere sotto la giusta tutela del Re di Spagna [...]. Poiché gli indigeni rimanevano dei bambini, gli spagnoli avevano il dovere di prendersi cura di loro” [Pagden 1986, pp. 104-105].

---

2. “quegli omuncoli nei quali a malapena si possono trovare tracce di umanità”, i quali “sono tanto superati dagli Spagnoli per prudenza, ingegno, ogni virtù e umanità quanto i bambini [lo sono] dagli adulti”.

La tendenza a comparare i popoli indigeni ai bambini (oltrech  ai folli) era del resto destinata a diventare ricorrente nelle rappresentazioni prodotte dagli europei, come ben dimostra la storia della filosofia. Nel suo *An essay concerning human understanding*, pubblicato per la prima volta nel 1660, John Locke [1997, p. 73] associava “bambini, idioti e selvaggi”, domandandosi “quali massime generali si possono trovare [tra di essi]? Quali principi universali di conoscenza?”. La sua risposta era che

[I]e loro nozioni sono poche e scarse, prese a prestito solo da quegli oggetti con cui essi hanno pi  avuto a che fare, e che hanno fatto sui loro sensi le pi  frequenti e forti impressioni. Un bambino conosce la sua balia e la sua culla, e per gradi i giocattoli di un’et  un poco pi  avanzata: e un giovane selvaggio ha, forse, la sua testa piena d’amore e di caccia, in base ai modi della sua trib . Ma colui che si aspetter  da un bambino ineducato o da un selvaggio abitante dei boschi queste massime astratte e rispettati principi di scienza, temo, si trover  a sbagliarsi. [Locke, 1690/1997, p. 73]

Paolo Rossi [2001, pp. 18-22] ha ben evidenziato come simili analogie fra bambini e “selvaggi” si trovino facilmente nel corso dell’intera storia della filosofia moderna. Si pensi al caso della *Scienza Nuova* (1744) di Giambattista Vico [2012, pp. 250-251]: “[I primi uomini] davano l’essere di sostanze dalla propria lor idea, ch’  appunto la natura de’ fanciulli, che [...] osserviamo prendere tra mani cose inanimate e trastullarsi e favellarvi come fusser, quelle, persone vive”. Prova ne sarebbero “gli americani, i quali tutte le cose che superano la loro piccola capacit  dicono esser dei” [Vico 2012, p. 250]. Lo stesso pu  dirsi per Auguste Comte [2009, p. 459], che nel suo *Corso di filosofia positiva* (1842) scriveva: “Che, per esempio, un bambino o un selvaggio da una parte, e, dall’altra, un cane o una scimmia, contemolino un orologio per la prima volta: senza dubbio non vi sar , se non nel modo di formularla, alcuna profonda differenza immediata nella concezione spontanea che, per gli uni e per gli altri, rappresenter  questo ammirabile prodotto dell’industria umana come una specie di animale vero e proprio, con i suoi gusti e le sue inclinazioni”.

Si   visto pertanto che tale comparazione fra popoli indigeni e bambini implicava la necessit  per questi di essere educati e protetti dai colonizzatori. Nel caso della Nuova Spagna, in cambio di questa protezione e dell’educazione portata ai

nativi dagli spagnoli, ai primi si richiedeva di fornire il loro lavoro produttivo e riproduttivo, perlopiù forzato. Il lavoro aveva inoltre l'ulteriore, esplicita funzione di disciplinarli e "civilizzarli": solo i nativi che lavorassero erano riconosciuti come virtuosi, e solo a questi era consentito condurre le proprie vite quasi senza ulteriori molestie [Cañeque 2004, pp.176-185]. Similmente, Sayad [2002, p. 232] scriveva che "[i]mmigrazione e lavoro sono due stati legati consustanzialmente a tal punto che non si può metterne in discussione uno senza al tempo stesso mettere in discussione l'altro e senza mettere in discussione sé stessi (in quanto immigrati)": il lavoro è, tanto moralmente quanto, di norma, legalmente, la sola giustificazione ammessa per la presenza del migrante sul suolo nazionale.

Ad ogni modo, Mendieta [1892a, II, p. 28] chiarisce che egli non concepisce i popoli indigeni come dipendenti, incapaci di autonomia e impolitici per natura: un tempo essi

avevano grande prudenza, ordine e lungimiranza nel governare se stessi. [...] Erano ben preparati nel provvedere alla loro repubblica e avevano un governo ben organizzato, cosicché erano governati e si moltiplicavano in maniera eccezionale. Tuttavia, ritengo che una volta che essi furono resi soggetti agli spagnoli, divennero completamente intimiditi e persero il loro stile di governo, ma senza adottare lo stile spagnolo [...] e rimasero così in uno stato, capacità e talento comparabile a quello di ragazzi di nove o dieci anni. Avevano bisogno di essere governati da tutori o amministratori, come minorenni, ed è necessario che siano guardati e trattati come tali sotto ogni punto di vista.

I popoli indigeni della Nuova Spagna erano pertanto rappresentati come bloccati a metà fra l'ordine politico da cui provenivano – gli Stati nahua precoloniali cui non potevano più appartenere – e l'ordine politico, sotto il dominio coloniale, in cui essi vivevano effettivamente, ma a cui pure non appartenevano davvero: una caratterizzazione che richiama con forza la "doppia assenza", la "doppia esclusione" [Sayad 2002, pp. 299-304] patita dai migranti nelle società occidentali contemporanee. In questo caso, tuttavia, la doppia assenza è proiettata nel tempo più che nello spazio, cosicché i nahua vengono appunto a trovarsi in una sorta di temporalità intermedia, a metà tra due "stadi" di sviluppo, senza poter retrocedere né avanzare: una rappresentazione che rimanda ancora una volta alle analogie con l'infanzia e con la necessità di tutela da parte di coloro che "vorreb-

bero tenere sempre gli uomini in culla [...] e pensano tutta la vita (degli altri) come una culla” [Gramsci, 1977, p. 1366].

Riguardo alla doppia assenza, Sayad [2013, pp. 72-73, corsivi nell’originale] ha messo in luce precisamente che

[n]on essere *nazionale* all’interno dell’ordine nazionale in cui l’immigrazione porta a vivere e non vivere (a causa dell’emigrazione) nell’ordine nazionale in cui uno è *nazionale* – significa essere privati e privare se stessi del diritto fondamentale, il diritto del nazionale, il diritto di avere diritti, il diritto di appartenere ad un corpo politico, di avere un luogo, una residenza, una vera legittimazione, ossia, il diritto a dare significato e ragioni alle proprie azioni, parole ed esistenze: il diritto di avere una storia, un passato e un futuro, e la possibilità di appropriarsi questo passato e futuro, la possibilità di controllare questa storia.

Nondimeno, se si volesse invocare il principio di autoctonia, si potrebbe sostenere che, anche se le persone indigene erano certamente dominate e oppresse dai coloni in Nuova Spagna, esse non possano essere considerate come analogamente deprivate in senso pieno, nella misura in cui, diversamente dal migrante, vivevano ancora nello stesso territorio cui erano appartenute per secoli. Anche se questo non sarebbe comunque valido per tutti i nativi, nella misura in cui, dalla seconda metà del XVI secolo, politiche di reinsediamento forzato dei popoli indigeni furono promosse in tutta la Nuova Spagna in un tentativo di contrastare gli effetti del loro devastante collasso demografico, la nozione di doppia assenza proposta da Sayad può essere impiegata in senso più ampio per leggere la trasformazione storica della soggettività politica indigena nel contesto coloniale. In questa prospettiva, infatti, diviene possibile cogliere questi processi coloniali come uno dei luoghi storici di formazione del pensiero di Stato stesso. Infatti, la progressiva ridefinizione delle popolazioni indigene come soggetti tutelati, incapaci di rappresentanza politica autonoma, e collocati in una posizione al contempo interna ed esterna all’ordine politico coloniale, può essere letta precisamente come un momento della costruzione di quelle categorie statali di inclusione ed esclusione e di quei processi di classificazione, che continuano ad informare con particolare evidenza il governo contemporaneo delle migrazioni. Questo rapporto genealogico diverrà forse ancora più chiaro considerando i processi locali di costruzione nazionale.

### 3. Costruzione nazionale: lo spossessamento della storia indigena e il nuovo ordine politico

Le fondamenta del futuro nazionalismo messicano iniziarono ad essere gettate nel corso del XVII secolo, quando cominciò ad emergere quello che è stato definito come “patriottismo creolo” [Brading 1991]. La nuova identità dei creoli doveva essere costruita attraverso un distacco sia dai *peninsulares* spagnoli della madrepatria sia dai popoli indigeni in mezzo a cui vivevano; il distacco tanto dalla comunità nazionale d’origine quanto da quello indigeno di arrivo, in questo senso, si riscontra frequentemente in analoghi processi di costruzione nazionale da parte dei coloni in altri contesti caratterizzati dal colonialismo d’insediamento, per esempio la Rhodesia nella prima metà del Novecento [Paci 2025a]. Nel contesto della Nuova Spagna della prima modernità, l’originaria distinzione amministrativa coloniale fra la *república de españoles* e la *república de indios* – che prevedeva una separazione territoriale fra aree deputate alla residenza degli spagnoli e delle popolazioni indigene – iniziò a trasformarsi in una vera e propria frontiera fra “nazionale” e “non-nazionale”, nelle parole di Sayad. Tuttavia, lungi dal rappresentare un’operazione meramente astratta, la costruzione di questa nuova identità implicava precisi processi di spossessamento della storia indigena condotti dagli intellettuali creoli [Paci 2025]. Da questo punto di vista, acquisisce nuovo senso l’affermazione di Sayad [2013, p. 72] secondo cui è parte dei diritti di chi appartiene all’ordine nazionale “il diritto ad avere una storia, un passato e un futuro, e la possibilità di appropriarsi di questo passato e futuro, e la possibilità di controllare questa storia”.

Infatti, come si è visto con Mendieta, agli indigeni della Nuova Spagna si riconosceva l’esistenza di un passato autonomo e glorioso, quando questi erano un popolo forte e capace di autogoverno: questo riconoscimento è chiaramente in netto contrasto con la “retorica della miseria” in cui i popoli indigeni erano inquadrati durante l’era coloniale. Nello sguardo coloniale fu pertanto tracciata una chiara divisione fra un glorioso passato indigeno e un miserabile presente indigeno: Mary Louise Pratt [2008, p. 132, corsivo nell’originale] ha definito questo approccio coloniale come una “prospettiva archeologica”, sottolineando che “l’immaginazione europea produce soggetti archeologici separando i popoli

non-europei contemporanei dai loro passati precoloniali – e persino da quelli coloniali. [...] Tuttavia, far rivivere la storia e la cultura indigene come archeologia significa farle rivivere come *morte*”.

La separazione fra passato e presente indigeno era inoltre condizione affinché il primo fosse appropriato dai coloni [Paci 2025a]. Tale operazione di spossamento, lungi dal limitarsi alla dimensione culturale e storiografica, costituì un momento essenziale nella costruzione dell’identità politica creola e, dunque, nella definizione della comunità che sarebbe stata successivamente pensata come “nazionale”. In questo senso, l’appropriazione del passato indigeno rappresenta uno dei processi attraverso cui si forma il pensiero di Stato nel contesto coloniale, ridefinendo il rapporto tra popolazioni, territorio e storia. Tale operazione appare particolarmente evidente se consideriamo il lavoro dell’intellettuale creolo Carlos de Sigüenza y Góngora, il quale – avendo ereditato nel 1650 numerosi codici nahua da Fernando de Alva Cortés Ixtlilxóchitl, storico *mestizo* e discendente dei re di Texcoco – fu l’effettivo iniziatore di tale processo di “recupero” e appropriazione del passato e della cultura nahua. Una metafora materiale particolarmente rappresentativa del suo lavoro in questo senso può essere identificata nel progetto di un arco di trionfo che gli fu commissionato per accogliere a Città del Messico il nuovo viceré, Tomás de la Cerda y Aragón, nel 1680. Sigüenza [1986] ha lasciato una descrizione dell’arco, che includeva effigi degli imperatori messicani che egli impiegò per rappresentare le virtù politiche, in accordo con il modello rinascimentale dello *speculum principis*, così costruendo una continuità fra l’antico potere imperiale dei Mexica e il potere imperiale spagnolo simboleggiato dalla persona del viceré: egli combinò così le due tradizioni, di fatto, “infondendo la comune ideologia del patriottismo creolo con un contenuto inconfondibilmente messicano” [Brading 1991, p. 363]. Inoltre, prendendo spunto dalle tesi di Athanasius Kircher, nel *Preludio tercero* alla sua descrizione dell’arco, Sigüenza costruì una genealogia dei popoli indigeni delle Americhe basata sul racconto biblico e sulla mitologia greca, al fine di gettare le basi di una continuità storica fra i creoli e il territorio che questi abitavano [Sigüenza y Góngora 1986, pp. 25-39].

I popoli indigeni della Nuova Spagna vennero così rappresentati dall’élite creola come un popolo senza storia, incapace di recuperare il proprio passato pre-coloniale, ora parte integrante di quello creolo, e allo stesso tempo incapace di

accedere pienamente alla civiltà e alla storia europee in cui vivevano. Il risultato delle politiche volte alla “assimilazione” e “integrazione” dei nativi nella società coloniale e nella “civilizzazione europea”, condotti e giustificati in nome della “missione civilizzatrice” dei colonizzatori, è piuttosto prevedibile per chiunque abbia familiarità con le contraddizioni inerenti al concetto e alle pratiche della “integrazione” dei migranti contemporanei [Sayad 2002, pp. 299-349]. Dopo diverse generazioni e diversi secoli di dominazione coloniale europea, la “integrazione” era ancora rappresentata come un obiettivo da conseguire nel futuro, al punto che, all’indomani dell’indipendenza messicana, la “questione indiana”, ossia, la questione della “integrazione” nella comunità nazionale dei popoli indigeni, era ancora in cima all’agenda politica nazionale. Inoltre, i termini della discussione erano mutati a malapena: si discuteva ancora se le persone indigene potessero o meno essere effettivamente “integrate”, se fossero o meno capaci di divenire “moderne”, se la “decadenza” fosse ancora il concetto fondamentale in cui dovevano essere inquadrati. Nel contesto di questi dibattiti, esse dovevano ancora essere convertite al cattolicesimo, dovevano ancora abbandonare i loro linguaggi e adottare la lingua spagnola, dimenticare i propri costumi per imparare le abitudini spagnole e così via [García Cubas 1874, pp. 52-72; Pimentel 1903, pp. 117-149; Powell 1968].

Uno dei partecipanti a questi dibattiti, Francisco Pimentel [1903, pp. 135-136], poneva apertamente la questione in termini di costruzione nazionale:

Il Messico non può aspirare allo stato di una nazione vera e propria. Una nazione è un insieme di persone che professa credenze comuni, che è dominata dalla stessa idea, che lotta per un obiettivo comune. [...] Non è possibile obbedire allo stesso governo e vivere sotto la stessa legge per un lungo tempo se non c’è omogeneità, se non c’è somiglianza fra gli abitanti di un paese. E che somiglianza esiste in Messico fra il bianco e l’indigeno? [...] Ci sono due diversi popoli nella stessa terra: ma ciò che è peggio, i due popoli sono in certa misura nemici. Ecco il perché queste parole talvolta sfuggono persino ai meno riflessivi tra gli uomini, ‘la guerra delle razze!’ [...]. Quegli umili e timidi indiani diventano feroci contro i bianchi, non mostrando pietà per nessuno [...]. È vero che la guerra delle razze sarebbe, come è sempre stata, favorevole ai bianchi; ma questo non impedirebbe che essa porti con sé tutti i mali conseguenti.

È difficile ignorare la somiglianza fra questo modo di inquadrare le persone indigene e come i migranti contemporanei sono oggi rappresentanti nell'ambito dell'ordine nazionale, ossia come un corpo presente ma estraneo, che mette quest'ultimo in questione in quanto tale; in questo modo l'integrazione, intesa come assimilazione totale e, non per caso, come naturalizzazione [Sayad 2002, pp. 299-300] è posta come sola soluzione possibile all'eterogeneità costitutiva della migrazione. Scriveva del resto Sayad [2002, p. 287] che l'integrazione “è quel tipo di processo di cui si può parlare solo a posteriori, per dire se è riuscito o se è fallito”: si tratta insomma di un fenomeno – o piuttosto di un progetto politico volto a trarre dall'altro l'identico, dall'eterogeneo l'omogeneo – non-lineare fin dalla sua dimensione temporale, come se si collocasse sempre in un già-dato o in un mai-dato. Anche il “tipo di irenismo” [*Ibidem*] che volentieri si associa alle storie “già-date” di integrazione passata e l'idea di una società privata delle differenze e *dunque* dei conflitti discendono direttamente dal pensiero di Stato, e in particolare dalla concezione dell'integrazione come “il prodotto di una volontà politica, il risultato di un'azione condotta con coscienza e decisione per mezzo dei meccanismi dello stato” [Sayad 2002, p. 288]. È ancora Sayad a ricercare apertamente le origini di questa idea di integrazione come assimilazione negli “usi che ne sono stati fatti nel contesto coloniale e ai fini della colonizzazione” [Sayad 2002, p. 290]. Non si tratta però, anche in questo caso, di semplice ricerca delle origini, ma di riconoscere il peso effettivo e reale che la storia coloniale ha sul presente postcoloniale, dal momento che gli “antecedenti di questo vocabolario continuano a pesare sul suo significato attuale e a determinare *oggettivamente* (cioè all'insaputa di tutti e indipendente dalla volontà degli uni e degli altri) il senso che oggi gli è dato” [*Ibidem*, corsivi nell'originale]. Del resto, prosegue l'autore, il confronto tra i due casi non può che essere “illuminante”, dal momento che “la situazione dell'immigrazione di oggi” altro non è se non il “prolungamento” della “situazione coloniale di ieri”, “una specie di sua variante paradigmatica” [*Ibidem*]. Tuttavia, Sayad identifica ancora una differenza essenziale tra i due casi, precisamente sulla base della struttura rovesciata che assume il principio di autoc-tonia, evocato nell'introduzione, nei due casi della colonizzazione e della migrazione postcoloniale [*Ibidem*]. Diventa allora tanto più rilevante constatare come nel caso qui esaminato della Nuova Spagna sia possibile, al contrario, incontrare

quella che appare come una sostanziale continuità nelle politiche e nei discorsi sull'integrazione come assimilazione: una continuità che appare dunque prodotta e riprodotta non tanto dalle coordinate basate sul principio di autoctonia, quanto dalla persistenza del pensiero di Stato stesso.

#### *4. Doppia rappresentazione: migranti/nativi laboriosi, migranti/nativi pericolosi*

Nel percorso sin qui seguito, ci si è concentrati prevalentemente sulle rappresentazioni dei nativi basate sull'infantilizzazione, sulla "retorica della miseria", sulla loro riduzione ad oggetto passivo delle politiche dello Stato. Come si è però accennato nell'introduzione, tanto nel caso della Nuova Spagna della prima modernità quanto in quello della migrazione contemporanea sembra esistere una doppia rappresentazione del nativo e del migrante. In questo paragrafo, si mostrerà che il rovescio della medaglia del nativo debole, infantile, indifeso e docile è il nativo pericoloso, selvaggio, aggressivo, sessualmente predatore, ancora capace di minacciare la civilizzazione europea stessa. Dal momento, tuttavia, che il concetto di doppia rappresentazione non è di per sé presente nella riflessione di Sayad – pur essendone parte, come si vedrà, alcuni suoi elementi costitutivi – prima di ritornare al contesto della Nuova Spagna, lo si esplorerà prima a partire dalle sue linee più generali.

Nella lunga storia del colonialismo si possono riscontrare molti casi in cui si verifica uno slittamento da una rappresentazione all'altra, dal "nativo laborioso" al "nativo pericoloso" e viceversa. Lo stesso contesto da cui traiamo la coppia "laborioso/pericoloso", ossia il complesso mondo delle classi popolari nella Parigi ottocentesca in via di industrializzazione descritto e analizzato da Louis Chevalier [2007], veniva letto alla luce delle esperienze coloniali dalla borghesia parigina del tempo: le "classi pericolose" di allora sono descritte come "selvagge" e "barbariche", una minaccia alla civiltà che proviene dal suo esterno, e in effetti la storia di queste classi è comunque una storia di migrazioni, per quanto interne alla Francia stessa; il parallelismo fra migrazioni interne ed esterne è stato in questo senso ben rimarcato dallo stesso Sayad [2002, p. 385]. La Parigi borghese del tempo si percepisce come una città cinta d'assedio da coloro che, emigrati dalle

campagne alla ricerca di lavoro nell'emergente economia industriale della metropoli, ne abitano le periferie. Come riporta Chevalier [2007, p. 452], l'economista Eugène Buret scriveva che proprio tra costoro, le "classi laboriose", "si recluta il pauperismo, questo nemico che minaccia la nostra civiltà". Anche in un contesto interamente interno all'Europa, pertanto, appare ben chiaro che le "classi pericolose" non sono che il rovescio delle "classi laboriose": quasi indistinguibili, il loro rapporto si caratterizza per i passaggi frequentissimi dall'una all'altra, talvolta a causa della semplice perdita del posto di lavoro. In questo senso, la duplice paura dell'operaio e del vagabondo caratterizza profondamente l'esperienza borghese della prima industrializzazione [Foucault 2016, pp. 186-189]. Tuttavia, tale duplice rappresentazione diviene ancor più evidente allorché si guarda direttamente alla condizione dei nativi nelle colonie: in questo senso si potrebbero fare molti altri esempi, dal rovesciamento nella rappresentazione dei popoli dell'India all'indomani della "rivolta dei Sepoys" del 1857<sup>3</sup> alla costruzione, in luogo dello stereotipo dello schiavo mite e docile, del mito dello stupratore nero negli Stati Uniti dopo la Guerra Civile e la conseguente l'emancipazione degli schiavi<sup>4</sup>.

Non si fa fatica a vedere come questa doppia rappresentazione ancora informi la costruzione dell'immagine pubblica dei migranti nelle società occidentali contemporanee. In questo senso, si può sostenere che quest'ultima derivi direttamente dalla prima, attraverso la mediazione dell'"immaginario coloniale", la cui continuità fra storia coloniale e postcoloniale è stata in diversi modi messa in

---

3. Scriveva al riguardo Ania Loomba (2006, pp. 89-90) che "[q]uesto evento inaugurò la trasformazione di uno stereotipo coloniale già esistente, quello del 'mite indù', in uno nuovo, quello del selvaggio violentatore delle donne inglesi. Prima della rivolta non esistevano storie di stupri. Gli imperialisti avevano a lungo descritto gli indiani come miti e pronti a ricevere l'educazione coloniale".

4. Nelle parole di Angela Davis (2018, pp. 234-235): "durante la schiavitù gli uomini Neri non erano etichettati come violentatori. Durante tutta la Guerra civile, infatti, non un solo uomo Nero fu pubblicamente accusato di aver abusato di una donna bianca. [...] Nell'immediato dopoguerra lo spettro minaccioso dello stupratore Nero non era ancora apparso sulla scena della storia. Ma i linciaggi [...] iniziarono a dare prova di essere una valida arma politica. Prima che si consolidasse come istituzione, tuttavia, la sua brutalità e i suoi orrori dovettero essere giustificati in maniera convincente. Queste circostanze generarono il mito dello stupratore Nero e lo stupro emerse come il mezzo più efficace per giustificare il linciaggio dei Neri".

luce da Sayad, come si è già visto in relazione al concetto di integrazione come assimilazione. Si consideri in questo caso il concetto di “doppia pena” con cui Sayad [2002, p. 372] designa la risposta dello Stato (e, prima ancora, dell’opinione pubblica) nei confronti di qualsiasi infrazione commessa dal migrante. Questa doppia pena cela in realtà una duplice colpa, “comportamentale” l’una, l’infrazione in sé, e “ontologica” l’altra, il fatto stesso di esistere in quanto migrante [*Ibidem*]. In questo senso, la “criminalità nell’immigrazione” chiama sempre in causa la “questione della relazione tra *politica e buone maniere* [*politesses*]” [Sayad 2002, p. 375, corsivi nell’originale]. Infatti, prosegue Sayad [*Ibidem*], nel “caso di un immigrato infrangere la legge vuol dire infrangere anche quell’altra legge non scritta che impone allo straniero la riservatezza e la neutralità”, laddove le già citate “buone maniere” sono uno strumento di moralizzazione e depoliticizzazione del migrante: le “buone maniere vietano inconsciamente allo straniero di prendere parte agli affari politici (interni ed esterni) del paese ospite” [Sayad 2002, p. 376]. In altre parole, “[l]’immigrato, soprattutto di bassa condizione sociale, è tenuto a una sorta di iper-correttezza sociale” [*Ibidem*], ogni violazione della quale rovescia la rappresentazione, rendendo il migrante fonte di paura e violenza anziché passivo oggetto di politiche. Tuttavia, anche in questo caso Sayad associa la forza della “paura dei dominanti, cioè in questo caso i padroni del luogo, i nazionali” al loro “essere *naturalmente* nel proprio paese” [Sayad 2002, p. 380]; di contro, il caso coloniale qui in esame ci mostra ancora una volta che questo “principio di autoctonia” non è realmente dirimente, al punto che, come già visto nel paragrafo precedente, il colono pone sé stesso come “più indigeno” alla terra dell’indigeno stesso. Ancora una volta, pertanto, dirimente è piuttosto il ruolo assunto dal pensiero di Stato nella costruzione come spazio politico della comunità nazionale e, costitutivamente, del suo fuori.

Poiché il migrante, proprio come il nativo coloniale, è poi rappresentato come impolitico per definizione, anche allorché la rappresentazione si rovescia, la sua *agency* politica continua ad essere sistematicamente negata e misconosciuta, venendo piuttosto inquadrata proprio in termini di criminalità, che questa sia letta come fenomeno sociale, culturale o razziale; tale rappresentazione tende inoltre a cancellare la composizione in realtà estremamente variegata delle rivolte urbane, tanto oggi quanto nel passato coloniale, rivolte che sono usualmente il risultato

di convergenze fra gruppi, soggettività e interessi diversi, e che di conseguenza tendono sovversivamente ad offuscare, spiazzare e attraversare la frontiera fra nazionale e non-nazionale che fonda il pensiero di Stato.

Quanto fin qui sostenuto è ben visibile se si guarda all'indomani della rivolta di Città del Messico del 1692 [Exbalin 2016], solitamente descritta come un mero *tumulto de Indios*; in conseguenza della rivolta, il già incontrato Carlos de Sigüenza y Góngora [1984, pp. 95-144], che aveva rischiato di essere ucciso durante la sollevazione, abbandonò la sua precedente rappresentazione delle persone indigene a lui contemporanee come “miserabili”, descrivendole invece come innatamente malevole e pericolose, e promuovendo il loro confinamento nella periferia della città e la protezione di quest'ultima attraverso la costruzione di un muro.

Allo stesso tempo egli descrive gli autori delle rivolte in questi termini: “[E]ssendo questa plebe così estremamente plebea, al punto che la si può reputare essere la più infame di tutte le plebi, dal momento che è composta di indiani, creoli e *bozal* neri di diverse nazioni, cinesi, mulatti, *moriscos*, *mestizos*, *zambaigos*, *lobos* e anche spagnoli che, dichiarando se stessi *zaramullos* (che è lo stesso che furfanti, papponi e ladruncoli) e abbandonando i loro doveri, sono i peggiori in mezzo a questa tanto vile feccia<sup>5</sup>” [Sigüenza y Góngora 1984, p. 113]. Inoltre, non solo la natura meticcica e razzialmente diversa della folla urbana autrice della rivolta è chiaramente assunta come causa e segno della sua violenza e insubordinazione; gli indigeni sono incolpati in modo particolare e accusati di ingratitude, in considerazione dei “privilegi” loro accordati dal potere coloniale: “Quelli che più insistevano in tali rimostranze erano gli *indios*, la più ingrata, irricognoscente, lamentosa e inquieta di tutte le genti che Dio ha creato, la più favorita con privilegi, che usano come uno scudo per lanciarsi in iniquità e insensatezze, e ottenerle” [Sigüenza y Góngora 1984, p. 115].

---

5. Le espressioni “*moriscos*” (musulmani convertiti al cristianesimo), “*mestizos*” (“mettici”, ma specificamente figli di unioni miste fra spagnoli e indigeni), “*zambaigos*” (figli di unioni miste fra indigeni e afrodiscendenti) e “*lobos*” (termine di significato variabile, comunque riferito a unioni miste fra indigeni e afrodiscendenti) sono tutti termini tecnici del linguaggio razziale ufficiale dell'epoca in Nuova Spagna, notoriamente rappresentato nel genere pittorico detto *pintura de castas* (Katzew 2004).

In un tale quadro, vediamo non solo la violazione della frontiera fra nazionale e non-nazionale che si è menzionata, ma anche una “transvalutazione” del valore della “integrazione”: gli “indiani ispanizzati” sono ora visti come i più pericolosi e arroganti tra tutti gli indigeni, capaci di usare le loro conoscenze, le loro abilità, la loro condizione e la loro familiarità con la cultura dominante per sovvertire l’ordine coloniale. Scrive al riguardo Alejandro Cañeque [2004, p. 198]:

In presenza di indiani più o meno ispanizzati, la retorica della miseria scompare per essere sostituita con una retorica della paura. Gli indiani ispanizzati sono un’aberrazione, poiché essi non sono né indiani né spagnoli, e, come i *mestizos* a cui assomigliano, sono impossibili da ascrivere ad una delle due repubbliche. Abbandonando le loro comunità e mescolandosi con gli spagnoli, i *mestizos* e i neri, essi imparano la lingua spagnola, qualcosa che ha conseguenze di grande rilevanza, poiché questo “è il primo passo nella loro insolenza, perché quando parlano il loro linguaggio sono molto più umili”. Non è solo il linguaggio, ma anche il vestiario che serve a trasformare l’indiano da vassallo obbediente a insolente plebeo. Quando si spostano nel centro della città, gli indiani iniziano a vestirsi nello stile spagnolo, “indossando calze e scarpe e, alcuni i collari Vandyke, facendosi crescere i capelli, e le donne indossano gonne”. Le conseguenze non possono che essere negative: “Indossando un mantello, scarpe e calze, e facendosi crescere i capelli, l’indiano si trasforma in un *mestizo*, e in pochi giorni in uno spagnolo, libero dal tributo, e in un nemico di Dio, della sua Chiesa, e del suo re”. Questo rende necessario costringere la popolazione indigena a vestirsi come gli “indiani”; soprattutto, è necessario vietare loro di indossare mantelli, “poiché sembra che questo instilli in loro arroganza, e con i loro abiti sono più umili e obbedienti”, né assomigliano ai *mestizos*. In opposizione al perfetto ordine delle due repubbliche, dunque, abbiamo il disordine di Città del Messico, dove tutto è mescolato insieme, e niente è ciò che sembra; pertanto, è necessario costringere i “neri e i mulatti ad abbandonare i quartieri [indiani] e far loro occupare il posto che gli indiani occupano nella città, e far occupare agli indiani il posto lasciato libero nei quartieri dei neri, dei mulatti e dei *mestizos*.”

Analogamente, i discendenti da persone migranti, come evidenziato da Sayad [2002, pp. 299-349] sono spesso accusati di fare un uso utilitaristico della loro cittadinanza, e in alcune congiunture sono persino percepiti come i più “pericolosi”, proprio a causa della loro posizione più “interna” all’ordine nazionale. L’obiettivo e il modello dell’integrazione, già discusso, sembra allora rovesciarsi nel suo opposto, rivelando in realtà la sua struttura paradossale e contraddittoria.

ria. Scrive infatti Sayad [2002, p. 382, corsivo nell'originale], in continuità con quanto osservato, tra le altre cose, sulle “buone maniere” e la simultanea moralizzazione e depoliticizzazione del migrante, che “il culmine della maleducazione al contempo civile e politica, il culmine della grossolanità e della violenza nei confronti di ciò che si intende per *nazionale* sembra essere toccato da coloro che non sono ‘immigrati’, cioè dai figli degli immigrati”, una “sorta di ibridi che non condividono del tutto quelle proprietà che definiscono idealmente l’immigrato integrale, realizzato, conforme alla rappresentazione che se ne fa, né condividono interamente le caratteristiche oggettive e soprattutto soggettive dei nazionali”. In certo modo avvicinandoli ulteriormente alla figura ibrida delle plebi temute da Sigüenza e alla natura percepita come ambigua dell’indigeno ispanizzato, che figura nel caso della rivolta di Città del Messico, costoro appaiono allora agli occhi dello Stato come “degli ‘immigrati’ che non sono emigrati da nessun luogo” [*ibid.*]: in questo senso, proprio qui si tocca il culmine del paradosso sotteso all’invocazione del principio di autoctonia come giustificazione delle politiche migratorie contemporanee. Infatti, prosegue Sayad, la paura ispirata, rispettivamente, dal nativo e dal migrante nell’ambito della doppia rappresentazione qui esaminata “si trasforma in angoscia collettiva quando vengono abolite le separazioni tradizionali che fanno sparire la sicurezza, il conforto, insieme fisico, morale e mentale o intellettuale, che queste separazioni procurano, nella misura in cui costituiscono una protezione dietro a cui rifugiarsi quando si afferma di ‘essere a casa propria’, al riparo da ingerenze esterne”.

## 5. Conclusione

L’analisi condotta ha mostrato come le categorie teoriche elaborate da Abdelmalek Sayad consentano di rileggere in modo produttivo la condizione indigena nella Nuova Spagna e, più in generale, i processi di governo coloniale come momenti di formazione di quelle stesse logiche statali che strutturano ancora oggi l’inclusione differenziale delle popolazioni considerate esterne alla comunità nazionale. Più che proporre una comparazione diretta fra epoca coloniale e presente, si è utilizzato il pensiero di Sayad come strumento analitico

per mettere in luce la genealogia storica di tali categorie, non mancando tuttavia di segnalare come e in che misura un confronto tra questo caso e la modernità postcoloniale cui fa riferimento l'autore rivelino importanti continuità, con particolare riguardo alle contraddizioni emergenti dal pensiero di Stato.

In questo quadro, proprio questo concetto ha rappresentato il principale filo conduttore dell'analisi. Nel caso della Nuova Spagna, esso emerge attraverso una serie di operazioni convergenti: la costruzione giuridica e amministrativa degli indigeni come soggetti minoritari e politicamente incapaci; la loro collocazione permanente in una posizione di esteriorità interna rispetto all'ordine coloniale; e la loro riduzione a oggetti di tutela, di amministrazione e di sapere. Questi processi mostrano come la produzione statale della differenza non sia un fenomeno esclusivamente contemporaneo e postcoloniale, ma trovi nel governo coloniale uno dei suoi laboratori storici fondamentali.

Allo stesso tempo, l'analisi della Nuova Spagna ha mostrato come i processi di costruzione nazionale affondino le proprie radici nelle stesse logiche del governo coloniale. La formazione dell'identità creola e l'appropriazione del passato indigeno come fonte di legittimazione politica illustrano come la produzione della nazione e il governo coloniale della differenza siano storicamente intrecciate. In questo senso, l'uso delle categorie di Sayad nel contesto della prima modernità coloniale permette non solo di illuminare la condizione indigena nella Nuova Spagna, ma anche di comprendere come le forme moderne del pensiero statale si siano costituite attraverso l'esperienza coloniale e continuino a portarne le tracce.

Infine, l'articolo ha evidenziato il ruolo dell'immaginario coloniale, che Sayad descrive come una struttura simbolica destinata a sopravvivere alla fine formale del colonialismo. La doppia rappresentazione degli indigeni – al contempo soggetti vulnerabili e potenzialmente pericolosi – appare come un elemento ricorrente dell'archivio coloniale e come parte integrante delle tecniche di governo delle popolazioni subordinate. Letta attraverso Sayad, tale oscillazione non rappresenta una contraddizione, ma una componente strutturale del modo in cui lo Stato costruisce e amministra le popolazioni non pienamente riconosciute come nazionali.

*Riferimenti bibliografici*

Avallone, G.

2018, *Liberare le migrazioni. Lo sguardo eretico di Abdelmalek Sayad*, Ombre Corte, Verona, 2018

Bourdieu, P., Sayad, A.

2004, *Colonial Rule and Cultural Sabir*, *Ethnography*, n. 4, a. V, pp. 445-486.

Brading, D. A.

1991, *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.

Cañeque, A.

2004, *King's Living Image: The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*, Routledge, London-New York.

Chevalier, L.

2017, *Classe laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIXe siècle*, Perrin, Paris (ed. or. 1958).

Comte, A.

2009, *Corso di filosofia positiva*, Mondadori, Milano (ed. or. 1842).

Costilla Martínez, H., Ramírez Santacruz, F.

2025, *Carlos de Sigüenza y Góngora o la culminación del proyecto integral criollo*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt am Main.

Curcio, A., Mellino, M.

2012, *La razza al lavoro*, Manifestolibri, Roma.

Davis, A.

2018, *Donne, razza e classe*, Alegre, Roma (ed. or. 1981).

Exbalin, A.

2016, *Riot in Mexico City: A Challenge to the Colonial Order?*, *Urban History*, n. 2, a. XLIII, pp. 215-231.

Fanon, F.

2007, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino (ed. or. 1961).

Foucault, M.

2016, *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 2013).

García Cubas, A.

1874, *Noticias de los nacidos en los años que se expresan (1870)*, in Id., *Escritos Diversos de 1870 a 1874*, Imprenta de Ignacio Escalante, México, pp. 52-72.

Gramsci, A.

1977, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino.

Grosfoguel, R.

2017, *Rompere la colonialità. Razzismo, islamofobia, migrazioni nella prospettiva decoloniale*, Mimesis, Milano-Udine.

Katzew, I.

2004, *Casta Painting: Images of Race in Eighteenth-Century Mexico*, Yale University Press, New Haven (CT).

Locke, J.

1997, *An essay concerning human understanding*, Penguin, London (ed. or. 1689).

Lomba, A.

2006, *Colonialismo/Postcolonialismo*, Meltemi, Roma (ed. or. 1998).

de Mendieta, G.

1892, *Memorial de algunas cosas che conviene representar al Rey D. Felipe, nuestro Señor, para descargo de su real conciencia*, in J. García Icazbalceta (a cura di), *Códice Mendieta. Documentos Franciscanos, siglos XVI y XVII. Tomo Segundo*, Diaz de Leon, México, pp. 7-28 (ed. or. 1871).

1892a, *Consideraciones de Fray Hierónimo de Mendieta cerca de los Indios de la Nueva España*, in J. García Icazbalceta (a cura di), *Códice Mendieta. Documentos Franciscanos, siglos XVI y XVII. Tomo Segundo*, Diaz de Leon, México, pp. 28-36 (ed. or. 1871).

Paci, B.

2025, *René Girard, Settler Colonialism and the Mimetic Theory: Crisis of Distinctions, Racism, and White Supremacy between Rhodesia and the Global Present*, in N. Arrigo, F. Crapanzano, T. Di Brango (a cura di), *Girard 100: La teoria mimetica tra letteratura e scienze*, La Scuola di Pitagora, Napoli, pp. 203-228.

2025a, *A Materialist Conception of Knowledge: The Colonial Roots of Cognitive Capitalism*, Mimesis International, Milano-Udine.

Pagden, A.

1986, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge University Press, Cambridge.

Pimentel, F.

1903, *Memoria sobre las causa que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla (1864)*, in Id., *Obras Completas*, vol. III, Tipografía Económica, México, pp. 7-152.

Powell, T.G.

1968, *Mexican Intellectual and the Indian Question, 1876-1911*, *The Hispanic American Historical Review*, n. 1, a. XLVIII, pp. 19-36.

Pratt, M. L.

2008, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Routledge, London-New York.

Quijano, A.

2014, *Colonialità del potere ed eurocentrismo in America latina*, in G. Ascione (a cura di), *America Latina e modernità. L'opzione decoloniale: saggi scelti*, Arcoiris, Salerno, pp. 73-96 (ed. or. 2000).

Robinson, C.

2023, *Black Marxism. Genealogia della tradizione radicale nera*, Alegre, Roma (ed. or. 1983).

Rossi, P.

2001, *Bambini, sogni, furori. Tre lezioni di storia delle idee*, Feltrinelli, Milano.

Sayad, A.

2002, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Cortina, Milano (ed. or. 1999).

2003, *Algeria. Nazionalismo senza nazione*, Mesogea, Messina.

2006, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Raisons d'Agir, Paris (ed. or. 1991).

2013, *Stato, nazione ed immigrazione: l'ordine nazionale alla prova dell'immigrazione*, in G. Avallone, S. Torre (a cura di), *Abdelmalek Sayad: Per una teoria postcoloniale delle migrazioni*, Il Carrubo, Catania, pp. 65-94.

Sepúlveda, J. G.

1892, *Democrates alter sive De justis belli causis apud Indos*, in M. Menéndez y Pelayo (a cura di), *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Imprenta de Fortanet, Fortanet, pp. 257-369 (ed. or. 1544).

de Sigüenza y Góngora, C.

1984, *Alboroto y motín de México del 8 de junio de 1692*, in Id., *Seis obras*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, pp. 95-141 (ed. or. 1932).

1986, *Teatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe: advertidas en los monarcas antiguos del Mexicano Imperio*, Porrúa, México (ed. or. 1680).

Vico, Giambattista

2012, *Scienza Nuova*, Rizzoli, Milano (ed. or. 1725).

BERNARDO PACI è ricercatore postdoc nell'ambito del Progetto ERC AIMODELS presso l'Università Ca' Foscari Venezia, dove si occupa di genealogie critiche dell'IA e neuronormatività. È stato precedentemente assegnista di ricerca presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II", dove ha svolto ricerche di storia intellettuale e filosofia politica sulle compagnie concessionarie coloniali. È inoltre membro del Gruppo di Teoria Critica della Società presso l'Università degli Studi di Milano-Bicocca. È autore delle monografie *Razzismo, colonialismo e mitologie bianche. La storia rubata di Grande Zimbabwe* (Ombre Corte, 2022) e *A Materialist Conception of Knowledge: The Colonial Roots of Cognitive Capitalism* (Mimesis International, 2025).