

HAKOMAGAZINE

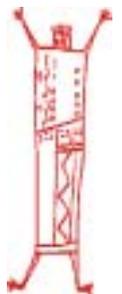
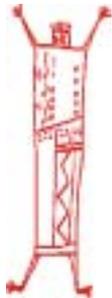
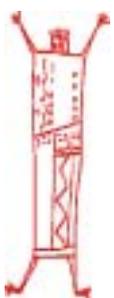


39

Incontri con le culture dell'america indigena

Estate 2008

A mazzonia I



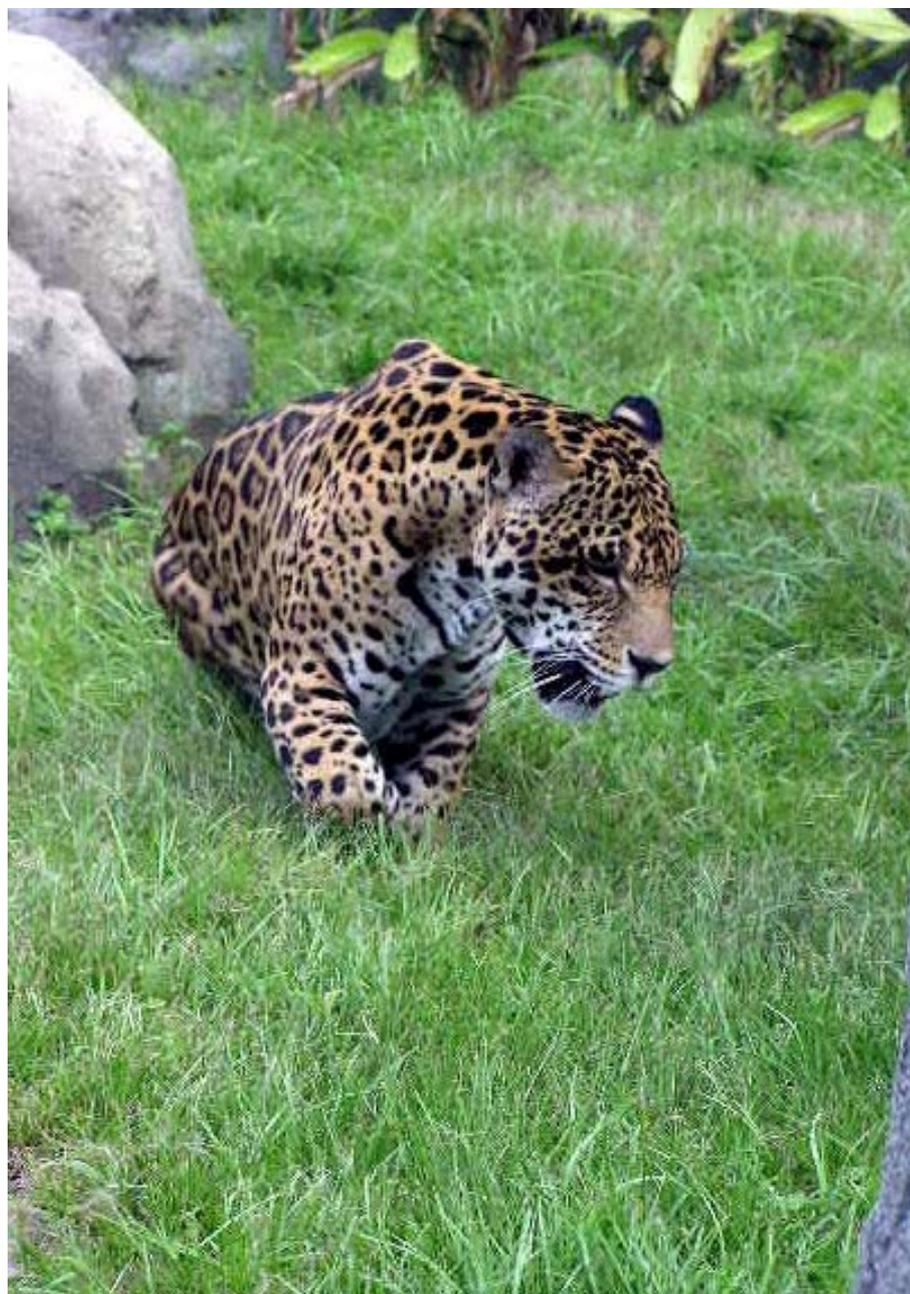
Incontri con le culture dell'america indigena



Sommario

estate 2008

- 4. **Intenti**
- 5. **Editoriale**
- 7. **Il trattato di Tordesillas**
- 13. **Igapò, Várzea e Terra Firme**
- 21. **Il FOIRN**
- 35. **La Scuola come fucina di tradizioni indigene**
- 43. **Popoli indigeni e sviluppo**



Prossimamente

Amazzonia 2

I russi in America

Un giaguaro (foto di S. Busatta)

In copertina : "American Artemis", creazione 3D di Flavia Busatta; particolare dai petroglifi di Toca do Morcego a São Raimundo Nonato.

In quarta di copertina: Maschera cerimoniale dell'etnia Kalapalo, Xingu.

 **e-mail: info@hakomagazine.net**
<http://www.hakomagazine.net>

Corrispondenza:

Hako - via N. Tommaseo 24
35131 Padova

Direttore responsabile: Marco Crimi
Redazione: Sandra e Flavia Busatta
Elaborazione digitale: Lucas Cranach
Stampato in proprio
Autorizzazione Tribunale di Padova
n. 1542 del 28.2.1995



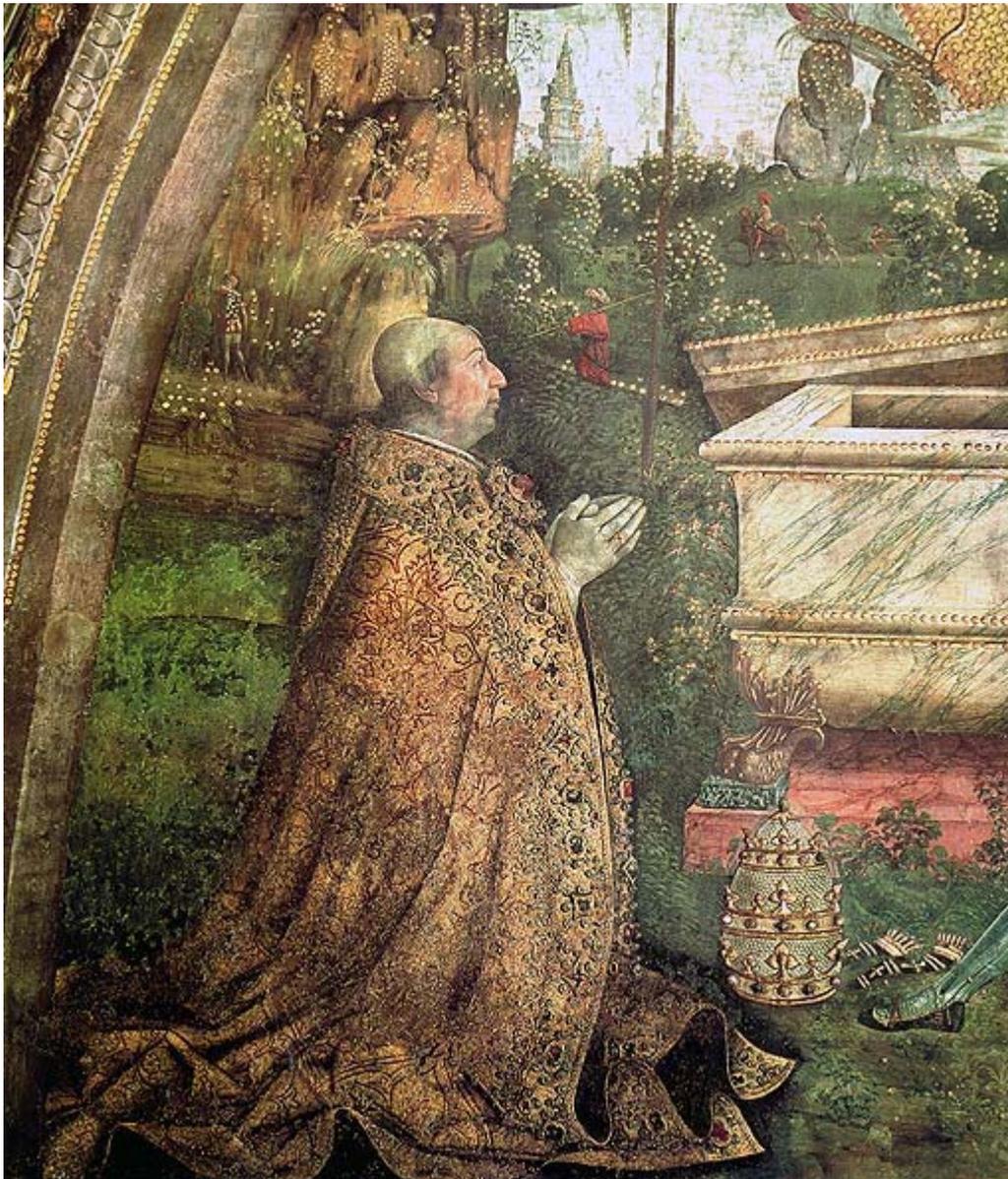


Editoriale

Con il crollo dell'impero sovietico il Sud America scomparve per un po' dalla scena mondiale, infranti i sogni rivoluzionari dai risultati elettorali, ma soprattutto dalla mancanza di finanziamenti per sostenere le guerriglie, o per sconfiggerle, dati dall'URSS e dagli USA. Stretto nella morsa del narcotraffico, dell'inflazione galoppante, della bancarotta, di piani di sviluppo sbagliati, di istanze ambientaliste utopistiche, della diffusione dell'AIDS e del turismo sessuale e di movimenti indigenisti/rivoluzionari e/o gansteristico/reazionari, il continente sudamericano, e l'Amazzonia in particolare, sembrava destinato a seguire l'Africa sulla china del declino. Probabilmente proprio in questa mancanza di riflettori sta invece il rapido crescere di nuove possibilità e potenze regionali dal Brasile di Lula al Venezuela di Chavez, alla Colombia di Uribe. In tutti questi progetti un ruolo centrale giocano i vasti bacini del Rio delle Amazzoni e dell'Orinoco ricchi di materie prime e per questo contesissimi.

In questo numero cercheremo di mettere in luce alcuni aspetti del sistema Amazzonia per poter dare ai nostri lettori prospettive e informazioni spesso riservate a pochi. La redazione di HAKO, tuttavia, come in altre occasioni, non è necessariamente d'accordo con tutti gli articoli presentati. Per esempio, l'arroganza ideologica dell'articolo sulla scuola mostra sia ingenuità che ignoranza del dibattito teorico di fondo sull'alfabetizzazione. E' stato però inserito perchè rappresenta bene lo spirito che guida la maggioranza del personale delle ONG e dell'accademia militante sull'argomento.





Papa Alessandro VI Borgia, particolare di un affresco rappresentante la Resurrezione, dipinto tra il 1492 e il 1495 dal Pinturicchio (1454 - 1513 [59]) nella Sala dei Misteri degli appartamenti Borgia in Vaticano.

 Meridiani e paralleli

Il Trattato di Tordesillas

Il trattato di Tordesillas divise la terra in due parti, una attribuita alla Spagna e una al Portogallo; questo è il motivo per cui il Brasile divenne portoghese.

Il Trattato di Tordesillas¹, firmato a Tordesillas, nella provincia di Valladolid, Spagna, il 7 giugno 1494 divideva le terre da poco scoperte al di fuori dell'Europa, dandole in proprietà esclusiva a Spagna e Portogallo, lungo la linea del meridiano che passava a 370 leghe a ovest delle Isole di Capo Verde nell'oceano Atlantico a occidente della costa continentale africana. Questo punto era circa a metà della distanza tra le isole del Capo Verde, già conquista portoghese, e le nuove terre scoperte da Cristoforo Colombo nel suo primo viaggio (rivendicate dalla Spagna), chiamate nel testo del trattato Cipangu e Antilia (ovvero Cuba e Hispaniola).

Secondo il trattato le terre a est della linea, detta poi la Raya, sarebbero appartenute al Portogallo e le terre a ovest alla Spagna. Il trattato fu ratificato in Spagna dalle corone di Castiglia (Isabella) e di Aragona (Ferdinando) e dal Portogallo.

L'altra parte del mondo fu divisa, alcuni anni dopo, dal trattato di Saragozza, firmato il 22 aprile 1529, che specificava l'antimeridiano corrispondente alla Raya come linea di confine.

Il trattato di Tordesillas doveva risolvere la disputa che si era creata dopo il ritorno di Colombo. Nel 1481 la bolla papale *Aeterni regis* aveva garantito tutte le terre a sud delle

isole Canarie al Portogallo, ma il 4 marzo 1493, il papa spagnolo Alessandro VI Borgia aveva decretato, con la bolla *Inter caetera*, che tutte le terre a ovest e a sud della linea da polo a polo che correva a 100 leghe a ovest e a sud di ogni isola delle Azorre (portoghesi) e del Capo Verde, avrebbero dovuto appartenere alla Spagna, mentre i territori già sotto la cristianità nel 1492 avrebbero dovuto rimanere intoccati.

La bolla non menzionava il Portogallo o le sue terre, perciò il Portogallo non poteva reclamare terre scoperte per la prima volta anche se esse si trovavano a est della linea. Un'altra bolla, *Dudum siquidem*, intitolata anche *Estensione della concessione apostolica e donazione delle Indie*, datata 25 settembre 1493, concedeva alla Spagna tutte le terre continentali e le isole che appartenevano all'India, anche se a est della linea. Il sovrano portoghese Giovanni II non fu affatto contento di questa sistemazione, essendo dell'idea che gli concedeva troppa poca terra - impedendogli di impossessarsi dell'India, il suo primo obiettivo, dato che per il 1493 gli esploratori portoghesi avevano raggiunto solo la costa orientale dell'Africa. Egli trattò allora con Isabella di Castiglia e Ferdinando di Aragona, sovrani di Spagna, per spostare la linea un po' più a ovest e per avere il permesso di

reclamare tutte le terre scoperte in anteprima a est della Raya. Il trattato in effetti contraddiceva la bolla di Alessandro VI, ma nel 1506 fu sancito da Giulio II, succeduto come papa al Borgia, con una nuova bolla. Tutte queste spartizioni furono fatte senza che nessun europeo avesse mai visto parte delle terre in disputa. In base all'accordo la Spagna si attribuiva la maggior parte delle Americhe. La parte più



Pagina del Trattato di Tordesillas, copia conservata alla Biblioteca Nazionale di Lisbona.

orientale dell'odierno Brasile, che fu scoperta da Pedro Alvarez Cabral nel 1500, fu concessa al Portogallo. La divisione non era imposta in modo fiscale - gli spagnoli non si opposero all'espansione portoghese in Brasile oltre il meridiano - e d'altra parte esso rimase senza significato dal 1580 al 1640 quando le corone di Spagna e Portogallo furono unite sotto un unico sovrano. Questa situazione fu definita solo col trattato di Madrid del 1750 che garantiva al Portogallo il dominio delle terre che già occupava in Sud America anche se questo trattato fu poi subito respinto dalla Spagna.



La Raya come indicata nel mappamondo di Cantino del 1502.

La Raya

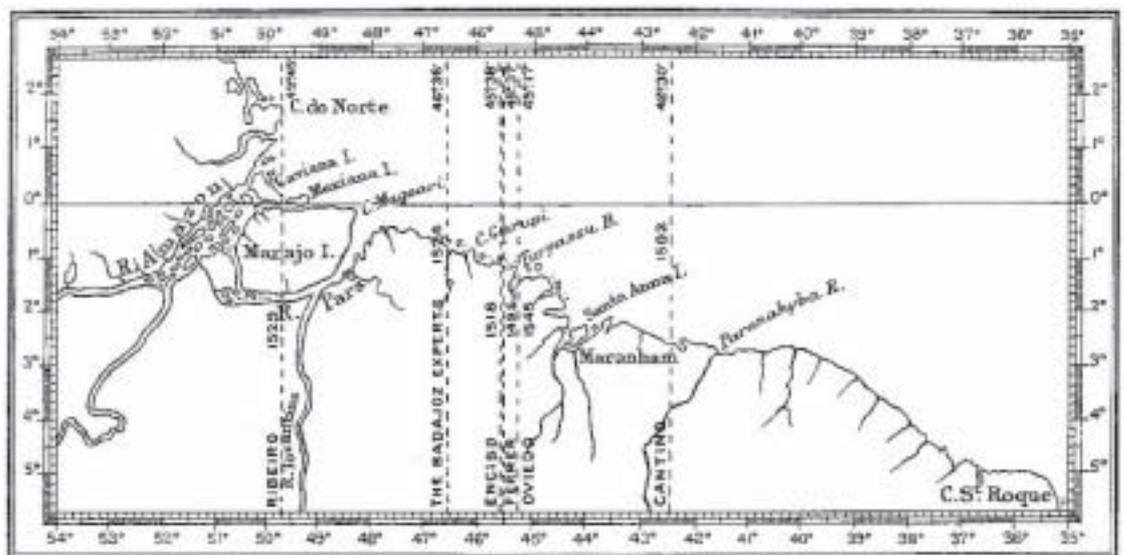
Il trattato di Tordesillas indicava la linea di demarcazione in leghe dalle isole del Capo Verde, ma non specificava questa linea in gradi, né specificava da quale specifica isola partire, né l'unità esatta corrispondente alla lunghezza di una lega. Di fatto il trattato stabiliva che tali questioni dovessero essere risolte da un viaggio congiunto che non avvenne mai. Il numero di gradi può essere determinato attraverso una proporzione tra le leghe marine e i gradi che si applicavano alla misura della Terra, o attraverso una specifica lega marina applicata all'esatta dimensione terrestre.

La prima posizione spagnola fu fornita da Jaime Ferrer nel 1495 su richiesta e per il re e la regina di

Spagna. Egli stabiliva che la linea di demarcazione si trovava a 18° ovest di Fogo, la più centrale delle isole del Capo Verde secondo Harrisse (1897), che si trova alla longitudine di 24°25' W rispetto a Greenwich. Perciò Ferrer pose la linea a 42°25'W sulla sua sfera che era più grande di quella da noi oggi stimata di circa il 21,1%. Ferrer stabilì inoltre che la sua lega era pari a 32 stadi Olimpici, ovvero era di 6.15264 km secondo Harrisse, così per Ferrer la *Raya* si trovava a 2,276.5 km a ovest di Fogo a

47°37'W sulla nostra sfera². La prima posizione portoghese si può trovare sul planisfero di Cantino del 1502. Poiché la sua linea di demarcazione si trova a metà tra il capo di Saint Roque (il capo più nordorientale del Sud America) e la foce del Rio delle Amazzoni (il cui estuario è indicato come *Todo esto mar he de agua doce* [Tutto questo mare è di acqua dolce] e il fiume come *Rio Grande* [Gran Fiume]), Harrisse deduce che la linea fosse a 42°30'W sul nostro planisfero. Harrisse (1897)

I vari punti proposti per il passaggio de La Raya in base alle possibili interpretazioni dei trattati di Tordesillas e Saragozza.



Molucche nel 1521, la Spagna dichiarò che queste isole erano all'interno del suo emisfero occidentale. Nel 1523 il Trattato di Vitoria, chiese alla junta di Bajadoz di riunirsi nel 1524 per cui le due nazioni cercarono di accordarsi per l'antimeridiano, ma fallirono. Alla fine esse accettarono nel trattato di Saragozza (Zaragoza) che la Spagna avrebbe rinunciato alle sue ambizioni sulle Molucche dietro pagamento di 350.000 ducati d'oro

indonesiano delle Muluku Islands, per gli europei del XVI secolo le Molucche era una piccola catena di isole, ma anche il solo luogo sulla terra dove crescessero i chiodi di garofano (*Syzygium aromaticum*, o *Eugenia aromaticum* o *Eugenia caryophyllata*), subito a nord della grande isola settentrionale delle Maluku, Halmahera (detta allora Gilolo). I chiodi di garofano erano così valutati dagli europei per i loro usi medicinali che essi valevano

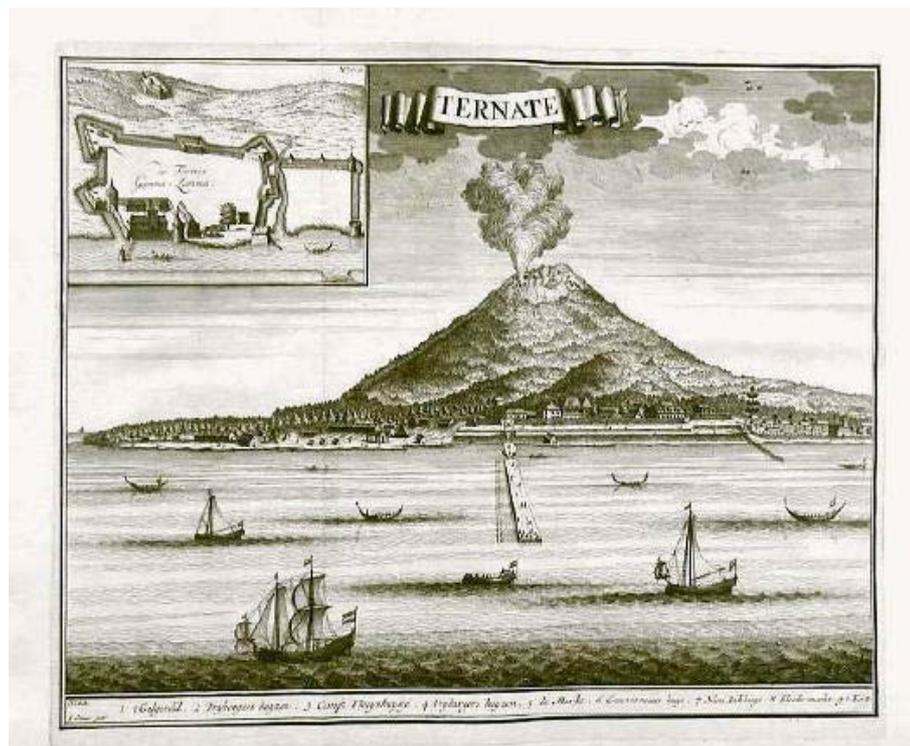
dine e viene divisa in due dall'Equatore a circa 127°24'E con Tidore, Ternate, Moti e Makian a nord e Bacan a sud. Benché non si sia ancora identificata l'isola di Santo Thome del trattato, le citate Islas de Las Velas compaiono in una storia spagnola della Cina del 1585, nella mappa del mondo di Petrus Plancius del 1594, su una mappa anonima delle Molucche nell'edizione londinese di Linschoten del 1598 e in una mappa del mondo di Pietro Kaerio del 1607. Esse sono identificate come una catena di isole che va da nord a sud nel Pacifico nordoccidentale e che in quel periodo sono chiamate anche Islas de los Ladrones^{16, 17, 18}. Nel 1667 la Spagna cambiò loro nome in Isole Marianne, che includono Guam nella loro estremità meridionale. La longitudine di Guam, 144°45'E, è a oriente della longitudine delle Molucche (1127°24'E) di 17°21', un dato notevolmente vicino, dal punto di vista dei trattati del XVII secolo, ai 17° Est del trattato. Questa longitudine passa attraverso l'estremità orientale dell'isola di Hokkaido, la più settentrionale dell'arcipelago giapponese, e attraverso la punta orientale della Nuova Guinea che è dove Frédéric Durand pose la linea di demarcazione¹⁹. Moriarty e Keistman segnarono la linea di demarcazione a 147°E misurando 16.4° a est dell'estremità occidentale della Nuova Guinea (ovvero 17° a est di 130°E)²⁰. Malgrado la chiara dichiarazione del trattato che la linea passava 17° a oriente delle Molucche, alcune fonti pongono la linea subito a oriente delle Molucche^{21, 22, 23}. Il trattato di Saragozza non modificò né chiarì la linea di demarcazione del trattato di Tordesillas, né convalidò la teoria della Spagna di due emisferi uguali (180° ciascuno) in modo che le due linee dividessero la Terra in parti uguali. La porzione portoghese era circa 191°, mentre quella spagnola circa 169°. Entrambe le porzioni avevano un'incertezza di ± 4° dovuti alla larga varietà delle opinioni circa la



Mappa delle Molucche di Blaeu, incisione su rame eseguita a Amsterdam nel 1630.

da parte del Portogallo. Per impedire che la Spagna incamerasse le Molucche portoghesi, l'antimeridiano doveva essere di 297,5 leghe, ovvero passare a 17° a est delle Molucche, attraverso le isole di Las Velas e Santo Thome⁸. Questa distanza era di poco minore delle 300 leghe determinate da Magellano come la distanza occidentale tra le Isole de los Ladrones (Marianne) e l'isola filippina di Samar, che è proprio ad ovest del punto nord delle Molucche. Le Molucche sono un gruppo di isole immediatamente a ovest della Nuova Guinea. Tuttavia a differenza dell'attuale grande arcipelago

tutto il loro peso in oro^{10, 11}. Le mappe del XVI e XVII secolo e le descrizioni indicano che le isole principali erano Ternate, Tidore, Moti, Makian e Bacan, benché quest'ultima fosse spesso ignorata anche se era di gran lunga la più grande^{12, 13, 14}. L'isola principale era Ternate nell'estremità settentrionale della catena (0°47'N, solo 11 km di diametro), sulla cui costa sud-occidentale, tra il 1522-23¹⁵, i portoghesi costruirono un forte in pietra (São João Bautista) che, in base al trattato di Saragozza, poteva solo essere riparato, ma non modificato. Questa catena di isole corre da nord a sud, occupa 2 gradi di latitu-



La città di Ternate nel XVII secolo.

posizione della linea di Tordesillas. Il Portogallo ottenne il controllo di tutte le terre e i mari a ovest della linea di Saragozza, inclusa tutta l'Asia e le sue isole più vicine appena "scoperte", lasciando alla Spagna la gran parte dell'oceano Pacifico. Benché le Filippine non fossero nominate dal trattato, la Spagna implicitamente lasciò perdere ogni rivendicazione sulle stesse, dal momento che erano molto a ovest della linea. Tuttavia nel 1542, il re Carlo V decise di colonizzare le Filippine, pensando che il Portogallo non avrebbe protestato troppo vigorosamente, visto che l'arcipelago non aveva spezie, ma fallì nell'impresa. Il re Filippo II, salito al trono nel 1565, stabilì un primo posto commerciale a Manila. Oltre al Brasile e alle Molucche, il Portogallo avrebbe alla fine avuto il controllo di Angola, Mozambico, Guinea-Bissau, São Tomé e Príncipe, in Africa, Goa, Daman e Diu in India, Timor Est e Macao in Estremo Oriente.

Note

Questo articolo con ottime referenze e bibliografia è tratto da Wikipedia. Ringraziamo l'anonimo curatore.

¹ Gli originali del Trattato sono conservati nell'Archivio General de Indias in Spagna e nell'Arquivo Nacional da Torre do Tombo in Portogallo.

² Davenpot, pp. 85, 171.

³ HARRISSE, pp. 91-97, 178-190.

⁴ HARRISSE, pp. 100-102, 190-192.

⁵ HARRISSE, pp. 103-108, 122, 192-200.

⁶ HARRISSE, pp. 138-139, 207-208.

⁷ HARRISSE, pp. 207-208.

⁸ Bourne E. G., "Historical Introduction", in Blair.

⁹ Trattato di Saragozza in Blair.

¹⁰ Lord Stanley of Alderley, *The first voyage round the world, by Magellan*, London: Hakluyt, 1874, p.71

¹¹ Eaya, pp.1-3

¹² Con, p.xxiv.

¹³ Gavan Daws e Marty Fujita, *Archipelago: The Isles of Indonesia*, (Berkeley: University of California Press, 1999), p.98 (early 1500s).

¹⁴ *The Portuguese in the Moluccas and in the Lesser Sunda Islands* di Marco Ramerini, in <<http://www.colonialvoyage.com/ternate.html>>.

¹⁵ Lord Stanley of Alderley, *The first voyage round the world, by Magellan*, London: Hakluyt Society, 1874, pp. 126-7.

¹⁶ Eaya, p.117. Dopo l'Unione Iberica (1580-1640) e l'effettiva conquista olandese delle Molucche (1605-1611, pp. 152-3), il forte fu distrutto dagli spagnoli nel 1666 durante la loro ritirata verso le Filippine. (p.156)

¹⁷ Knowlton, p.341. Le isole furono chiamate sia "las Velas" che "los Ladrones" in una citazione da Padre Juan González de Mendoza nella *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran Reino de la China*, 1585).

¹⁸ Cotesao, p.224, con mappe dettagliate che nominano ogni singola isola in differenti mappe.

¹⁹ John O. E. Clark, (ed.), *100 Maps* (New York: Sterling, 2005) p.115, ISBN 1402728859.

²⁰ *The cartography of the Orientals and Southern Europeans in the beginning of the western exploration of South-East Asia from the middle of the XVIIth century to the beginning of the XVIIIth century* di Frédéric Dure.

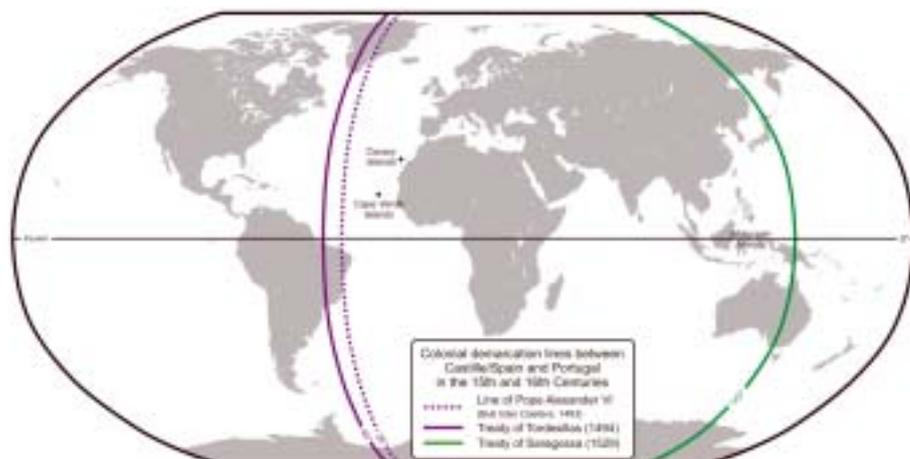
²¹ Filippo II ordinò il viaggio del Primo Galeone da Manila.

²² *Lines in the sea* di Giampiero Francalanci e altri, p.3; circa 129°E o solo 1.5° a est delle Molucche.

²³ *Infoblatt Das Zeitalter der großen Entdeckungsfahrten* sui 135°E o 7.5° est delle Molucche.

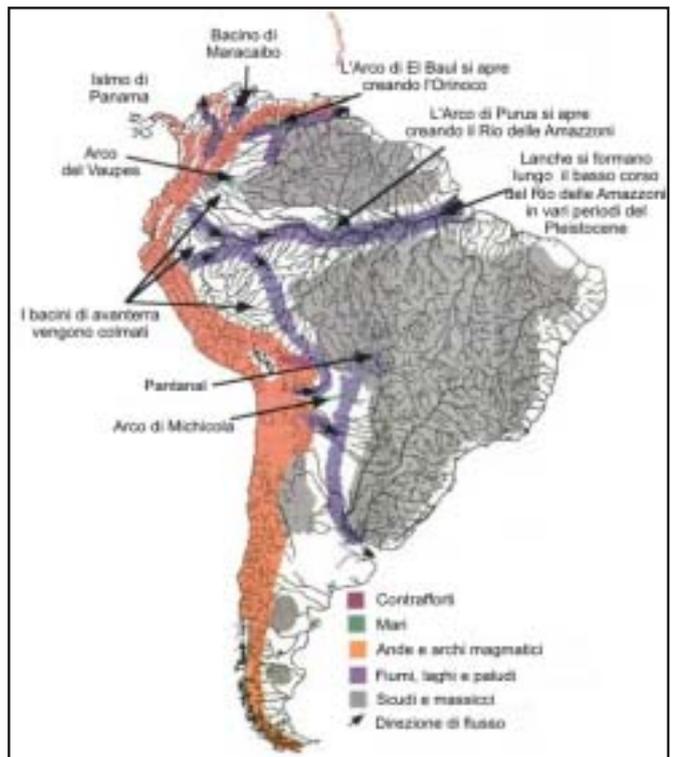
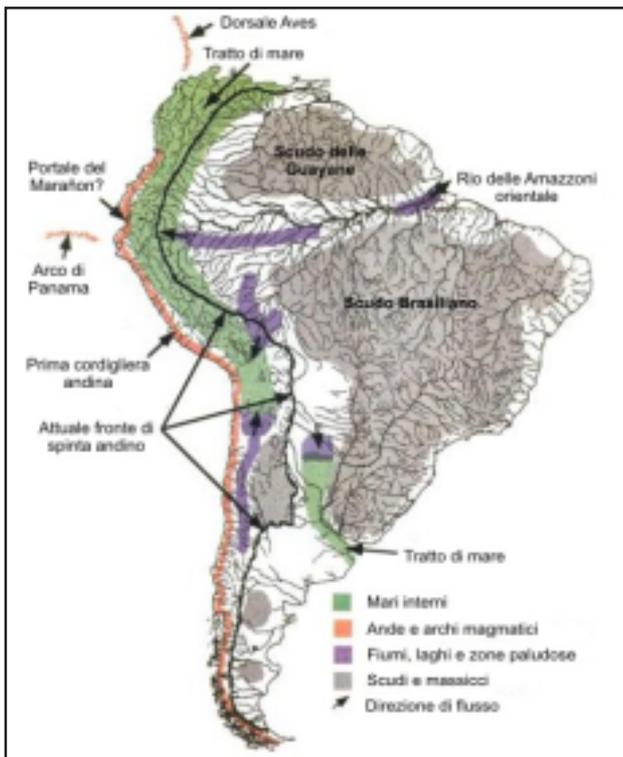
Bibliografia essenziale

Blair E. H., (ed.), *The Philippine Isles, 1493-1803* (vol 1 di 55); Davenpot. F. G., *European Treaties bearing on the History of the United States and its Dependencies to 1648*, Washington, DC, 1917/1967; HARRISSE H., *The Diplomatic History of America: Its first chapter 1452-1493-1494*, London: Stevens, 1897; Eaya L. Y., *The world of Maluku: Eastern Indonesia in the early modern period* Honolulu, 1993; Con C., *The Scents of Eden*, New York, NY, 1998; Knowlton E. C., "China e the Philippines" in *El Periquillo Sarniento*, *Hispanic Review* 31 (1963) 336-347; Cotesao A., "Antonio Pereira e his map of circa 1545", *Geographical Review* 29 (1939) 205-225.





Sopra: Ecosistemi del Bacino Amazzonico.
 La morfologia del continente sudamericano a sinistra nel Tardo Cretaceo (83-67 Ma) e a destra nel Pliocene (Ma ad oggi).



 Morfologia

Igapò, Várzea e Terra Firme

La morfologia della foresta amazzonica ha sempre determinato il popolamento, l'uso e lo sfruttamento del bacino del Rio delle Amazzoni.

Flavia Busatta

Gli sconvolgimenti geologici che iniziarono tra la fine del Miocene e l'Olocene modificarono totalmente e in modo unico la morfologia geologica del Bacino del Rio delle Amazzoni. Della Cordigliera andina la parte meridionale è la più antica essendosi innalzata all'inizio del Cenozoico, circa 65 milioni di anni (Ma) fa. La maggior parte delle Ande centrali si innalzò soprattutto nel medio e tardo Miocene (24-10 Ma), mentre l'innalzamento della porzione settentrionale avvenne nel Plio - Pleistocene (5,2 - 1,8 Ma). Con il sollevarsi delle Ande centrali i bassipiani "pre-Amazzonici" che formavano un mare interno continentale, divennero un gigantesco lago interno che lentamente mutava le proprie acque, che erano state salmastre per milioni di anni, in dolci e che gradualmente cominciò a riempirsi dei sedimenti andini mentre il terreno si trasformava in una palude di acqua nera punteggiata da isole di terreno asciutto non soggetto a inondazioni (terra firme). Questi terreni più elevati era percorsi ed erosi da tributari di fiumi più larghi, come il proto-Rio delle Amazzoni e il proto-Orinoco, che inizialmente si gettavano nell'Oceano Pacifico. Le selve di tipo rivierasco

dovettero adattarsi alla nuova inondazione di acqua nera annuale evolvendosi nelle specie vegetali ancor oggi esistenti nelle foreste, dette igapó¹, e la loro morfologia testimonia la loro antichità. Durante il tardo Miocene anche un certo numero di animali marini, come molluschi (conchiglie, ostriche e mitili), gamberi, granchi, pesci (razze e squali), tartarughe, caimani, lamantini e delfini, si adattarono gradualmente all'acqua dolce. Quando, circa 12 milioni di anni fa, il Rio delle Amazzoni riuscì a spezzare il ponte tra gli scudi guayanico e brasiliano, presso Santarem, il suo corso cominciò a fluire verso l'Oceano

Atlantico e l'Orinoco si versò Mar dei Caraibi. Dal fianco orientale della giovane catena delle Ande scendevano corsi d'acqua che portavano e depositavano, nella loro corsa verso l'Atlantico, enormi quantità di fertile limo proveniente dall'erosione dei nuovi terreni vulcanici. Ebbe così origine un secondo tipo di foresta inondata, detta a várzea, che si adattò all'alluvione stagionale di acque fangose, dal color caffè-latte e ricche di limo, di nutrienti e di sali minerali.

Nel bacino amazzonico tre sono i tipi di acqua, classificati in base alla torbidità e al grado di acidità (pH). Le acque nere e chiara sono i tipi più



Le acque nere del Rio Negro entrano in quelle bianche del Rio delle Amazzoni.

Meandri in Amazzonia

antichi. I fiumi di acqua nera drenano soprattutto i terreni delle foreste e delle savane in aree con suoli estremamente poveri e sabbiosi (per esempio il Rio Negro e molti fiumi del bacino centrale delle Amazzoni tagliano piccoli interfluvi con suoli sabbiosi) e presentano un'acqua color coca-cola, ricca di acidi folici con pH acidi con valori attorno a 3-4. I fiumi ad acqua chiara scorrono prevalentemente sulle aree rocciose pre-Cambriane dello Scudo Brasiliano (ad esempio i fiumi Tapajós, Xingú e Aripuana) e dello Scudo Guayanico (per esempio i fiumi Marauíá, Padauarí, Demeni e Branco e tutti i fiumi delle Guayane che scorrono in direzione sud-nord verso il Mar dei Caraibi). I fiumi di acqua chiara hanno acque cristalline per la maggior parte dell'anno e un pH neutro (attorno a 7). I fiumi di acqua bianca scorrono sempre attraverso regioni con fertili suoli di origine vulcanica (ad es. i fiumi Solimões³, Rio delle Amazzoni, Ucayali, Putumayo, Japurá, Juruá, Purús, Madeira, Javari e i fiumi Japura/Caquetá come pure i loro tributari minori) e trasportano il fertile limo che dà alle loro acque un colore crema, ricco in sospensioni e leggermente basico con valori di pH tra 7 e 8.

L'intero bassopiano amazzonico è



percorso da più di un migliaio di fiumi, la maggior parte dei quali inonda il proprio piano alluvionale su base annua ("la piena annua") con il picco dell'inondazione coincidente con la fine della stagione delle piogge. Le foreste alluvionali che orlano i fiumi e i laghi per tratti dai 10 a 100 km, si asciugano durante la stagione secca che dura circa 5-6 mesi. La foresta rivierasca viene inondata per periodi superiori ai 6-8 mesi e il massimo della piena può raggiungere i 7-13 metri. I vari tipi di foresta alluvionale sono associati al tipo di acque che li inondano; quelle da acqua chiara e da acqua nera, o foreste igapó, sono del tipo

più antico, ma benchè condividano alcuni tratti, sono molto diverse nella composizione vegetale. La foresta inondata da acqua bianca è chiamata foresta a várzea. E' interessante come la maggior parte delle specie vegetali delle foreste alluvionali accordi la propria stagione fruttifera con il massimo del picco di piena durante la seconda parte della stagione delle piogge quando la maggior parte dei frutti o dei semi viene dispersa o dall'acqua tramite il galleggiamento o dai pesci e altri animali. Durante l'anno la foresta a várzea ospita animali parzialmente o del tutto folivori (mangiatori di foglie) o insettivori, mentre la foresta igapó offre possibilità di vita ad animali che consumano soprattutto frutta e semi (frugivori) solo durante la seconda metà della stagione dell'inondazione. Le piante della foresta igapó, in generale, proteggono le proprie foglie con composti secondari altamente tossici, mentre le foglie degli alberi e le liane della foresta a várzea possono spesso essere consumate da mangiatori di foglie come gli hoatzini, le iguane e le scimmie urlatrici. L'importante fenomeno della migrazione stagionale laterale da parte di tutti i tipi di animali mangiatori di frutta e/o semi (frugivori) che partono dalle lontane foreste delle terre alte secche e che passano circa tre mesi



Airone (foto di S. Busatta).



Capibara e (sotto) tapiro brasiliano (foto di S. Busatta)

praticano la migrazione stagionale laterale, mostrano biomasse e densità individuali fino a 10 volte maggiori di quelli che vivono in foreste terra firme troppo distanti e che pertanto ignorano l'esistenza di migliori terreni di raccolta come quelli delle foreste igapó. La mortalità causata dalla penuria alimentare o dalle frequenti carestie può ben spiegare le densità di popolazione, complessivamente fino a dieci volte minori, negli ecosistemi delle foreste a terra firme remote.

Anche se il rilievo locale varia solo di 40 m., il bacino amazzonico nasconde dunque tre distinte zone ecologiche: la foresta igapó, detta anche foresta a palude; la foresta a terra firme e la foresta a várzea. Il limite orientale della foresta inondata a várzea, che costituisce il 10% del bacino amazzonico, si trova in una vasta area di foresta alla confluenza dei fiumi Japura e Solimões, 600 km a ovest di Manaus. L'elevazione di questa regione varia dagli 80 ai 120 metri e, con i suoi 2.500 millimetri di precipitazioni l'anno e i 12 m di fluttuazione sul livello del fiume, la foresta a várzea è una ecoregione estremamente dinamica. La temperatura ha una media di 29° C e varia più nel corso della giornata che dell'anno.

Il substrato della foresta a várzea, come si è detto, è costituito da sedi-

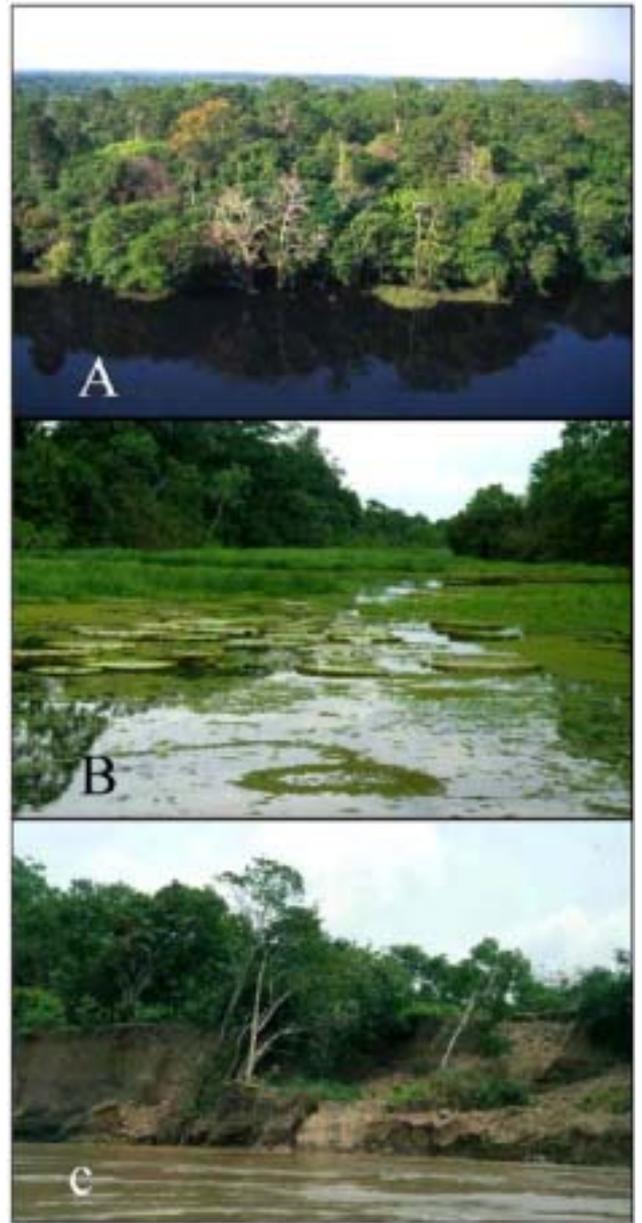
presso i fiumi e i laghi della foreste igapó, è finora scarsamente studiato. Questo fenomeno si sviluppa ovunque nei bassopiani amazzonici verso la seconda metà della stagione dell'inondazione e dura circa 2-3 mesi, là dove i vasti territori allagati possono essere raggiunti dalle vicine zone dell'entroterra arido (terra firme). La produzione di frutti e semi nella foreste igapó è altamente sincronizzata e mostra dei picchi nei periodi in cui l'approvvigionamento di frutti nella foresta a terra firme crolla drammaticamente, verso la fine della stagione delle piogge. Nel lontano entroterra questo causa scarsità di cibo o anche una vera carestia per i frugivori specializzati. Le comunità di frugivori che vivono nelle aree di foresta terra firme oltre i 10 km

di distanza dagli estesi bassopiani alluvionali di acqua chiara e nera e che



menti alluvionali e fluviali del recente Olocene (vecchi meno di 10,000 anni) rilasciati dalle pendici orientali delle Ande e trasportati dalle possenti correnti di questi fiumi impetuosi. I fiumi straripano e rompono i loro bassi argini ogni anno durante la stagione delle grandi piogge coprendo la foresta circostante con 6 / 12 m d'acqua per periodi di circa otto mesi l'anno. I sedimenti ricchi di nutrienti si depositano sul terreno rinnovando costantemente la ricchezza in sostanze minerali del suolo e rendendolo molto fertile. Sia la geomorfologia che la bio-geografia della regione sono dominate dall'attività di queste dinamiche fluviali. Col trascorrere del tempo, i corsi dei fiumi creano meandri attraverso il terreno soggetto a inondazione rendendo la várzea un paesaggio sempre modificantesi ed eterogeneo con una diversità di elementi fluviali come le lanche (meandri del fiume segregati dal corso principale per la deposizione di materiali alluvionali), sbarramenti, meandri in golena e barre migranti. La diversità delle tipologie vegetali presenti nella várzea riflette questa eterogeneità del territorio. A differenza dell'Alto Bacino del Rio delle Amazzoni dove il confine tra várzea e terra firme è piuttosto indistinto, nella pianura alluvionale amazzonica centrale la differenza ecologica tra questi due tipi di foresta è più distinta. Nella foresta a várzea, si definiscono quattro tipi di vegetazione che sono delimitate e create dal ciclo attuale e storico delle inondazioni. Tre si trovano nei meandri della pianura alluvionale, tutti causati dall'instabilità del corso dei fiumi: (1) sequenze di vegetazione successionale, (2) foreste a mosaico, (3) e vegetazione acquatica nelle aree con scarso drenaggio delle acque. Il quarto tipo è la vegetazione paludosa permanente nei bacini allagati dei fiumi. La foresta a várzea attua funzioni ecologiche critiche come la cattura e il rapido riciclo dei nutrienti, la presenza di una grande diversità di pesce d'acqua dolce e di mammiferi acquatici, la stabilizzazione dei suoli inondata e del territorio e forse fornisce l'origine di nuove *taxa* (specie) che colonizzano la terra firme circostante. La foresta a várzea è continua e possiede

de una ricca storia con rappresentanti delle specie vegetali *Zingiberaceae*, *Maranthaceae* e *Heliconiaceae*. Queste foreste a várzea sono più ricche in specie di quelle del basso corso del Rio delle Amazzoni. La diversità floristica delle foreste a várzea tende ad essere minore di quella delle foreste a terra firme. Vi sono molti specie arboree economicamente importanti come gli alberi di legno pregiato *Carapa guianensis*, *Iryanthera surinamensis*, *Ceiba pentandra* e *Calycophyllum spruceanum*. La *Bactris tefensis* è una palma endemica di quest'area. Gli alberi più importanti negli sbarramenti sono la *Ceiba pentandra*, la *Hura crepitans* e la *Parinari excelsa*, mentre sugli sbarramenti più bassi vi sono il *Pterocarpus amazonicus*, la *Eschweilera albiflora*, la *Piranhea trifoliata* e la *Neoxythece elegans*. In queste foreste a várzea le palme sono relativamente rare rispetto alle foreste delle terre più elevate, ma includono la *Astrocaryum jauari* e la *A. murumuru*, la *Bactris* spp e la *Mauritia flexuosa*. Nelle aree più basse, il bamboo (*Bambusa* sp.) è abbondante insieme a piante pioniere come la *Cecropia* spp., *Pseudobombax munguba*, numerose specie di ficus *Ficus* e la palma *Astrocaryum jauar*. La *Virola surinamensis* e l'*Euterpe oleracea* sono confinate nelle foreste inondate. La *Ceiba pentandra* è il più grande albero della várzea e spesso ha estese radici a



Varzea amazzonica. A: la foresta durante l'inondazione; B: la várzea durante il periodo di massima produzione come dimostrato dalla crescita di macrophyte; C: erosione e smottamenti. (foto: Parolin et al.).

contrafforte. Altri alberi caratteristici della foresta a várzea sono la *Parkia inundabilis*, la *Septotheca tessmannii*, la *Coumarouna micrantha*, la *Ceiba burchellii*, la *Ochroma lagopus* e la *Manilkara inundata*. La foresta dei bassopiani alluvionali alberga una diversità di alberi che producono frutti carnosì e che è critica nel ciclo di sopravvivenza dei pesci che mangiano frutta e che penetrano nel sottobosco della foresta durante l'inondazione. Alcuni di questi importanti alberi comprendono la mombima gialla



Canoa dei carajà sul rio Araguaia (foto di S. Busatta).

(*Spondias mombim*), la palma jauari (*Astrocaryum jauari*), la biribá (*Rollinia deliciosa*), la tarumã (*Vitex cymosa*) e la apui (*Ficus* spp.).

Nella regione nel suo insieme sono state classificate 633 specie di uccelli; di questi molti sono acquatici come gli aironi e le egrette (*Ardea* e *Egretta*), le anatre (*Dendrocygna* spp.), le ibis (*Cercibis* spp., *Theristicus* spp.) e la spatola rosa (*Ajaia ajaia*).

La fauna mammifera di queste foreste inondate è relativamente povera in confronto a quella delle terre più alte, con 199 specie registrate. Vi è un'assenza cospicua dei mammiferi terrestri nelle terre della foresta a várzea isolate, dal momento che l'inondazione preclude la loro presenza nel ciclo annuale e il fiume la migrazione. Dove la foresta a várzea si intreccia con la foresta terra firme gli animali terrestri sono molto più numerosi in quanto sono in grado di migrare stagionalmente. Per esempio la Riserva Mamirauá è residenza di due piccole

specie endemiche: le scimmie uakari bianche (*Cacajao calvus calvus*) e le scimmie scoiattolo brune (*Saimiri vanzolinii*). Essa presenta inoltre la presenza della scimmia sakis (*Pithecia albicans*), delle specie in pericolo come il tamarino imperatore dal mento nero

(*Saguinus imperator*), il tamarino dal petto nero (*Saguinus mystax*), le scimmie notturne (*Aotus nancymae*), le scimmie titi (*Callicebus dubius*) e i pipistrelli (*Scleronycteris ega*) che hanno una distribuzione più ristretta. Altri mammiferi presenti includono



Ninfee Victoria Regia (foto di S. Busatta).

il pecari (*Tayassu* spp.), l'agouti (*Dasyprocta* spp.), il paca (*Agouti paca*), il giaguaro (*Panthera onca*) e i capibara (*Hydrochoeris hydrochaeris*) i più grandi roditori del mondo. Nelle foreste inondate dell'alto corso del Rio delle Amazzoni vi sono varie specie di topi spinosi arborei (*Echimys*). Tipici mammiferi acquatici di queste acque sono i cetacei di acqua dolce come i delfini rosa (*Inia geoffrensis*), i delfini grigi (*Sotalia fluviatilis*) e i lamantini (*Trichechus inunguis*).

I rettili comprendono la grande anaconda (*Eunectes murinus*), il caimano nero (*Melanosuchus niger*) e il caimano dagli occhiali (*Caiman crocodilus*).

In questi fiumi di acqua dolce vivono pesci di grandi dimensioni che durante la stagione delle inondazioni penetrano nelle foreste inondate mangiando e disperdendo i frutti degli alberi. Questi pesci comprendono il pacu (*Metynnis* e *Mylossoma*), il tambaqui (*Colossoma macropomum*), il pirarucu (*Arapaima gigas*), il sardinha (*Triporthus angulatus*), e i piccoli characini carnivori come i i pirana (*Serrasalmus* spp.). Molti pesci tropicali colorati provengono da questi fiumi, dai loro tributari e dai laghi della regione; tra loro il pesce disco (*Symphysodon aequifasciata* sp.), centinaia di ciclidi del genere *Cichlasoma*, vari characini della famiglia degli Anostomidae, altri del genere *Hemigrammus* e *Hyphessobrycon*, e molti pescigatto delle famiglie degli Aspredinidae, dei Corydoradinae, dei Doradidae e dei Loricariidae.

A causa di questa differenza morfologica tra i vari tipi di foresta, igapò, a várzea e a terra firme, per cui i suoli della foresta a várzea presentano le più alte concentrazioni di nutrienti, mentre quelli della terra firme e dell'igapò sono compabilmente più poveri di nutrienti, il potenziale agricolo e silvicolo dei tre ecosistemi è notevolmente diverso. Le foreste terra firme sono il tipo di foresta più differenziato floristicamente, mentre la várzea si trova su un livello intermedio e la selva dell'igapò è la più povera di specie.

La manioca, pianta edula per eccellenza dell'Amazzonia, è coltivata anche



nelle zone più alte di foresta terra firme dove i suoli vengono "arricchiti" con il sistema del debbio (o "taglia e brucia"), che però esaurisce il terreno dopo 3/4 raccolti e dà una produzione inferiore. Quindi durante l'anno viene coltivata solo una piccola parte della zona appartenente al gruppo, che si sposta circa ogni 5 anni.

Il più importante fattore di controllo del modello di sussistenza della foresta terra firme è la quantità di proteine disponibili: i fiumi minori non hanno molto pesce e non attirano grandi rettili e mammiferi acquatici. Molti approcci verso le culture della foresta tropicale sono stati fortemente influenzati da recenti osservazioni etnografiche, che descrivono le culture indiane come piccole società rurali molto semplici dedite soprattutto alla

cultura della manioca col sistema a debbio. Questo quadro si basa soprattutto su osservazioni di società indigene della foresta terra firme e tende a mostrare l'Amazzonia come culturalmente depressa.

Esistono invece antichi resoconti che testimoniano l'esistenza di organizzazioni sociali molto grandi tra gli Omagua e i Tapajo con popolosi villaggi e grandi provviste di cibo. I villaggi variavano dai 300 ai 2.500 abitanti, avevano capi potenti (in almeno un caso la parola capo equivaleva a "dio"), sacerdoti, templi e fabbricavano ceramiche e tessuti che colpirono gli osservatori europei per la qualità. Queste popolazioni abitavano la fertile foresta a várzea e possedevano grandi eccedenze di cibo che favorirono lo sviluppo di società

Un giaguaro, foto di S. Busatta.
A p. 16 : Egrette, foto di S. Busatta.

stratificate con artigiani specializzati. Gli Omagua colpirono tanto gli Spagnoli che nel loro territorio fu localizzato uno dei mitici Eldoradi. I gruppi indiani che abitavano le valli fluviali vennero sconfitti dalle malattie e dalle aggressioni e i superstiti vennero respinti nella più povera terra firme che probabilmente era già utilizzata dai cacciatori-raccoglitori. Il processo di controllo europeo dell'America offuscò le autentiche dimensioni della società indigena, costrinse popoli molto sviluppati ad abbandonare i terreni della foresta a várzea e li obbligò a tornare a sistemi meno progrediti, ma necessari per sopravvivere nella foresta terra firme o in quella igapò.

Note

Questo articolo poggia particolarmente su van Roosmalen M., *Barefoot through the Amazon: On the Track of Evolution* e Mark McGinley, "Iquitos Várzea" e "Purus Várzea" *Encyclopedia of Earth*.

¹ La foresta igapò è una foresta pluviale che viene regolarmente inondata per estesi periodi durante la stagione delle piogge (a volte viene considerata una foresta pluviale permanentemente inondata). La più conosciuta di queste foreste si trova nel bacino del Rio delle Amazzoni in cui costituisce intorno al 2% della foresta pluviale totale. Gli alberi dell'igapò sono più bassi di quelli della foresta non inondata a causa dell'instabilità causata da suoli bagnati e poco drenati (per questo motivo essa è talvolta conosciuta come "foresta a palude") ed è caratterizzata da certe specie di alberi come Cecropia, Ceiba e le palme Mauritia. Molte specie di alberi dell'igapò hanno lunghe radici e strutture ad arco che conferiscono supporto strutturale. I pesci giocano un importante ruolo nella dispersione dei semi in questo sistema forestale.

² L'espressione "terra firme" (terra ferma) si riferisce alla foresta pluviale che non viene inondata dai fiumi che straripano. Questa foresta è notevolmente più alta e diversa (oltre 400 specie per ettaro in alcune aree) rispetto all'igapò. Si trova solo su suoli asciutti e ben drenati ed è caratterizzata da specie come noci brasiliani, alberi della gomma e molti alberi tropicali a legno duro.

³ Nome del Rio delle Amazzoni a ovest di Manaus.



Bibliografia essenziale

Daly D. C., e Mitchell J. D., "Lowland vegetation of tropical South America", pp 391-453 in D. L. Lentz (ed.) *Imperfect balance: Landscape transformations in the Precolumbian Americas*, New York, NY, 2000; Daly D.C., e Prance G.T., "Brazilian Amazon", pp. 401-426 in D.G. Campbell e H.D. Hammond (eds.) *Floristic inventory of tropical countries*. New York Botanical Garden, Bronx, NY, 1989; Etter A., *Mapa General de Ecosistemas de Colombia*. Escala 1:1,500,000. Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, Santa Fe de Bogotá, 1998; Fundação Instituto Brasileiro de Geografia Estatística-IBGE. *Mapa de vegetação do Brasil*. Map 1:5,000,000. Rio de Janeiro, Brazil, 1993; Ducke A., e Black G.A., "Phytogeographical notes on the Brazilian Amazon", *Anais da Academia Brasileira de Ciências* 25: 1-46, 1953; Parolin P., Wittmann F., Schöngart J. e Piedade M.T.F., "Amazonian Várzea Forests: Adaptive Strategies of Trees as Tools for Forest Management", in *Ecologia Aplicada*, 3(1,2), 2004; Prance G.T., "Notes on the vegetation of Amazonia III. The terminology of Amazonian forest types subject to inundation", in *Brittonia* 31: 26-38, 1979; Puhakka M., e Kalliola R., "La vegetación en áreas de inundación en la selva baja de la Amazonia Peruana" pp. 111-138 in R. Kalliola, M. Puhakka, e W. Danjoy (eds) *Amazonia Peruana: vegetación húmeda tropical en el llano subandino*. Turku: PAUT and ONERN, 1993; Rizzini C. T., "Nota prévia sobre a divisão fitogeográfica do Brasil", *Revista Brasileira de Geografia* 1: 1-64, 1963. Silva, J.M. C. *Um método para o estabelecimento de áreas prioritárias para a conservação na Amazônia Legal*. Report prepared for

WWF-Brazil. 17 pp., 1998; van Roosmalen M., *Barefoot through the Amazon: On the Track of Evolution*, in <<http://www.marcvanroosmalen.org/theamazon.htm>>; Vasconcellos Gama J.R., Lopes de Souza A., Martins S. V. e de Souza D. R., "Comparação entre florestas de Várzea e de Terra Firme do estado do Pará", in *Revista Árvore*, Viçosa, MG, Brasil, v.29, n.4, p.607-616, SIF, 2005; World Wildlife Fund (Content Partner); Mark McGinley (Topic Ed.); "Iquitos Várzea" e "Purus Várzea" in Cleveland C.J. (eds) *Encyclopedia of Earth*, Environmental Information Coalition, National Council for Science and the Environment, Washington, D.C., 2007.



Adattamento all'inondazione periodica: A *Crateva benthami* con frutti maturi durante la piena; B radici avventizie della *Calophyllum brasiliense* nell'igapò.



*Il presidente del Brasile Luiz Inácio da Silva abbraccia alcuni rappresentanti indigeni del Rio Negro.
Sotto: Insediamento nella zona amazzonica.*



Movimenti indigeni

II FOIRN

Indiani, preti, militari e ONG nel Rio Negro: il FOIRN e la formazione di un movimento indigeno in Amazzonia.

Sidnei Peres

Introduzione.

La Federazione delle Organizzazioni Indigene del Rio Negro (FOIRN) è una delle più importanti organizzazioni indigene attualmente esistenti in Brasile. Essa opera in una regione sul cui confine trinazionale vive una popolazione indigena di grandi dimensioni (più di 35.000 indiani), caratterizzata da un'elevata diversità etnica e linguistica, obiettivo delle politiche missionarie di agenzie religiose cattoliche e protestanti, di interessi geopolitici dello stato brasiliano, delle preoccupazioni dei cittadini del primo mondo verso l'equilibrio ecologico globale e dei movimenti d'identità etnica strutturati in un'ampia rete associativa costruita intorno a diritti culturali e territoriali. Questo complesso e dinamico settore della costruzione sociale del dialogo interculturale è molto ricco per l'analisi antropologica di specifici processi di formazione della nuova cittadinanza indiana. Pertanto, questo articolo è fondamentale per iniziare a costruire una coscienza sociale riflessiva dell'etnicità nel Rio Negro, riferendosi alla storia di un'istituzione la cui agenda e i cui interessi nella regione hanno contribuito alla formazione di una sfera pubblica di dibattito e di discussione in materia di cultura e origini indiane.

Il campo d'azione missionaria nel Rio Negro, i salesiani e la produzione di una coscienza sociale riflessiva dell'etnicità.

L'attività missionaria nel Rio Negro è stata precaria fino all'inizio del ventesimo secolo, 1910, quando Papa Pio X concesse la regione del Vaupés brasiliano ai salesiani. Gesuiti, carmelitani, cappuccini, francescani, monfortiani e saveriani, in generale, sono stati associati con le forme coloniali di reclutamento di manodopera indigena (truppe di riscatto o discesa¹) dal XVI al XVIII secolo, o con le politiche nazionali di "catechesi e civiltà" delle popolazioni indigene, dei secoli XIX e XX (Jackson, 1984 e Cabalzar Filho, 1999). Il processo di territorializzazione del potere salesiano è iniziato nel 1914/1915, con la creazione della Prefettura Apostolica (poi convertita in Prelazia) a Sao Gabriel da Cachoeira (Jackson, 1984). In seguito il suo dominio si è ampliato con la fondazione di diverse unità pastorali: Manaus (1922), Barcelos (1925), Taracua (1929), Iauareté (1929) e Pari-cascata (1940), Tapuruquara (1942), Içana (1950), Cauburis (1958), Cucuí (1967) e Maturacá. Nel 1925 la Prefettura Apostolica di Rio Negro fu elevata a Prelazia, subordinata all'Ispettorato missionario di Manaus, e, nel 1981, divenne Diocesi.

I salesiani concentrarono la popolazione indigena in posti d'azione, attacca-

rono - a volte anche violentemente - alcune istituzioni sociali, insistettero nell'imporre l'uso dello spagnolo o del portoghese e investirono nell'istruzione dei bambini nelle scuole-collegio. La logica di quest'ultima procedura era quella di convertire e "civilizzare" i bambini, formando una futura generazione di nuovi cristiani e un collegamento strategico - una cassa di risonanza - per convincere gli anziani ad abbandonare la loro vita peccaminosa (Cabalzar Filho, 1999). La distruzione delle Case Comuni - e gli attacchi contro lo sciamanesimo, le cerimonie, gli ornamenti corporali, il matrimonio tra cugini incrociati, l'ingestione di piante allucinogene, ecc. — aveva un ruolo di importanza cruciale per il programma della *salvezza di quelle anime*, dato che le case comuni, considerate come il tempio del male, erano il modello del cosmo e il perno del simbolismo nativo (Cabalzar Filho, 1999). Il principale nemico da combattere dei missionari era quella "cultura", che condannava quelle "anime infelici" alla dannazione eterna e impediva loro di vedere la luce delle virtù cristiane, concepite come un sistema di credenze e valori statico e chiuso, reificato come un insieme fisso di tratti culturali, come qualcosa che si conserva o si abbandona, si custodisce o si smarrisce, ma anche come una forza che obbliga lo spirito umano, come una potente e malefica entità che

è al di là della libertà di scelta (Wright, 1996). L'obiettivo era quello di raggiungere l'intimo dell'indiano, cioè, la sua anima, di risvegliare la ragione addormentata in ciascuno di questi esseri abbruttiti per via della servitù alle esigenze di carne e alle passioni incostanti, imposte dal duro ambiente della foresta. Si comprende così la connessione tra salvezza e civiltà.

Evangelizzarli significava umanizzarli, strapparli alla loro condizione selvaggia, quasi animale. Questo stato è identificato come una situazione di estrema scarsità materiale, rispetto all'abbondanza delle virtù (cristiane) necessarie che sarebbero fornite dai salesiani, al fine di far loro apprezzare il lavoro. La mancanza di considerazione per le attività produttive è concepito come un difetto proprio della cultura nativa. Quindi l'accento sulla formazione come principale strumento per la catechesi e la civilizzazione degli indiani. Furono concentrati molti sforzi nella costruzione di una rete di scuole collegando le comunità dell'interno ai centri missionari con la sede di missioni. Molta enfasi fu posta sull'espansione della

struttura scolastica e sul numero di studenti. Vi è una forte sovrapposizione tra educazione laica e indottrinamento religioso, dato che sono stati visti come indissolubilmente legati, per esaudire il compito di "preparare buoni cristiani e onesti cittadini per Dio e la patria."

L'assimilazione dell'indiano nella nazione brasiliana, instillandovi la ferma disposizione al lavoro e l'amor di patria, è stata inseparabile dalla sua trasformazione in buon cristiano. La politica missionaria salesiana, nei decenni 1970 e '80, modificò i suoi principi e programmi, sottolineando "lo sviluppo della comunità", attraverso corsi di formazione per insegnanti, leader locali (i capi, gli amministratori o presidenti, a seconda della regione del Rio Negro) e agenti pastorali. Lo slogan è stato organizzare i villaggi considerando i seguenti piani: sociale, educativo, sanitario, ricreativo e agricolo. Questo progetto era totalizzatore, dato che cercava di operare su tutte le dimensioni della vita sociale, a partire dall'imposizione di un modello sociale concepito come un bene per gli indigeni e le popolazioni rivierasche. In questo kit

missionario del buon vivere nella comunità: "Il centro sociale, la scuola e la cappella sono i tre pilastri che sostengono la costruzione dello sviluppo nel Rio Negro."

La revisione della pratica missionaria dava un ruolo importante alla formazione di catechisti laici e operatori pastorali; le attività situate in insediamenti indigeni (*itinerâncias*), e la partecipazione dei laici nella pianificazione e nella valutazione del lavoro parrocchiale (consigli parrocchiali); una diminuzione dell'internato e una limitazione del raggio d'azione delle sedi. Abbiamo una combinazione - e non una sostituzione - tra una modalità d'azione basata sul carisma attribuito a manifestazioni materiali e spaziali salesiane (i grandi edifici, i sacramenti e le feste religiose), espressione di un potere monumentale o spettacolare, che inscena la sovranità missionaria, con un altro più regolare e insidioso, il cui obiettivo è la coscienza e il comportamento quotidiano, è una forma di potere religioso in cui la conoscenza della lingua e cultura indigena (inserita nella lingua liturgica cristiana) ha acquistato un carattere



Messa domenicale, lettura del Nuovo Testamento in lingua tukano.

strategico tramite un'intensa e approfondita assimilazione di credenze e valori cattolici.

L'associativismo stesso è stimolato, in particolare tra i giovani, sia per fini strettamente religiosi (organizzazione e partecipazione a eventi del calendario parrocchiale) o per promuovere un vantaggio pubblico (sanità, istruzione, sostegno economico, politico, ricreativo, ecc.). L'itineranza combina la sacramentalizzazione sporadica dei cicli della vita dei singoli (battesimo, prima comunione, cresima, matrimonio, estrema unzione, messe per le anime, ecc.), che i resoconti parrocchiali mostrano come un oggetto della produttività pastorale, e collettiva (celebrazioni del calendario cattolico), con l'attuazione di un modello di socialità locale concentrata sulla scuola, la cappella e il centro comunitario, stabilendo uno schema di mediazione missionaria (di distribuzione del capitale sociale e politico) intorno alle figure del maestro, del catechista e del capo (amministratore o presidente, a seconda della regione del Rio Negro). Le feste, le celebrazioni e i sacramenti sono rimasti i principali mezzi di produzione appartenenti alla comunità ecclesiale, la cui attuazione è ora condivisa con gli agenti locali laici, associati all'organizzazione della vita negli insediamenti secondo un'etica associativa. Vi è anche una chiara ripartizione delle responsabilità attraverso una struttura formale di posti di lavoro, i cui occupanti sono eletti e la cui durata del mandato è deciso dalla comunità. La comunità è concepita come una unità autonoma, omogenea, armonica e cooperativa, come una fraternità di eguali, e tutto ciò che contraddice tale nozione (liti, interessi divergenti, le divisioni interne, omicidio, stregoneria, alcool, ecc.) deve essere combattuto. Vi è una preferenza per le attività che comportino un'ampia collaborazione a livello di un intero villaggio e la permanenza delle famiglie nelle aree registrate, come ad esempio orti o allevamenti comunitari, a scapito di attività che si discostano da questo modello, come quelle estrattive per esempio.

L'inculturazione era stata la componente più controversa della nuova

Stato di Amazonas, regione del Rio Negro: 1) maku, arawak, tukano 2) yanomami.

proposta pastorale tra gli indiani, perché si metteva in dubbio la necessità di imparare le lingue degli indigeni da parte del missionario e

l'introduzione di elementi di tradizioni indigene (oggetti, strumenti musicali, danze, canti, ecc.) nella liturgia cattolica.

L'inculturazione si focalizzava principalmente sulla dimensione più tangibile dell'immaginario nativo (artigianato, strumenti musicali, canti, danze, lingua, ecc.), isolati dal contesto storico e dal complesso campo semantico del significato degli oggetti e dei comportamenti, selezionati per servire come icone di ancestralità e alterità. Gli indiani furono chiamati dai salesiani a partecipare all'elaborazione di questi segni di autenticità etnica in spazi di discussione cattolica (assemblee parrocchiali, riunioni e corsi per leader pastorali laici, ecc). Elementi di memoria iscritti nella coscienza pratica (mitica e storica), come lo sciamanismo e le feste in onore dei santi patroni dei villaggi, furono relegati in una zona grigia di penombra religiosa, o sono diventati oggetti d'attacco pastorale. D'altro lato, mentre nei villaggi si predicava il rispetto e l'incorporazione della lingua della religiosità popolare come condizione di evangelizzazione liberatrice, nei collegi continuava l'attuazione di una rigida disciplina delle attività quotidiane degli interni, come vietare e punire gli studenti indigeni sorpresi parlare la propria lingua. Abbiamo pertanto la coesistenza di due tendenze missionarie in Rio Negro nel corso degli anni 1970 e 1980, una colonialista e conservatrice o pre-Concilio e un'altra "liberatrice" e



riformista o post-Concilio (il Concilio Vaticano II).

Il problema della garanzia legale delle terre indigene divenne un importante elemento di azione pastorale a metà degli anni 80. I missionari consideravano essenziale "formare una coscienza critica" e organizzarono riunioni nei villaggi per parlare di delimitazione dei terreni, diritti indigeni, dello scenario politico nazionale, della politica indigenista, delle enormi trasformazioni sociali ed economiche che interessavano la regione con lo sviluppo di progetti di grandi dimensioni e le interferenze dannose dei grandi interessi capitalistici nazionali e stranieri, della sanità e dell'istruzione. Partendo dalla premessa che con il progresso materiale viene l'accettazione ingenua dell'ideologia di sviluppo che copre il prezzo elevato derivante dall'abbandono dell'identità e dei valori culturali nativi, anche la vera fede sarebbe compromessa, perché in questa situazione vi è una totale secolarizzazione della vita, un diffuso disprezzo per la religione, che spinge i giovani confusi nell'abisso morale e sociale (delinquenza, droga, alcolismo, ecc) ..

Furono fatti grandi sforzi perché tale politica missionaria nel Rio Negro entrasse in sintonia con i cambiamenti nella chiesa cattolica a livello mondiale, continentale e nazionale, espressi in maniera sintetica nella famosa "opzione preferenziale per i poveri", filo conduttore di una politica evangelizzatrice rinnovata. In questa prospettiva

l'azione pastorale doveva comprendere la realtà in cui si inseriva e posizionarsi di fronte a essa. La salvezza non sarebbe stata una dimensione esclusivamente spirituale, ma anche sociale, politica ed economica, perché l'attuazione del Regno di Dio può essere anticipata, anche se parzialmente, in questo mondo attraverso la sensibilizzazione, la mobilitazione e la lotta contro tutte le forme di discriminazione, di ingiustizia e di disuguaglianza. Abbiamo un ascetismo politicamente impegnato, nel quale si combinano due forme di militanza: la lotta contro la povertà laica assume una legittimità spirituale e la guerra contro i mali che affliggono l'anima dà il coraggio e i mezzi necessari per gli sforzi miranti alla promozione umana. La lotta sociale si inquadra in un linguaggio religioso, mentre le esigenze religiose si inquadrano nel codice di attivismo in difesa dei diritti universali dell'uomo. In questa configurazione simbolica emerge un'etica della contestazione che, con la formazione del movimento indigeno, sarà spogliata di qualsiasi apparenza religiosa, privata di qualsiasi riferimento a uno stato di perfezione soprannaturale e riformulata in una lingua politica di affermazione di una cittadinanza etnicamente differenziata. Il rapporto tra le missioni salesiane e il movimento indigeno nel Rio Negro non è un nesso di causalità consapevolmente pianificata da funzionari religiosi, ma una convergenza impreveduta dai soggetti tra lo sforzo di riforma pastorale e l'emergere di una consapevolezza riflessiva dell'etnicità. Cambiamenti avvenuti nella Chiesa cattolica, sul piano mondiale, continentale e nazionale (Concilio Vaticano II, Puebla e la Teologia della Liberazione, la creazione di CIMI), portarono verso una evangelizzazione politicamente impegnata a favore degli

esclusi e degli emarginati (che presuppone un modello di mobilitazione sociale per la promozione umana) e diedero una nuova direzione agli stimoli religiosi già esistenti che collocavano la cultura come l'oggetto della politica missionaria, chiamando gli indiani a partecipare al dibattito pubblico sulla loro cultura e sulle relazioni interetniche in cui erano inseriti. La cultura indigena, per essere salvata e conservata, si doveva trovare all'interno dell'agenda e del linguaggio missionari e non fare riferimento ad un programma autonomo e secolare di reinvenzione delle tradizioni, a un insieme relativamente articolato di politiche etniche, ma andava a condurre verso una particolare congiuntura storica.

In un primo momento, si formò un contesto di forti pressioni sulle risorse naturali e l'accesso alla terra in Alto Rio Negro, controllato e incoraggiato dal governo brasiliano attraverso la militarizzazione della sicurezza sociale e dello spazio geografico, in congiunzione con l'inserimento nella regione dell'agenda di un movimento indigeno a livello nazionale caratterizzato da un orientamento piuttosto gerarchizzato e centralizzato. In secondo luogo, la Costituzione federale del 1988 - che forniva un quadro giuridico favorevole all'organizzazione del movimento indigeno su basi più orizzontali e più

decentralizzate - accanto alla visibilità nelle sfere pubbliche transnazionali ottenuta dalle richieste di diritti degli indigeni soprattutto a partire dal loro legame con le preoccupazioni per la crisi ecologica globale - forniva un quadro propizio per la proliferazione delle associazioni indigene nel Rio Negro. Abbiamo così la confluenza di processi che portano a diverse scale spaziali e temporali.

Il movimento indigeno nel Rio Negro: il FOIRN e la lotta per una cittadinanza differenziata.

L'azione diretta indigenista dello Stato nella regione del Rio Negro fu molto limitata di fronte alla potente concorrenza della struttura missionaria salesiana attuata con il sostegno del governo. Negli anni 1920, l'Ufficio per la protezione degli indiani (SPI)³ fu installato secondo obiettivi geopolitici di integrazione nazionale di questo settore di frontiera. Le sue funzioni erano il controllo del traffico di manodopera indigena, dei conflitti che coinvolgono le attività degli operatori economici colombiani in Brasile e il monitoraggio delle attività di catechesi. Perciò il centro di attività scelto fu il fiume Vaupés e il suo affluente Papuri. I salesiani incorporarono anche il discorso statalista di "civilizzazione o nazionalizzazione delle frontiere" per legittimare la loro presenza. In questo



Sede del FOIRN a São Gabriel da Cachoeira.

modo essi si attribuivano i seguenti compiti: risanamento rurale, istruzione di base e agricola, oltre a migliorare le possibilità di comunicazione con il paese.

Negli anni 1960, soprattutto dopo il colpo di stato militare del 1964, lo stato brasiliano attivò un'altra strategia di territorializzazione della sovranità nazionale nel Rio Negro: creò la Riserva forestale del Rio Negro, che copriva tutta la lunghezza del comune di São Gabriel da Cachoeira e costituì

un enorme serbatoio di risorse naturali per il futuro sfruttamento economico. La costruzione della strada Perimetral Norte (BR-307), che attraversava la riserva forestale, intensificò la presenza di agenzie di stato e del contingente militare nell'Alto Rio Negro. La rete indigenista ufficiale ricevette un nuovo impulso con la riattivazione delle postazioni indigene del vecchio SPI da parte della Fondazione Nazionale dell'Indiano (FUNAI). La possibilità di lavorare per la costruzione della strada e acquisire terreno da distribuire da parte dell'INCRA lungo la BR-307, provocò un enorme flusso di migranti nordestini (dal Ceara e Maranhão). Lo spostamento delle popolazioni nel Rio Negro includeva anche indiani, soprattutto verso São Gabriel da Cachoeira, che diventò un punto di convergenza regionale delle attività economiche e delle possibilità di accesso ai servizi pubblici⁴.

Quando fu creato, l'UCIRT (Unione delle comunità indigene di Rio Tiquié) si scontrò subito con l'opposizione dei salesiani che sostenevano la vecchia UFAC (Unione familiare animatori cristiani), fondata nei primi anni '70 e sciolta nel 1984 dopo disaccordi tra i leader indigeni del distretto di Pari-Cacholina a causa della denuncia di Alvaro Tukano al Tribunale Russell nel 1980 contro le azioni di missionari



Il Rio Negro a São Gabriel da Cachoeira.

cattolici in Rio Negro (Ricardo, 1991). I leader dell'UFAC manifestarono pubblicamente contro l'iniziativa di Alvaro Sampaio. I salesiani, intanto, ispirati dal nuovo orientamento del Concilio Vaticano II, stavano investendo nella formazione di agenti della pastorale indigena e avvicinandosi alla maggior parte delle comunità attraverso le *itinerâncias*, attuando diversi strumenti di partecipazione laica nella destinazioni parrocchiali - come ad esempio i consigli e le assemblee parrocchiali. Nel nuovo programma missionario, come abbiamo visto, venivano incluse la consapevolezza dei cambiamenti in corso nella regione, la difesa della cultura indigena e la delimitazione del territorio. I salesiani attribuirono a sé il ruolo di agenti di mobilitazione indigena contro il programma Calha Norte e la proposta della creazione di colonie indigene e di foreste nazionali.

Dagli anni '70- le popolazioni indigene nel Pari-Cachoeira continuavano a rivendicare un'area unica e non la frammentazione delle terre tradizionali. Testimonianze di militanti indigeni e documenti salesiani relativi alle *itinerâncias* e alle assemblee parrocchiali sottolineavano il rapporto tra la formazione di questa richiesta e il nuovo orientamento pastorale attuato

nel Rio Negro nei decenni 1970 e '80. Vi fu una militanza indigena, materializzata istituzionalmente nell'UFAC, una sensibilità che legava esplicitamente il diritto all'affermazione etnica indiana. Ci furono anche le risposte istituzionali del FUNAI a tale contesto⁵. Nel 1978, l'UFAC convocò i leader degli indiani Taracua, Içana, Iauareté e Pari-Cachoeira per produrre una proposta per un territorio unico per l'intero Alto Rio Negro. Questa iniziativa non decollò a causa delle controversie tra i capi, evidenziatesi nei negoziati con il FUNAI, e dei conflitti con i salesiani dopo le denunce al Tribunale Russell. I leader dei Pari-Cachoeira risolsero quindi di lottare separatamente per la delimitazione di una zona particolare.

Nel 1986 i leader dell'UCIRT, insieme all'amministratore regionale del FUNAI, viaggiarono a Manaus per ottenere informazioni sul Progetto Calha Norte⁶. Nel corso di un incontro con il Segretario Generale del Consiglio di Sicurezza Nazionale, il generale Denis Bayma - erano presenti anche il Ministro degli Interni, Ronaldo Costa Couto e il presidente della FUNAI, Romero Jucá Filho. A Brasilia i rappresentanti indigeni furono spinti ad accettare la proposta della delimitazione delle "colonie indigene" e delle

“foreste nazionali.” Nello stesso anno ci fu una l’assemblea di Pari-Cachoeira in cui si decise di mantenere la rivendicazione di un territorio continuo. La UCIRT firmò un accordo con la Paranapanema e cedette i depositi della Sierra do Traira. Questo negoziato comprendeva la promessa di implementazione di un’infrastruttura di prestazione di servizi, di sviluppo economico e, naturalmente, la garanzia della terra, anche se ridotta. L’assemblea della creazione del FOIRN risultò da un complesso processo di articolazione politica tra leader indigeni e funzionari di governo e fu l’atto inaugurale di un processo di democratizzazione della sfera pubblica locale⁷, pur con tutte le sue contraddizioni e le sue ambiguità. Il risultato fu un forte movimento di politicizzazione delle identità etniche in cui furono formulate richieste di partecipazione alle decisioni che riguardavano il destino dell’Alto Rio Negro, espandendo il campo sociale di visibilità, portando sullo scenario locale il dibattito riguardante il piano geopolitico di sviluppo dello stato brasiliano preparato segretamente dietro le quinte del vertice di governo. Se da un lato la prospettiva consisteva nel negoziare le risorse e il riconoscimento giuridico delle terre indigene e, infine, le proprie condizioni per l’introduzione del PCN, dall’altro vi era il tentativo di reindirizzare una struttura statale che stava entrando in scena per il conseguimento di obiettivi da essa non previsti: l’organizzazione di un movimento indigeno secondo un modello federale, verticale e centralizzato. La Federazione sarebbe stata il collegamento tra il governo, le comunità e il movimento indigeno. Il contesto fu difficile anche tra gli stessi indigeni, dato che l’origine indigena era un fattore di discredito sociale nei contesti urbani dell’Alto Rio Negro, ossia nelle vecchie sedi delle missioni salesiane. Ricorderò la resistenza - o almeno la sorpresa, la perplessità - con cui molti indigeni considerarono lo sforzo missionario di valorizzare le antiche tradizioni native all’interno della liturgia cattolica. Quando l’ UCIRT organizzò la prima Assemblea Indigena del Rio Negro, a



Domingos Tukano, presidente del FOIRN; foto di Jonne Roriz.

Taracua, l’indianità era prevalentemente stigmatizzata per il suo legame con nozioni di ritardo, barbarie e miseria. La mentalità comune a proposito di indianità era ancora caricato della nozione di un essere umano inferiore che non era possibile né auspicabile recuperare. Questo è stato il grande ostacolo simbolico ad una ridefinizione dell’arena politica locale a partire da un discorso di valorizzazione della tradizione come perno per richieste collettive di redistribuzione dei benefici derivanti dalla modernità. Anche i militari hanno cercato di limitare la demarcazione di terre a monte di Ilha das Flores, che si trova un po’ sopra della città di Sao Gabriel da Cachoeira, con argomenti basati su questa topografia immaginaria di indianità. La fazione capeggiata dai fratelli Machado⁸ pensava all’assemblea indigena come a un spazio di negoziazione con i “bianchi”, in cui erano rappresentate le agenzie governative e in cui l’asimmetria del contesto di dialogo sarebbe stata ridotta solo con l’appropriazione indigena dei segni del potere nel mondo civile, in questo caso l’abbigliamento tipico del mondo imprenditoriale, l’abito intero e la cravatta. Da questo punto di vista l’assemblea diventava la scena dell’ap-

propriazione indigena degli emblemi della modernità per acquisire diritti territoriali originari, legittimati dal ricorso a un’ancestralità indigena la cui rappresentazione costituiva una dimostrazione di debolezza anziché di forza. A differenza delle concezioni in seguito prevalenti in cui l’assemblea sarà un palco privilegiato per rappresentare la tradizione, soprattutto attraverso l’uso delle lingue native, alla lingua portoghese era data la proprietà di equilibrare la correlazione di forze in un tale scenario comunicativo. Il dominio, anche se precario, della lingua di un Altro rilevante (nei loro vari piani: lingua, abbigliamento, tecnologia, conoscenza, ecc.) era una dimostrazione di capacità e intelligenza indigene di gestire i propri affari e di determinare il proprio destino in un mondo irrimediabilmente trasformato dalla civiltà. Atto di interpretazione riflessiva, invertendo alcuni segni e lasciandone intatti altri, di immaginario interetnico locale nel quale l’indianità e la modernità fossero riconciliati. La cultura politica in cui i soggetti erano impegnati nelle loro relazioni interetiche si sarebbe confrontata con movimenti e politiche culturali, che permettevano l’espansione di una coscienza discorsiva di timbro emancipatorio o contestatorio sulle differenze

etniche. La sfida fu la creazione di un diffuso senso di autostima basato sull'orgoglio etnico per sostenere richieste di cittadinanza differenziata, i cui principi etici erano forgiati su varie scale (locale, regionale, nazionale e globale) e le cui immagini e messaggi erano eterogenei e persino contraddittori. Le assemblee e le associazioni, e a livello regionale maggiore, la propria Federazione costituirono lo spazio istituzionale favorevole a rafforzare la capacità interpellativa della retorica etnica e la etnicizzazione dell'arena politica nell'Alto Rio Negro. Questo processo fu concomitante con la proiezione nella regione di una società civile globale, in particolare il settore dedicato alla conservazione ambientale. E' in questo circuito relativamente autonomo e globalizzato di pratiche e rappresentazioni di indianità che considero la formazione di leader indigeni come intellettuali, come mediatori interculturali, agenti degli sforzi deliberati di localizzazione, tradotti secondo schemi locali di significato, di queste pratiche e rappresentazioni.

Il primo organo direttivo eletto della Federazione delle Organizzazioni Indigene del Rio Negro (FOIRN), il cui mandato era di tre anni (fino al 1989), era costituito da: Edgar Fernandes (Baré); presidente; Melgueiro Orlando (Baré), vice presidente e Pedro Garcia (Tariano), segretario e Edna Trindade, tesoriere. La FUNAI finanziò il viaggio di Edgar Fernandes a Brasilia a sostenere l'estrazione mineraria nelle terre indigene nel corso della Assemblea Nazionale Costituente. Egli concordò con la proposta di colonie indigene e l'esplorazione mineraria in area indigena, purché avesse il consenso della comunità coinvolta. Gli altri membri del consiglio direttivo non erano d'accordo e decisero di fare una riunione straordinaria per discutere la questione. Orlando Melgueiro e Pedro Garcia viaggiarono verso San Paolo, cercarono consiglio attraverso l'UNI (Unione delle Nazioni indigene) e ottennero il sostegno del CIMI (Consiglio Missionario indiano) e del CEDI (Centro Ecumenico di Documentazione e Informazione). Edgar Fernandes rassegnò le dimissioni e Orlando

Melgueiro (Baré) fu eletto presidente nell'Assemblea straordinaria nel mese di settembre 1987. Pedro Garcia (Tariano) ebbe la carica di segretario e Sebastian Sanchez (Tukano), tesoriere. Capi indigeni, sotto l'egida del FUNAI, andarono a Brasilia a sostenere i progetti di estrazione mineraria nelle terre indigene durante l'iter parlamentare della stesura della Costituzione federale e la frammentazione del territorio indigeno. I leader del FOIRN furono accusati di essere contro il progresso e di fare campagna contro il governo e il PCN. Questo momento fu caratterizzato da un confronto tra i leader del FOIRN, cui fu impedito di imbarcarsi su aerei dell'aviazione brasiliana, e i rappresentanti locali dello Stato (esercito e FUNAI). Una rete di alleanze e partnership permanente e consolidata ancora non esisteva. La Federazione ricevette solo qualche sostegno dall'UNI, da dove provenivano le risorse per recarsi in altri Stati del paese, l'UNI-Amazon e la CIMI-Norte I. La CIMI faceva consulenza anche per le assemblee di alcune associazioni contrarie alle miniere, al PCN e all'isolamento delle loro terre. I leader dell'UCIRT e di altre organizzazioni indigene accettavano le colonie indigene in vista delle promesse di progetti di sviluppo accennati dai militari e dalla FUNAI. La creazione del FOIRN, i nuovi processi conflittuali di occupazione e di uso di risorse naturali nell'Alto e Medio Rio Negro e il riconoscimento da parte della Costituzione federale del 1988 del diritto delle popolazioni indigene e delle loro organizzazioni di essere rappresentate direttamente nei tribunali e di fronte allo stato brasiliano, provocò l'espansione dell'associazionismo come forma privilegiata di mobilitazione e di organizzazione politica dell'etnicità. Avvenne al culmine di un fenomeno di trasformazione della stigmatizzazione dell'origine indiana in orgoglio etnico, di recupero morale dell'etnicità indiana come un elemento positivo di costruzione sociale del Sé individuale e collettivo. Gli sforzi deliberati e riflessivi di ridefinizione dei confini etnici furono generati in un spazio discorsivo emergente e relativamente

autonomo, non più legato esclusivamente al campo semantico dell'azione missionaria salesiana e delle sue nuove e sottili strategie di controllo ecclesiastico. Una diminuzione dell'importanza del nuovo involucro assunta dalla salvezza delle anime e dall'affermazione della dignità umana, tra i quali il salvataggio e il recupero della tradizione menzionati, avvenne dissociando le figure dell'operatore pastorale laico - soprattutto il catechista - e l'attivista per gli indigeni. La lealtà e il compromesso con la conservazione di un patrimonio culturale genuino furono spogliati dei segni della religione cattolica.

Le associazioni, dopo la Costituzione federale del 1988, il cui perno è il concetto di riconoscimento universale di una cittadinanza differenziata, sostituirono il cristianesimo post Concilio Vaticano II del 1962, il cui principio centrale era l'opzione preferenziale per i poveri. Nuovi alleati sono: le ONG, al posto delle missioni, e un nuovo mediatore non indigeno: l'antropologo ufficiale (principale autorità accademica sulle popolazioni indigene, ma che non esclude il contributo di altri esperti, come ad esempio gli avvocati, medici, agronomi, giornalisti, educatori ... in generale sotto la guida o di ispirazione antropologica), in sostituzione del sacerdote itinerante, e un nuovo tipo di azione: la collaborazione scientifica o tecnica in luogo della predicazione religiosa, ma entrambe politicamente impegnate. Emerge un sfera pubblica intorno all'indianità, una nascente società civile e locale indigena preme gli agenti governativi a parlare. Questi a loro volta, di fronte a questa domanda di



partecipazione, assumono strategicamente leader per i propri quadri di funzionari e cercano di dirigere il movimento indigeno emergente secondo i propri obiettivi geopolitici. Manipolano categorie di immaginario interetnico regionale interpretandole in base ai concetti ufficiali attuali di “indiano isolato o arretrato” e “indiano integrato o acculturato”. In questo contesto lo sviluppo e la piena garanzia di diritti territoriali si rappresentavano per molti come incompatibili; la tradizione e la modernità non si potevano conciliare.

Nel periodo tra il 1987 e il 1992 dodici nuove associazioni¹⁰ emersero in un clima di grave conflitto all'interno della popolazione indigena su proposte alternative alla delimitazione delle colonie indigene o al territorio continuo. Il criterio unificante era geografico (una serie di villaggi situati in un tratto di fiume in uno o più fiumi, o in un distretto), e la composizione era etnicamente diversificata. Ciò dimostra che l'attuale distribuzione dei gruppi etnici lungo i fiumi, l'interdipendenza tra di loro (il cui perno è il principio di esogamia) e i problemi comuni di un certo numero di comunità con sede in una determinata località configurano il modello associativo di mobilitazione politica dell'etnicità sul Rio Negro. Si possono identificare alcune motivazioni più immediate: dissidenza verso qualche associazione già esistente, la richiesta di rappresentanza politica e la mobilitazione di un gruppo di comunità non ancora integrate nella struttura associativa emergente o inserite in una associazione che non ha alcuna visibilità propria e espressione di interessi settoriali (genere, occupazione, ecc.).

All'inizio degli anni 1990, le condizioni fisiche e logistiche (sede, attrezzature di gestione, comunicazione, trasporti, ecc.) del FOIRN erano estremamente precarie: un piccolo edificio (che oggi è il magazzino), un tavolo, una macchina da scrivere manuale in prestito e un solo ciclostile ad alcol. A livello locale la sola che sosteneva l'organizzazione era la Chiesa cattolica di São Gabriel da Cachoeira che fornì le attrezzature necessarie per l'attività di routine di amministrazione. Il direttivo del



Ragazza tukano.

FOIRN fece una diagnosi del movimento indigeno nel Rio Negro fino ad allora ed elaborò una programmazione biennale (1990/1991). Contavano sull'assistenza della sezione Norte I del CIMI. Tale piano di lavoro, diffuso insieme a gruppi di sostegno, ricevette l'aiuto finanziario di un ente belga per la promozione, la Broederlijk Delen. Il FOIRN cominciò a poggiare i piedi sul terreno della cooperazione internazionale. Questo fu solo il primo passo di una strategia più ampia per sviluppare la gamma di contatti e cercare più duratura *partnership* con organizzazioni indigene e gruppi di sostegno su scala multipla (regionale, nazionale e mondiale). Vennero privilegiati due obiettivi: mettere in piedi una infrastruttura amministrativa (fax, telefono, ciclostile, macchina da scrivere, forniture per ufficio ... infine la sede centrale dell'organizzazione) e legami più stretti fra la Federazione, le comunità e le associazioni in materia di formazione (la pubblicazione e la diffusione della rivista di informazione AYURI, attraverso viaggi nell'interno, la partecipazione alle assemblee delle organizzazioni locali).

Con l'espansione della rete associativa indigena le richieste di accesso ai benefici pubblici furono strettamente collegate a atti riflessivi di conservazione del “patrimonio culturale e natura-

le” dei popoli del Rio Negro. La cosmopoliticizzazione delle esigenze locali entrò in sintonia con la preoccupazione mondiale per la crisi ecologica globale e il destino del Rio delle Amazzoni connettendo il FOIRN con sfere pubbliche transnazionali, espandendo la sua visibilità, la sua capacità interpellativa e la sua gamma di alleanze con vari forum politici, conferendo al movimento indigeno del Rio Negro un nuovo impulso. In mezzo a questo processo, l'agenda di lotta indigena si ampliò notevolmente riguardo i temi del trasporto e della comunicazione, l'istruzione e la sanità, della valorizzazione culturale e delle alternative economiche. Il collegamento di problemi locali dei popoli indigeni del Rio Negro con gli interessi dei cittadini del primo mondo per la conservazione delle foreste tropicali fornì al FOIRN il capitale simbolico che fu convertito in partenariati istituzionali con organizzazioni ambientaliste straniere.

Una commissione dell'Istituto per la Cooperazione Internazionale dell'Austria / IIZ fece un tour del Rio Negro nel maggio 1993 insieme ai rappresentanti della CEDI e del FOIRN, il cui risultato fu la firma di un memorandum di cooperazione tra le tre entità per pianificare ed eseguire progetti nell'ambito della rete ambientalista “Alleanza per il Clima”, compresi fondi dal governo austriaco. Alcuni mesi più tardi Brás França, l'allora Presidente del FOIRN, visitava i comuni coinvolti nella campagna europea di Alleanza per il Clima, sanzionando l'inserimento del movimento indigeno del Rio Negro nella campagna europea in difesa degli equilibri ecologici del pianeta. Il perno della struttura di sostegno (politico, amministrativo, finanziario, logistico, scientifico, tecnico, ecc.) del FOIRN cessò di essere la CIMI / Broederlijk Delen e divenne il CEDI / IIZ. CEDI e IIZ assunsero una forma più regolare e permanente di consulenza e finanziamento di ampi settori di attività del movimento indigeno del Rio Negro. Con l'ampliamento e la consolidazione del sostegno finanziario della Federazione si ridefinì il nucleo di azioni e di condizioni per il rafforzamento istituziona-

le del FOIRN, tra cui altri fronti d'azione precedentemente considerati come progetti specifici.

La struttura amministrativa del FOIRN crebbe a causa della nuova gestione di quantità crescenti di risorse finanziarie e materiali e la necessità di registrare, archiviare e trattare le informazioni relative alla programmazione, attuazione, valutazione e diffusione di una crescente e complessa serie di compiti e richieste. Fu inoltre investito in logistica, trasporti e comunicazione (barche, motori, sistema di radiofonia), necessari per superare gli ostacoli geografici che impedivano l'approccio e la sintonizzazione politica della Federazione con le associazioni affiliate e le comunità indigene. Altre agenzie di promozione collaborarono per fornire alcune organizzazioni locali di mezzi di trasporto per sviluppare sia la loro attività politica nella comunità sia per il miglioramento della commercializzazione dei prodotti locali (farina, piaçava, artigianato, ecc). Anche il sistema di radiofonia venne esteso con il sostegno di altri partner.

Su scala locale l'espansione del movimento indigeno nel Rio Negro si spostò verso aree pionieristiche come il fiume Papuri, l'Alto Içana/Aiari, l'Alto Tiquié e le più remote aree del Medio Rio Negro (le più vicine alla città Santa Isabel del Rio Negro), dove erano state create alcune associazioni. Il problema dell'invasione di enormi gruppi di minatori nell'Alto Içana e nel Cauaburis, nel Medio Rio Negro, aumentò la preoccupazione per la demarcazione delle terre indigene dell'Alto e Medio Rio Negro e stimolò la creazione di associazioni indigene sia come fenomeni di divisione di associazioni che avevano avuto un più ampio campo di rappresentanza sia come estensione del circuito associativo a nuovi settori. Il fenomeno associativo era in movimento e suscitò aspettative crescenti di partecipazione e richieste di visibilità nella rete in formazione di agenzie di costruzione sociale della cittadinanza indigena.

Con la prospettiva di un quadro più positivo nel 1996, quanto alla garanzia

ufficiale delle terre indigene dell'Alto e Medio Rio Negro¹¹, la gestione territoriale e la creazione di alternative economiche ricevettero maggiore attenzione attraverso lo sviluppo di progetti pilota. La strategia per lo spazio di auto-sostentamento delle comunità fu chiaramente definita al fine di selezionarne alcune per lo sviluppo di esperienze (piscicoltura, agricoltura, allevamento di pollame, estrazione mineraria, artigianato e ecoturismo) che potessero essere diffuse in caso di successo - i progetti pilota. Le iniziative che furono viste come laboratori per le future proposte per un macro programma di sviluppo sostenibile regionale, furono quelle della piscicoltura nell'Alto Tiquié, dell'artigianato nell'Alto Içana e dell'istruzione nell'Alto Içana e Alto Tiquié. Altre iniziative continuarono a ricevere finanziamenti, ma si istituì una struttura permanente di supporto tecnico, logistico e finanziario, che concentrò gli investimenti più intensivi e sistematici di partenariato FOIRN / ISA / IIZ in poche aree selezionate. Ci furono poi nuove possibilità di collegamento tra il mercato, lo Stato, le entità civili di sostegno e una società indigena organizzata secondo schemi associativi.

La formulazione e l'attuazione di un programma regionale di salute diffe-

renziato per le popolazioni indigene nel Rio Negro si basò su una serie di partenariati del FOIRN che coinvolsero una organizzazione religiosa (Diocesi / Centro Salute Scuola), un'entità civile (Sanità Senza Limiti), una agenzia governativa locale (segretariato comunale della salute / SEMSA-SG) e una federale (Fondazione Nazionale della Salute / FNS). Il FOIRN fin dal 1996 firmò un accordo con la FNS e poi con i fornitori di servizi di assistenza sanitaria di cui sopra al fine di attuare azioni mirate ad una creazione di risorse umane, alla vigilanza degli agenti sanitari indigeni, alla mobilitazione della comunità, all'educazione sanitaria e all'incoraggiamento della medicina tradizionale. Il FOIRN, il Centro per la Salute Scuola, la SSL, l'Associazione delle Agenzie della Sanità indigene dell'Alto Rio Negro (AAISARN) e l'Associazione degli infermieri di São Gabriel fondarono la Società per lo sviluppo della Sanità Indigena dell'Alto Rio Negro (SSS/NR), formando un sforzo collettivo per cambiare la precaria situazione sanitaria nella regione.

Il settore della sanità crebbe con l'acquisto di spazio nella struttura organizzativa, finanziaria e operativa della Federazione: creazione del dipartimento della salute, aumento del volume di bilancio per questo scopo e



São Gabriel da Cachoeira.



Centro di Istruzione Commandos n° 1, EP, Brasile.

proliferazione di iniziative orientate alla creazione di capacità (corsi e *workshop*) e di opportunità di partecipazione e discussione dei leader della comunità, dei leader di associazioni e dei funzionari sanitari indigeni (riunioni, incontri, forum, ecc). Attualmente i meccanismi di monitoraggio della società civile locale sulle politiche della sanità pubblica, hanno cominciato a formarsi, i consigli locali, e a rafforzarsi, come il consiglio comunale della salute. Nelle assemblee delle organizzazioni affiliate e dello stesso FOIRN questa tematica ha acquisito sempre maggiore attenzione. Questo processo si è ampliato ed è culminato nelle discussioni, soprattutto a partire dal 1999, circa la creazione del Distretto Sanitario Speciale Indigeno del Rio Negro/DSEI-RN.

Il DSEI è una conquista derivata dalla lotta dei movimenti indigeni per un sistema differenziato della promozione della salute per le popolazioni indigene - ampliando il canale di comunicazione con lo stato e democratizzando di più

la formulazione delle politiche pubbliche. E' anche un esempio di esternalizzazione delle responsabilità governative, dettata dalla politica neoliberista di adeguamento strutturale istituito dal presidente Fernando Henrique Cardoso. Questo destatalizzazione della fornitura di servizi pubblici divenne problematica perché imponeva un'eccessiva burocratizzazione del FOIRN, ci fu perciò una notevole espansione del suo dipartimento di salute, un netto incremento nella creazione di funzionari e nel volume delle risorse materiali e delle risorse finanziarie disponibili (medici, infermieri, operatori sanitari, dentisti, ecc.), compiti amministrativi che hanno assunto una scala monumentale. Il FOIRN concretamente non si limitò al controllo sociale, ma si incaricò della costruzione di poli di base, ossia, si occupò di azioni relative alla prestazione di servizi. Questo compromise l'esercizio della funzione precipua del FOIRN quello di accom-

pagare e valutare il lavoro dei prestatori di cure sanitarie; anzi il consiglio direttivo della FOIRN fu sottoposto a critiche perché si confondeva con gli agenti per l'esecuzione e si allontanava dal suo ruolo di supervisore. Inoltre, il DSEI/RN esigeva un'attenzione sproporzionata di fronte alla complessa serie di responsabilità del consiglio direttivo.

Il FOIRN cattura risorse da fonti di finanziamento e servizi di enti di sostegno e le distribuisce tra le associazioni aderenti, che a loro volta passano queste risorse e servizi per le comunità e i settori organizzati della popolazione indigena per genere o occupazione, nella organizzazione di assemblee e riunioni del consiglio amministrativo. Le associazioni, a loro volta, inviano alla direzione piani annuali di attività, relazioni descrittive e rendiconti che sono anch'essi elaborati per la direzione e inviati alle agenzie finanziatrici. D'altro canto, le comunità e i settori indigeni sono rappresentati da associazioni che formano il canale di accesso e di partecipazione agli organi decisionali

della Federazione, assemblea e Consiglio amministrativo, che eleggono i membri del direttivo, elaborano periodicamente una programmazione delle attività e valutano le prestazioni o l'impegno del direttivo. Ricordiamo che ha preso carattere normativo il ruolo mediatore delle associazioni tra le comunità e il FOIRN, sia nella partecipazione agli organi decisionali (direttorio esecutivo, assemblea e consiglio amministrativo) sia nei flussi dei fondi ottenuti attraverso il regime di partnership per la regione. Infatti, l'associazionismo è il metodo legittimo di acquisire visibilità e spazio politico nella struttura organizzativa della Federazione¹². Tuttavia, questo non significa che non ci siano problemi. In questo schema di flusso delle decisioni, risorse, servizi e informazione, le associazioni sono completamente dipendenti dal FOIRN, quindi non sviluppano schemi propri di cattura di risorse e servizi, anche se sono le basi della partecipazione politica e di sostegno nelle assemblee generali, nei consigli amministrativi e del direttorio esecutivo.

Caratterizzo schematicamente questo nuovo scenario di negoziazione e mediazione interculturale, insito in un contesto molto complesso di relazioni interetniche nel Rio Negro come segue:

- a) la cooperazione internazionale come un importante serbatoio di risorse per soddisfare gli alti costi (comunicazione, trasporti, amministrazione, ecc.) di riunione e di gestione di una struttura permanente d'azione verso una cittadinanza differenziata;
- b) dominio dei procedimenti normativi di trasferimento di richieste (progetti) che richiedono notevole accumulo di informazioni, di riflessione sulla situazione interetnica esperita e competenza argomentativa per garantire alleanze nel campo degli aiuti umanitari e delle preoccupazioni ambientali;
- c) scale multiple (locale, regionale, nazionale e mondiale) di sfere pubbliche dove si trasferisce la lotta per i diritti indigeni e la diversificazione degli interlocutori;
- d) eterogeneità e temi trasversali (la conservazione e la giustizia ambientale, i diritti umani, il femminismo, i popoli

tradizionali, i popoli della foresta, lo sviluppo, la biodiversità, la democrazia, la discriminazione, la povertà, ecc.) che sorpassano il settore della costruzione sociale e simbolica della cittadinanza indigena;

- e) cosmo politicizzazione della militanza indigena: ampliamento dell'orizzonte dei dislocamenti spaziali e semantici, capacità di transito attraverso varie province di significato e di processo e traduzione dei messaggi generati in questi diversi sistemi di codifica, atteggiamento coltivato di distanziamento di fronte alla propria cultura e alle culture altrui, sforzi deliberati di produzione e di visualizzazione di autenticità etnica attraverso politiche di riformulazione (recupero o conservazione) di un complesso selezionato di tradizioni considerate emblematiche dell'ancestralità nativa.
- f) struttura decentrata e orizzontale dell'organizzazione del movimento indigeno, in cui il disegno associativo di politicizzazione della memoria etnica diventa predominante;
- g) articolazione in rete con altri movimenti sociali, ONG, organismi e forum



Barreto della FOIRN parla al ginnasio di São Gabriel da Cachoeira. Foto di Ricardo Isa.

multilaterali e agenzie governative, con diverse agende ed etiche che a volte entrano in conflitto e richiedono una deliberata azione di conciliazione.

Considerazioni finali.

L'etnografia del movimento indigeno nel Rio Negro ha come perno il processo di formazione di una coscienza riflessiva della cultura. La prassi missionaria salesiana, tanto l'attacco iconoclasta quanto l'inculturazione, hanno contribuito all'oggettivazione della cultura e dell'identità indigena nel Rio Negro. Cambiamenti nella struttura pastorale connessi con l'autonomizzazione a fronte degli obiettivi strategici dello stato brasiliano nella regione – incorporando un linguaggio d'azione indigenista - portarono la struttura ecclesiastica a giocare il ruolo di incubatrice istituzionale dell'attivismo indigeno. Il processo di territorializzazione del potere missionario stabilì il progresso e la salvezza come stato da conquistare combattendo l'arretratezza, la povertà e la barbarie inerenti all'indianità; a differenza della struttura statale che concepiva il progresso e la civiltà come inevitabile destino i cui effetti perversi dovrebbero essere attenuati. Se in un caso l'indiano dovrebbe essere sostenuto (protetto e aiutato) nel diventare un cittadino brasiliano, nell'altro deve essere liberato dal peccato per diventare un cristiano brasiliano. La formazione di un attivismo indigeno - sia sotto forma di associazioni cattoliche o etniche - ha dovuto affrontare questa immagine moralmente avvilita dell'origine indigena, intervenendo attivamente nel settore delle lotte simboliche e delle strategie di negoziazione dell'identità.

La costituzione di una vasta rete di associativa, abbinata a un complesso apparato di monitoraggio delle relazioni interetniche altamente riflessivo, di cattura di risorse che hanno origine nella cooperazione internazionale attraverso la cosmopoliticizzazione delle istanze locali in termini di cittadinanza ambientalista transnazionale, ha permesso l'inversione dello stigma in

orgoglio etnico. Casi di personalizzazione non si oppongono in questo contesto a sforzi deliberati di affermazione e di rafforzamento dei legami di solidarietà comunitari, la valorizzazione della tradizione non esclude l'invenzione e l'innovazione culturali, oltre all'intensa ricerca dei vantaggi della modernità. Il cittadino indiano presuppone l'ambiguità di una scelta volontaria a vincoli e lealtà primari, riassunta nelle formule "Voglio essere indiano" e "Dobbiamo ricercare i nostri antichi costumi." In altre parole, la militanza indigena si basa su un atto morale di riconoscimento di se stesso, come un impegno etico spesso espresso come la rivelazione di una connessione essenziale a un'origine precedentemente nascosta, negata, soppressa o deprecata; ossia, come unica possibilità di un Sé autentico, ostinatamente promosso e difeso di fronte al "bianco" o "civilizzato" o anche di fronte delle "autorità".

Le assemblee sono poi formate in spazi fortemente formalizzati di rappresentanza (drammatizzazione, nel senso Goffmaniano) dell'indianità, della sovversione delle relazioni di dipendenza interetnica e dell'inclusione dei flussi di beni e di servizi dalla modernità, nel linguaggio di diritti etnici originari. Tuttavia, la configurazione culturale delle assemblee varia in base ai diversi scenari di

relazioni interetniche e alla struttura del campo semantico dell'etnicità, determinando la scelta strategica a favore dell'ostentazione o l'occultamento delle origini come una risorsa nel gioco politico di richiesta di cittadinanza. Urge lo sviluppo di etnografie delle assemblee al fine di evidenziare le numerose combinazioni possibili e la differenza di peso tra i loro aspetti organizzativi, istituzionali e di identità, al fine di superare gli approcci che vedono le associazioni come semplice passiva accettazione da parte degli indiani di modelli politici occidentali.

Futuri studi antropologici dei movimenti indigeni contemporanei potrebbero anche dimostrare che il rispetto delle politiche di identità etnica non è omogeneo né automatico, ma dipende dalla varietà di inserzioni nella rete associazionista di razionalizzazione (nel senso weberiano) di etnicità, che vanno dalla simpatia diffusa all'impegno militante. Tali posizioni di fronte all'attivismo indigeno (indifferenza, adesione passiva, sostegno e militanza occasionali) riguardano l'acquisizione e la detenzione di capitale simbolico e competenza politica e il campo di formazione di una coscienza etnica altamente riflessiva e di progetti di controllo e gestione razionale delle relazioni interetniche. L'espansione dell'adesione richiede strategie di



Festa tribale dei tukano; foto di Yusseff Abraham.

Centro di Istruzione di Guerra nella Selva, - Brasile. Ospiti dell'esercito peruviano per un corso di addestramento congiunto.

mobilitazione collettiva che non presuppongono una coerenza logica astratta e precedentemente stipulata nella comunicazione tra attivisti e laici. La convergenza di significati tra ideologie e ontologie etniche non richiede omogeneità culturale, ma azioni mutuamente interessate alla produzione di un orizzonte di comprensione tra i soggetti coinvolti in un campo di pratiche e rappresentazioni dell'indianità nel processo accelerato di diversificazione e globalizzazione.

Note

¹ Truppe indiane ausiliarie che abitavano insediamenti missionari e che servivano per la caccia agli schiavi nella seconda metà del XVIII secolo.

² Sto parlando del Bacino idrografico del Rio Negro, un affluente del Rio delle Amazzoni, situato nell'Amazzonia brasiliana nord-occidentale. Questa regione è abitata da numerosi gruppi indigeni appartenenti alle famiglie di lingua Aruak, Tukano e Maku, che sono: Tukano, Bará, Tuyuka, Desana, Arapaço, Kubeo, Pira-tapua, Barasana, Werekana, Miriti-Tapua, Wanana, Karapaná, Baniwa, Baré, Tariana, Kuripaco, Maku-Hupda, Maku-uhupde.

³ Organizzazione indigena statale creata nel 1910 e chiusa nel 1967, quando fu sostituita dall'attuale, Fondazione Nazionale dell'Indiano (FUNAI).

⁴ La migrazione di famiglie indigene provenienti da comunità e siti vicini alla sede municipale avvenne anche a causa della chiusura dei collegi salesiani a partire dalla fine degli anni 1970. Stabilire la residenza a São Gabriel si rese necessario per consentire la prosecuzione degli studi ai bambini.

⁵ Fu costituito un gruppo di lavoro (GT) di identificazione nel 1976, che formulò una prima proposta di area. Fu seguito il modello di territorializzazione del potere salesiano, proponendo la delimitazione delle tre unità distinte e contigue: Pari-Cachoeira (1.020.000 ettari), Iauareté (990.000 ettari) e Içana-Aiari (896.000 ettari). Nel 1985, un altro GT propose l'inclusione dei giacimenti della Serra do Traíra nella T. I. Pari-Cachoeira (la cui estensione aumenterà fino a 1.418.000 ettari). L'anno successivo, una nuova proposta della FUNAI ampliò ulteriormente i confini di questa terra indigena (2.069.000 ettari). Continuò inglobando la Serra do Traíra, riconosciuta come tradizionale territorio dei Maku.

⁶ Progetto governativo di integrazione della regione a nord dei corsi del Rio delle Amazzoni e Solimões consiste nelle politiche di sviluppo e occupazione militare, soprattutto delle aree di confine internazionale, proposto e attuato durante il governo del presidente José Sarney.

⁷ La seconda Assemblea dei Popoli Indigeni del Rio Negro si tenne tra il 28 e 30 aprile 1987, nella palestra del collegio salesiano in São Gabriel da



Cachoeira, Amazonas. L'importanza dell'Alto Rio Negro per il raggiungimento degli obiettivi governativi per la regione può essere valutata in base alla presenza del Segretario Generale del Consiglio di Sicurezza nazionale, il generale Denis Bayma, per l'evento. Vi parteciparono rappresentanti di varie agenzie governative (MIRAD, INCRA, FUNAI, CSN, l'esercito), le organizzazioni indigene e delle entità di supporto (UNI, e CEDI, CIMI), delle miniere (Parapanema e Gold Amazon) e gli operatori economici e politici locali.

⁸ Come erano conosciuti i fratelli Pietro e Carlos Germano Machado, leader Tukano di Pari-Cachoeira, vecchia sede missionaria salesiana, che occuparono posizioni direttive dell'UCIRT fin dalla sua fondazione.

⁹ All'inizio del 1988, furono create tre colonie indigene (Pari-Cachoeira I, II e III) e due foreste nazionali. L'anno seguente, il quadro fu completato con il riconoscimento ufficiale nell'Alto Rio Negro di due aree indigene, nove colonie indigene e nove foreste nazionali. Nel 1990, le colonie indigene furono omologate come aree indigene, circondate da foreste nazionali. In questo percorso politico-amministrativo, scomparve sia la necessità di autorizzazione delle comunità indigene (attraverso i contratti di esplorazione stipulati tra imprese, associazioni indigene, FUNAI e CSN) per l'utilizzazione economica di queste riserve di risorse naturali da parte di non-indiani sia la loro destinazione per l'attuazione dei progetti di sviluppo e di assistenza alle comunità indigene (Buchillet, 1991).

¹⁰ Organizzazioni indigene del Rio Negro (ISA, 2000: 267-268). Quattro di queste associazioni sorsero sul corso del Içana / Xie, quattro sul corso del Rio Negro, tre sul basso Vaupés / Tiquié e uno sull'Alto Vaupés / Papuri.

¹¹ Delimitazione (emissione di decreto ministeriale) delle TI Alto Rio Negro, Medio Rio Negro I, Medio Rio Negro II, Apaporis e Téa. Nel 1998, queste cinque terre indigene sono stati approvate.

¹² E' un esempio perfetto di democrazia partecipativa e pluriétnica che dovrebbe essere osservata più da vicino in molti paesi in America Latina i cui

governi hanno riconosciuto il proprio profilo multiculturale e multinazionale. Per le analisi sulla situazione contemporanea, paradossalmente, non sempre incoraggianti, delle popolazioni indigene in diversi paesi latino-americani che hanno guadagnato un ampio spazio sulla scena politica nazionale e un alto grado di riconoscimento sociale dei diritti culturali vedi: Maybury-Lewis, 2002.

Bibliografia.

Buchillet D., "Pari-Cachoeira: o laboratório Tukano do projeto Calha Norte", *Povos Indígenas no Brasil: 1987-1990. Aconteceu Especial 18*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1991; Cabalzar Filho A., "O templo profanado: missionários salesianos e a transformação da maloca tuyuka", in: Robin Wright (org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP, Editora da Unicamp, 1999; ISA. *Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2000; Jackson J., "Traducciones Competitivas del Evangelio en el Vaupés, Colombia", in *América Indígena*, 44 (1): 49-94, 1984; Maybury-Lewis D., (ed.), *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2002; Peres S., *Cultura, Política e Identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro*. Tesi di dottorato, Instituto de Filosofia Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2003; Ricardo C. A., "Jogo duro na Cabeça do Cachorro", in: CEDI. *Povos Indígenas no Brasil: 1987-1990. Aconteceu Especial 18*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1991; Wright R., "Aos que vão nascer". *Uma etnografia dos índios Baniwa*. Tesi di libera docenza, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 1996.



Sopra: Maria Rachel Coelho Pereira, coordinatrice statale di Movimento Educação Já!, in Amazzonia con degli indios yanomami.
Sotto: "abc" foto di Meire Santiago.



 Educazione

La Scuola come fucina di tradizioni indigene

Note sull'educazione indigena nell'Amazzonia brasiliana.

Paride Bollettin

L'intento di questo articolo è quello di collocare all'attenzione alcune questioni rilevanti a proposito della tematica dell'educazione indigena tra le popolazioni native dell'Amazzonia brasiliana. Quando si usa «educazione indigena», usualmente ci si riferisce alle pratiche di alfabetizzazione ed a tutti quei processi educativi formali destinati alle popolazioni indigene, ma sarebbe più corretto, a mio avviso, usare in questo caso l'espressione «educazione scolastica indigena», già che l'«educazione indigena» propriamente detta sta ad indicare i tradizionali sistemi di produzione e comunicazione delle conoscenze tra i membri di queste comunità. Userò quindi le due espressioni con queste particolari accezioni nel corso di questo lavoro. Data la complessità e varietà delle situazioni vissute dalle diverse società indigene in Amazzonia, non ho la pretesa di dipingere un quadro esaustivo, ma presentare ed analizzare alcune questioni che possono stimolare riflessioni più approfondite riguardo l'argomento. All'inizio analizzerò la situazione dell'educazione formale, ossia quella che ho chiamato «educazione scolastica indigena», oggi tra le popolazioni indigene. Per fare ciò cercherò di evidenziare quali sono le caratteristiche generali che hanno a che fare con l'edificazione di tale

sistema scolastico, presentando, nel contempo, alcuni esempi che possono aprire nuove prospettive e nuovi spazi. In seguito dirigerò l'attenzione della discussione verso la «tradizionale» (tralascio qui il seppur importante dibattito antropologico attuale sul termine «tradizione», intendendo semplicemente con esso le pratiche in uso precedentemente all'incontro con i non-indigeni) attività di creazione e trasmissione dei saperi tra i membri delle comunità indigene. Alla fine cercherò di analizzare quali sono le affinità e le differenze tra i due sistemi educativi e le influenze che la sovrapposizione dei due ha su tali società. Per cominciare ad affrontare questa questione è necessario dire come, in Brasile, dal XVI secolo fino al giorno d'oggi, l'offerta di programmi educativi destinati alle comunità native attraverso l'istituzione di scuole è sempre stata diretta verso la catechizzazione, la «civilizzazione», infine verso l'integrazione alla società nazionale. Questa «civilizzazione» è iniziata con i missionari gesuiti, passando per i positivisti del *Serviço de Proteção ao Índio* (SPI), per il *Summer Institute of Linguistics* (SIL) fino alla *Fundação Nacional do Índio* (FUNAI), inclusi l'insegnamento di catechesi e l'insegnamento bilingue. La finalità è rimasta invariata: negare la differenza, riuscire a fare sì che l'indigeno si trasformasse in qualche cosa di diverso da ciò che era, ossia che

divenisse «bianco», abbandonando tutto quell'insieme di conoscenze ancestrali delle quali la comunità indigena è portatrice. In questo senso la creazione della Scuola nei diversi gruppi amazzonici è servita come strumento di imposizione di valori alieni e di negazione delle identità particolari e differenziate dei gruppi stessi.

Negli ultimi anni questo quadro sembra che stia subendo un rapido processo di trasformazione. In maniera alternativa, e talvolta conflittuale, alle precedenti pratiche e retoriche portate avanti dallo Stato e dai diversi soggetti coinvolti nei processi educativi, nuovi attori hanno cominciato a lavorare in accordo con le comunità, nel tentativo di trovare alternative alla sottomissione di questi gruppi. In questa maniera, la Scuola sta acquisendo un nuovo significato, trasformandosi in uno strumento che garantisce l'accesso a conoscenze generali, senza negare con ciò le specificità culturali e le diverse identità. Queste nuove esperienze stanno sorgendo in diverse zone del Brasile, a partire dalla partecipazione, a volte, degli stessi leaders indigeni, con la costruzione di curriculum educativi adatti alla realtà sociale, culturale e storica di ogni gruppo. L'obiettivo sembra essere quello di conformare tali indirizzi educativi allo stesso progetto di futuro della comunità. Storicamente la categoria etnica e

Una quarta classe di una scuola elementare.

sociale definita come “indigena” è sempre stata vista come transitoria e fatalmente a rischio di estinzione. Le nuove situazioni politiche e sociali, nelle quali possiamo osservare un incremento demografico, ma anche un aumento delle rivendicazioni dei propri valori culturali, assieme ad una crescente mobilitazione dei diversi leaders, hanno evidenziato la necessità di stabilire nuove forme di relazione giuridico tra i vari schemi all'interno dei quali si inserisce la produzione e trasmissione del sapere.

Questa nuova prospettiva, che ha come finalità la creazione di una nuova Scuola Indigena, porta a credere che si stiano cercando forme innovative per coniugare i saperi “universali” dell'umanità con la conoscenze specifiche di ogni gruppo, all'interno delle diverse situazioni e realtà socioculturali dei popoli indigeni. Bisogna ricordare, però, che quando ci si riferisce ai “saperi universali”, stiamo parlando di saperi legati ad una specifica visione del mondo, quella propria delle società occidentali, condivisa anche in Brasile e negli altri paesi latino-americani. In questa maniera si può capire come all'interno della Scuola si assista ad un incontro tra prospettive cosmologiche e sistemi esplicativi del mondo diversi, quindi il momento centrale debba essere la creazione di una Scuola che abbia come punto di partenza gli stessi indigeni. La recente formazione di professori indigeni o l'utilizzazione di materiale scolastico elaborato dagli stessi membri delle comunità rappresentano strumenti che possono permettere di raggiungere risultati in questa direzione. Ma la situazione non è uguale per tutti i gruppi, lato a lato con queste esperienze più sensibili alle nuove prospettive, esistono altri gruppi indigeni per i quali la Scuola continua ad essere una forma di oppressione e di annichimento della propria identità, anche se con strumenti più sottili e disfarsati che non in passato.



Recentemente, le norme giuridiche hanno posto i termini della discussione in una nuova prospettiva, mettendo in evidenza punti importanti per ciò che riguarda l'autonomia di ogni popolazione nei confronti dei curriculum scolastici e dei sistemi educativi da utilizzare all'interno delle aule scolastiche. A partire dalla Costituzione Federale, con ad esempio l'articolo 210 o l'articolo 215, e proseguendo con la “Lei de Diretrizes de Base”, la normativa giuridica brasiliana assicura alle comunità indigene l'utilizzo della propria lingua materna e di propri processi di apprendimento, lasciando allo Stato il ruolo di protettore delle manifestazioni culturali indigene. Nonostante esistano tali leggi che riconoscono la necessità di garantire il diritto alla differenza, in realtà esistono grandi problemi e contraddizioni che devono essere affrontati. Molto spesso, queste importanti conquiste restano sulla carta senza che, in pratica, sia realmente realizzata una educazione specifica, differenziata e di qualità. La Scuola Indigena deve essere elaborata e pensata con l'apporto di tutti i soggetti coinvolti: professori, alunni e comunità, solamente in questa maniera è possibile creare una relazione tra l'educazione formale promossa dalla struttura scolastica e la realtà vissuta nella sua propria dinamica storica da parte del gruppo indigeno. L'obiettivo

São Gabriel da Cachoeira ha un vescovo cinese: dom José Song Sui Wan, SDB.

principale deve essere quello di coniugare le conoscenze tradizionali di ogni popolazione con i saperi propri della società nazionale brasiliana all'interno della quale la comunità si inserisce e con la quale deve fare i conti tutti i giorni. La strada da seguire, a mio avviso, deve passare necessariamente attraverso la formazione di personale specializzato e l'elaborazione di curriculum scolastici specifici e vicini alla realtà vissuta. In questa maniera, esiste la possibilità di porre in pratica il pieno esercizio della cittadinanza e del rispetto della differenza culturale da parte degli alunni indigeni, attraverso la valorizzazione delle specificità linguistiche, culturali ed educative di ogni popolo.

Un punto che deve essere evidenziato è quello dell'estrema diversità delle situazioni vissute dalle diverse comunità indigene: da un lato esistono comunità che resistono da secoli al contatto con il mondo europeo prima e brasiliano dopo, dall'altro lato altre comunità affrontano la drammaticità di questo contatto da pochi anni. Una ulteriore importante caratteristica è che i soggetti coinvolti nelle pratiche educative sono molteplici: missionari, professori indigeni, professori non-indigeni, alunni, membri delle comunità, ecc. Se la legislazione prevede linee generali di attuazione, in realtà ogni caso è diverso, a causa delle situazioni specifiche vissute da ogni comunità e derivate dalla storia propria di ciascun gruppo. Nonostante molte delle comunità indigene amazzoniche abbiano conosciuto diverse tipologie di Scuola, nel corso del tempo e dipendendo dal tipo di contatto intrattenuto con la società nazionale, bisogna



interrogarsi sul senso ed il significato della costruzione di un progetto educativo e pedagogico per quelle realtà che fino a pochi anni or sono non avevano neanche l'idea di una istruzione formalizzata. Allo stesso tempo, se è vero che il fine della Scuola è la preparazione delle persone per la vita di domani, bisogna interrogarsi anche sul significato specifico di tale compito all'interno di ogni popolo indigeno. Un punto che ritengo fondamentale è la costruzione di progetti educativi che tengano conto dei differenti percorsi di costruzione dell'identità singola e collettiva, ciò perché la finalità di qualsiasi percorso educativo deve essere quella di valorizzare le particolarità di ognuna di questa comunità. Data la loro partecipazione ai processi di trasformazione culturale, i processi pedagogici sono di estrema importanza nella creazione di una nuova forma di essere "persona", così come viene definita da parte di ogni gruppo umano, questo aspetto è ancora più importante nel caso delle comunità indigene amazzoniche, a causa del forte impatto esercitato su queste da parte della realtà esogena. Nelle diverse realtà del Brasile indigeno si cerca una risposta alla difficoltà di mediazione tra le istanze conservatrici di parte delle società e quelle più aperte al mondo esterno attraverso la partecipazione degli stessi interessati alla preparazione del materiale scolastico e nella pianificazione delle attività educative. In questo senso, nel partecipare all'elaborazione dei libri come delle attività che saranno affrontate all'interno delle aule, la comunità come un tutto produce e trasmette le conoscenze. Ritengo importante mettere in risalto come in alcuni casi la Scuola, definita attraverso le linee di attuazione qui presentate, può assumere anche l'importante ruolo di strumento di rivalutazione, recupero e revitalizzazione di tratti culturali che talvolta possono venire altrimenti trascurati. Possiamo vedere ad esempio come, nel caso di gruppi in cui i giovani non conoscono più la totalità della storia tradizionale che spiega il mondo, l'azione educativa portata avanti da parte dei membri della comunità che ancora conoscono

l'insieme mitologico che si colloca alla base dello specifico essere identitario, generalmente i più anziani, può rendere possibile questo recupero delle caratteristiche specifiche della comunità all'interno delle nuove situazioni che essa si trova ad affrontare. Agendo in questa maniera, tutti i soggetti coinvolti nella pratica educativa, professori ed alunni, partecipano dei processi educativi e culturali che legano la Scuola con i saperi tradizionali, permettendo così la creazione di una estetica e di una letteratura indigena, attraverso l'elaborazione di libri e di altro materiale didattico. Tra questi materiali meritano di essere ricordate le esperienze delle narrazioni storiche dei "tempos da maloca" (tempi della casa comune) o "tempos

cosmologiche diverse, come nel caso dell'incontro tra le comunità indigene amazzoniche ed il mondo occidentale, porta a rivedere e ripensare tutte le spiegazioni della propria presenza nel mondo. Così, la possibilità offerta dalla Scuola di elaborare le nuove teorie a partire dalle aule scolastiche si riveste di una importanza fondamentale perché si costituisce come la base della creazione di una nuova forma di "essere". Allo stesso tempo, il passaggio dalla lingua orale alla scrittura permette di collocare queste produzioni al livello della "letteratura", da parte degli stessi scrittori oltre che dei lettori. Le popolazioni indigene, fermo restando che queste note sono una generalizzazione e non pretendono di presentare la specificità di ogni comu-



Bimbe attendono un provino al centro multimediale della SEDUC (Centro de Mídias da Secretaria de Estado de Educação) a Manaus.

dos antepassados" (tempo degli antenati), che, attraverso la ricostruzione e ricompilazione di mitologie, canti, leggende ed altre storie, permettono la riappropriazione e ridefinizione delle visioni cosmologiche, delle spiegazioni del mondo e la realtà da parte dell'insieme dei membri della comunità, che così agisce e si colloca in maniera coerente all'interno del proprio universo. Penso che sia utile ricordare che l'incontro tra prospettive

nità, sono portate spesso a considerare come superiori i materiali scolastici prodotti e offerti dai "bianchi", essendo questi presentati in forma scritta. La partecipazione all'elaborazione di questi nuovi materiali scritti, che sono prodotti per e da loro stessi, permette così da un lato la contestualizzazione dei saperi indigeni come aventi lo stesso valore di quelli esogeni, e dall'altro lato un aumento della fiducia nei propri saperi tradizionali. Possiamo

notare come questo processo di creazione di una nuova forma di espressione letteraria da parte delle popolazioni indigene si riveste di un rilevante ruolo politico nel tentativo di valorizzare le conoscenze delle comunità, al fine di rivendicare l'importanza della specificità di ciascuna di queste, ma anche evidenziandone il valore intrinseco all'interno della propria visione cosmologica. In questa prospettiva si assiste alla creazione di significato per una istituzione che non è propria della comunità indigena. La Scuola diviene così uno strumento di riproposizione del ruolo collettivo della comunità nell'elaborazione dei programmi educativi, ma si riveste anche di un ruolo nella elaborazione/rielaborazione della quotidianità e del significato di questa. Attraverso la produzione dei materiali scolastici la comunità come un tutto agisce nella concettualizzazione del proprio luogo nel mondo, potendo così discutere le nuove situazioni vissute in seguito al contatto con il mondo non-indigeno, nello stesso tempo in cui ritrova un significato per tutte le spiegazioni messe in discussione da questo incontro con una alterità tecnologicamente più avanzata. La partecipazione delle comunità in questo lavoro collettivo di sistematizzazione dei saperi tradizionali, come anche altri aspetti delle politiche educative, è molto diversa da una realtà all'altra, così se alcune rivestono un ruolo attivo nell'elaborazione dei programmi scolastici, altre preferiscono che la Scuola, essendo una istituzione straniera, sia amministrata da personale non-indigeno. Nel primo caso la Scuola, e più in generale le istituzioni che vengono "da fuori", è interpretata e assunta come uno strumento che può aiutare la crescita culturale dei membri del gruppo così che questi possano un domani affrontare con successo e con le proprie forze la società non indigena. Nel secondo caso, la stessa istituzione è vissuta ancora come uno strumento di dominazione che riguarda la comunità nella misura in cui trasmette ai giovani valori diversi da quelli ancestrali, portandoli a preferire lo stile di vita dei non-indigeni e ad abbandonare il tradizionale. Questa seconda prospet-



va deriva dal problema che fino ad oggi in molte comunità indigene le scuole cercano di essere una replica delle scuole urbane o rurali destinate alla popolazione non-indigena, ossia con gli stessi curriculum, senza considerare le specificità delle conoscenze di ogni popolazione, con lo stesso calendario scolastico, disprezzando il calendario delle attività tradizionali, di sostentamento o rituali, delle comunità, o ancora con gli stessi sistemi valutativi, che considerano solamente i saperi occidentali senza guardare alla crescita dei saperi propri delle comunità. Storicamente, come ho già detto, la Scuola è sempre stata vista come uno strumento per integrare le popolazioni indigene alla società nazionale, e fino ad oggi essa è vista come un mezzo di ascensione sociale: ancora si pensa che un indigeno che studia potrà migliorare la propria condizione di vita trovando un lavoro in città. Ciò nonostante, negli ultimi anni ci sono stati importanti cambiamenti di questo paradigma, le esperienze di partecipazione delle comunità nelle pratiche educative, secondo quanto scritto anche nella Costituzione brasiliana ed in altre leggi sull'argomento, evidenziano come, in una prospettiva politica di rivendicazione dei propri diritti, una educazione che valorizzi la specificità di ogni comunità e l'identità di ogni popolazione è sempre più sentita come una necessità da parte dei gruppi indigeni. In questa maniera, una Scuola che contempli sia i saperi esogeni sia i saperi tradizionali e nella quale la partecipazione degli indigeni sia determinante diviene una forma di valorizzare la propria identità culturale e sociale, ma anche una forma di pressione politica all'interno del

panorama di crescita dei popoli indigeni in Brasile, sia in una prospettiva demografica che di espressione politica e culturale.

I problemi delle comunità indigene sul piano educativo, oltre alla mancanza di risorse e nonostante le nuove condizioni di alcune situazioni, si riflettono in una questione metodologica che ha bisogno di una riflessione a proposito delle politiche educative portate avanti. Uno dei punti che ritengo debbano essere considerati è quello della trasformazione di una lingua orale in lingua scritta, ciò perché la forma con cui una cultura si trasmette da una generazione all'altra, ossia in forma orale o scritta, assume già di per sé stessa un significato culturale, nel senso e nella misura in cui evidenzia le strutture di potere che stanno alla base della distribuzione del sapere, come anche le costruzioni di significato di tali conoscenze. Il passaggio verso la forma scritta delle lingue indigene, la maggior parte delle quali oralmente fino a pochi anni or sono, porta delle conseguenze in molti aspetti della vita di queste comunità, la profondità e l'incidenza delle quali varia d'accordo con la natura specifica e con la distribuzione tra i membri delle comunità del nuovo strumento di produzione e trasmissione dei saperi. Detto altrimenti, ciò dipende dall'efficacia con cui il nuovo sistema diviene un mezzo di comunicazione, se esclusivo o generalizzato, ovvero dipende dal grado in cui il sistema è utilizzato da parte dei membri delle comunità. Un'altra questione che deve essere considerata parallelamente a questa è che, talvolta, la lingua scritta è superficiale nei suoi reali contributi educativi, ad esempio leggendo un libro si può avere l'illusione di avere acquisito ciò che vi è contenuto, ma può essere che tale sapere possa essere veramente acquisito solo attraverso la conversazione, com'è evidenziato dall'enfasi che molte comunità indigene ripongono nell'abilità oratoria come forma per ottenere prestigio. I nuovi saperi necessitano anch'essi della conversazione e della discussione tra alunni e professori per essere compresi correttamente. Da ciò deriva la necessità di stimolare ed approfondire la pratica del dialogo e

della costruzione di significato da parte delle comunità, all'interno e all'esterno delle aule scolastiche. In questa maniera si possono coniugare la due forme del sapere: la scrittura e l'oralità, come strumenti di costruzione di un nuovo sistema di elaborazione delle conoscenze indigene assieme con le occidentali, senza per questo perdere il valore della trasmissione orale come forma di ricostruire il valore pratico e simbolico delle stesse.

All'interno delle comunità indigene, infatti, esistono altri sistemi di produzione e trasmissione dei saperi, oltre a quello scolastico, diversi da una comunità all'altra come qualsiasi creazione culturale, che per millenni hanno garantito la continuità di pratiche quotidiane, cosmologie, visioni e spiegazioni del mondo, e che chiamerò qui, seppur forse superficialmente, "Educazione Indigena". Un primo e fondamentale aspetto di queste pratiche è che non sono formalizzate, ma costruite giorno per giorno attraverso l'interazione costante tra i membri della comunità attraverso la parola, la ritualità e tutti gli aspetti del vivere come assieme. Come altri processi educativi, l'elaborazione e la comunicazione dei saperi di una comunità è il frutto di una particolare visione del mondo e, in questo senso, porta con sé alcuni aspetti di grande rilievo, come i concetti di spazio e tempo. Comunemente l'infanzia è inoltre considerata come la fase più importante per i processi di apprendimento. Questa fase della vita si caratterizza nelle società indigene amazzoniche per una assoluta libertà nelle esperienze spaziali e temporali, ossia i bambini possono essere in qualsiasi luogo in qualsiasi momento, avendo così una conoscenza delle relazioni sociali costruite all'interno della comunità non mediata da qualcuno, ma invece vissuta in ogni momento ed in autonomia. Questa libertà sperimentata nei primi anni di vita permette una

comprensione ed una condivisione del sociale che si differenzia sensibilmente dalla situazione dei bambini occidentali, i quali sono legati alla mediazione dei genitori o di altri soggetti. I giovani indigeni, al contrario, hanno la possibilità di comprendere da soli le forme di organizzazione delle proprie comunità, comprese anche le relazioni meno ovvie tra gli individui, proprio perché le vivono ad ogni momento e questo aspetto contribuisce poi nella formazione dell'individuo.

All'interno delle comunità indigene esiste anche uno spazio espressamente dedicato alla socialità ed all'educazione informale, il quale è concretamente vissuto, non solamente dai bambini ma da tutti i membri della comunità, questo aspetto deve essere analizzato e preso in considerazione nella riflessione sul ruolo dell'educazione formale per le popolazioni indigene dell'Amazzonia Brasiliana. La condizione di permissività quasi senza limiti vissuta dai bambini in gran parte di queste comunità differisce da quella degli adulti, i quali partecipano alle forme organizzate del sociale marcate da limiti precisi e da costrizioni specifiche ad ogni gruppo. Queste limitazioni sono conosciute dalle nuove generazioni attraverso questa apparente mancanza di ordine, che caratterizza i primi anni di vita, ma che a ben vedere può essere intesa come il centro di un

processo educativo, perché anche se appare caotico, obbedisce a precisi schemi di costruzione e trasmissione di saperi. Attraverso le pratiche libere i bambini assimilano questi saperi e prendono coscienza di essi, in una maniera molto libera, abordandoli e vivendoli in ogni momento, conoscendo così i diversi aspetti della vita sociale, con la sue regole, visioni, idee e concezioni che sono la base che permette loro di comprendere il mondo e di interpretarlo.

Anche se i bambini hanno la possibilità di vedere tutto e di stare in qualsiasi luogo in ogni momento, la trasmissione e l'apprendimento di nomi, costumi e significati simbolici delle costruzioni culturali, così come dell'ambiente e delle risorse naturali, dipendono dalle condizioni individuali e dalle situazioni sociali, come, ad esempio, il sesso, l'età, la famiglia di appartenenza, la posizione politica, tra gli altri. Si viene a definire così una differenziazione nelle possibilità di accesso ai saperi. Per chiarire può essere utile evidenziare il fatto che l'appartenenza a questo o quel genere determina una facilità di accesso a conoscenze delle diverse specie animali e vegetali. Nella maggior parte delle società indigene, gli uomini sono portatori di un sapere più approfondito riguardo gli animali, già che si dedicano fin da piccoli alla caccia, per altro verso le donne deten-



Studenti xavante alla cerimonia del diploma.

Sigillo della Faculdade Católica do Tocantins, parte del programma di espansione della Educazione Cattolica nella Regione Amazônica della Conferenza Nazionale dei Vescovi del Brasile (CNBB).

gono una maggiore conoscenza dei vegetali, dato che rivestono un ruolo molto importante nel lavoro di semina e raccolta, poiché questo è, il più delle volte, un ruolo femminile. Oltre alla differenza di genere, in altre occasioni, appartenere a questa o a quella famiglia può influire sui processi di apprendimento, per esempio chi appartiene alla famiglia del capo apprenderà aspetti della vita sociale che altri non avranno la possibilità di imparare, allo stesso modo in cui il figlio del *pajé* (sciamano) avrà una educazione più indirizzata verso gli aspetti metafisici del mondo, e così via. Il contesto sociale assume un ruolo decisivo nell'apprendimento di ogni individuo, così come le strutture gerarchiche ed i diversi bagagli familiari. Questi aspetti determineranno il tipo di saperi a riguardo delle costruzioni culturali e dell'organizzazione sociale, riproducendo schemi di potere che si basano sulle conoscenze, in queste società in cui non esiste una stratificazione sociale basata su un potere coercitivo.

Ritengo importante inoltre mettere in evidenza come tutti questi processi di elaborazione delle conoscenze coinvolgano la comunità come un tutto, anche quando ciò non è esplicito. Il fatto che i bambini vivano tutto ciò che succede loro attorno fa sì che essi entrino in relazione con tutti i membri della comunità e in questa maniera apprendano naturalmente i valori ed i costumi della vita della comunità. Inoltre il ruolo degli anziani permette a tutti i membri della comunità, quindi non solo ai bambini, di apprendere le tradizioni attraverso le riunioni collettive. Gli stessi rituali, coinvolgendo tutta la società, rappresentano importanti momenti di produzione e riproduzione dei saperi sul mondo e sulla stessa società, nei quali la collettività agisce in maniera unitaria nel processo educativo, anche in questo caso non solo dei più giovani, ma di tutti i membri del gruppo, in una



costante attività di ricordo e rielaborazione dei saperi tradizionali. Tra le sfide, sempre marcate da relazioni di disegualianza, che il mondo attuale sottopone alle società indigene, le questioni dell'Educazione Indigena e dell'Educazione Scolastica Indigena si rivestono di un rilevante aspetto politico. L'Educazione Scolastica, che per molto tempo è stata strumento di una politica di "civilizzazione", ed ora comincia ad essere valorizzata in alcuni casi come uno strumento nelle mani degli indigeni perché permette loro di gestire la realtà esterna, allo stesso tempo, funziona come un mezzo per rivitalizzare le conoscenze tradizionali, permettendo anche una valutazione delle esperienze passate e di quelle vissute quotidianamente. L'elaborazione dei nuovi processi collettivi è un importante mezzo di sensibilizzazione politica, ma anche così esiste una contraddizione tra la Scuola, istituzione omogeneizzante, e le specificità di

ogni gruppo indigeno. È necessario che questo diritto alla differenza, che poggia su di una base giuridica, non determini che l'educazione differenziata destinata alle popolazioni indigene sia di seconda qualità, ma invece che acquisisca un valore aggiunto che permetta l'effettiva emancipazione di questi gruppi, attraverso l'unione dei saperi occidentali con quelli tradizionali. È necessario che l'incontro tra questi diversi sistemi di produzione e trasmissione di conoscenze non consideri le culture indigene come qualche cosa di statico, ma come una continua elaborazione e ricreazione di significati, e che inoltre prenda in considerazione i processi di relazione con i non-indigeni in cui attuano queste comunità. È necessario riconoscere che i saperi che la Scuola trasmette ai villaggi contribuiscono ad una modificazione della cultura e del pensiero di tali popolazioni in un processo di trasformazione che è sempre esistito, ma che diviene

pericoloso a causa della supremazia tecnologica dei non-indigeni. Di conseguenza la Scuola deve essere un mezzo di incontro culturale in cui la cultura tradizionale non venga svaloriata e, allo stesso tempo, fornisca gli strumenti per una assimilazione graduale dei nuovi saperi. Il pericolo maggiore risiede nella possibilità che queste trasformazioni colpiscano i tradizionali sistemi di potere con le rispettive strutture gerarchiche, così come le spiegazioni cosmologiche, l'attribuzione di significati, infine tutta la costruzione di senso e la visione sul mondo. I processi educativi, per il loro essere uno strumento di costruzione della realtà di domani, si rivestono di una importanza fondamentale. L'incontro tra le diverse esperienze umane porta ad una crescita di tutti gli individui coinvolti solamente se è finalizzato alla conoscenza reciproca, nel rispetto delle differenze e delle specificità di ognuno. La Scuola Indigena ha il fondamentale ruolo di aiutare queste culture a costruire strategie di rielaborazione dei saperi

ancestrali all'interno dei nuovi contesti, dell'incontro con saperi stranieri. Essa deve tenere conto dell'insieme delle costruzioni sociali e culturali di questi popoli, arricchendo non solo le conoscenze indigene, ma anche aiutandoci ad avere una maggiore coscienza dell'importanza di tutti i diversi saperi elaborati dalle diverse comunità umane.

Bibliografia

AA.VV., "Temi e problemi linguistici nell'America nativa: l'Educazione Interculturale Bilingue", *Thule Rivista italiana di studi americanistici*, Num. 12/13, Lecce, 2002; Benzi Grupioni L. D., Lopes Da Silva A. (ed.), *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*, MEC/MARI/UNESCO, Brasília, 1995; Benzi Grupioni L. D. (ed.), "Experiências e Desafios na Formação de Professores Indígenas no Brasil", *Em Aberto*, Vol. 20, Num. 76, Inep/MEC, Brasília, 2003; Bollettin P., "Educação indígena e educação escolar indígena no Brasil", in *Quaderni di Thule*, Atti del XXVIII Convegno Internazionale di Americanistica, Num.VI, Perugia, pp.

263-268; BRASIL, *Constituição da República Federativa do Brasil*, Governo Federal, Brasília, 1988; BRASIL, *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*, Num. 9.394/96, Governo Federal, Brasília, 1996; Capacla M. V., "O Debate sobre a Educação Indígena no Brasil (1975-1995): resenhas de teses e livros", *Cadernos de Educação Indígena*, Vol. I, MEC-MARI - USP, Brasília - São Paulo, 1995; Faustino R. C., Rodrigues I. C., Gilberto P. C. B. Delgado, Melo S. A., "O papel da educação escolar na defesa da cultura indígena", in *Revista GeoNotas*, Vol 5 Num.4, Departamento de Geografia, Maringá, 2001; Gomes De Matos F., *Comunicar para o Bem. Rumo à paz comunicativa*, São Paulo, 2002; Goody J. (Org.), *Literacy in traditional societies*, Cambridge, 1968; Lenzi Grillini F., "L'Educazione indigena in Brasile", *Quaderni di Thule*, Atti del XXV Convegno Internazionale di Americanistica, Vol. III/1, Lecce, pp. 379-384, 2003; Lopes Da Silva A., Nunes A., Lopes Da Silva Macedo A. V. (ed.), *Crianças Indígenas: ensaios antropológicos*, São Paulo, 2002; Santos Farah M. F., Batista Barboza H. (eds.), *Novas Experiências de Gestão Pública e Cidadania*, Programa Gestão Pública e Cidadania, São Paulo, 2000; Porto Borges P. H., "Uma visão indígena da história", *Cadernos Cedes*, ano XIX, n. 49, Dezembro, 1999.





Sopra: Modello di abitazione tradizionale del sertão maranhense, il villaggio di Bacabal dos Maciel.
Sotto: Uomini riuniti nella piazza e bambini che camminano nei sentieri radiali dell'aldeia Porquinhos.



Grandi progetti

Popoli indigeni e sviluppo

Progetti e programmi di sviluppo, azioni indigeniste e popoli indigeni nel Maranhão centro-meridionale.

Adalberto Luiz de Oliveira Rizzo

Introduzione

Il presente articolo parla del processo di sviluppo, avvenuto negli ultimi decenni, nella zona centrale e meridionale dello stato del Maranhão, e delle sue conseguenze per le popolazioni indigene e regionali. Terremo in particolare considerazione la situazione derivante dalla realizzazione del Progetto Ferro-Carajas, un mega-progetto per l'esplorazione e lo sfruttamento minerario, e del Programma Grande Carajas, un ampio programma di attività industriali e di agricoltura/allevamento volte, soprattutto, al mercato esterno, e il loro impatto su due popolazioni indigene situate nel Maranhão centro-meridionale: gli Apaniekrá e i Ramkokamekra-Shin.

Con le attività iniziate nei primi anni 1980, durante l'ultimo governo del regime militare in Brasile, il Progetto Ferro-Carajas (PFC) che nasceva dalla domanda del mercato internazionale di minerali per uso industriale (ferro, rame, alluminio, ecc), venne finanziato da agenzie internazionali per promuovere lo "sviluppo", come la Banca mondiale (BIRS), la banca Interamericana di Sviluppo (IDB) e altre. Il governo brasiliano nominò come esecutore del PFC, la Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), un'impresa statale di esplorazione mineraria, che era responsabile per le infrastrutture,

lo sfruttamento e la commercializzazione dei giacimenti della Serra dos Carajas.

Il PFC e il PGC sono quindi prodotti dell'agenda di promozione dello sviluppo dello stato autoritario brasiliano, che nel 1978-79 aveva affidato alla *Japan International Consulting Association (JICA)*, uno studio sul potenziale economico della zona attorno alla Serra dos Carajas. Da questo studio veloce e generico, che ignorava la presenza delle popolazioni indigene e degli agricoltori, come pure la variabile ambientale, ebbe luogo tutta la pianificazione strategica dello sfruttamento dei giacimenti di Carajas, ossia il PFC vero e proprio, e le attività complementari che componevano il PGC.

Come opera di infrastruttura essenziale per il funzionamento del PFC, cioè, l'esplorazione, lo sfruttamento e l'esportazione di minerali di ferro e metallici trovati nella Serra dos Carajas (sud-est del Pará) fu costruita la Ferrovia Carajas (EFC), di circa di 890 km di lunghezza, che metteva in comunicazione i depositi Carajas con il porto di Itaquí, sull'isola di Sao Luis do Maranhão. L'uso di questa infrastruttura diede inizio al dispiegamento del Programma Grande Carajas (PGC) che implicava attività agricole e di allevamento, forestali, minerarie industriali, infrastrutture e servizi, lungo il cosiddetto "Corridoio Carajas,"

e in altri settori della "regione-programma"¹.

Attraverso territori indigeni e le altre aree forestali non incorporate nel mercato delle terre, l'EFC e il suo "corridoio di esportazione" colpirono le popolazioni indigene, le zone rurali e zone urbane dell'Amazzonia orientale in particolare nel sud-ovest e, più tardi, l'oriente e il meridione dello stato del Maranhão. Dal decennio precedente, gli abitanti, costituiti in gran parte, da indiani e contadini senza terra, si trovavano coinvolti in conflitti agrari sorti dalla violenta occupazione delle terre da parte di agenti del capitalismo del settore, come i gruppi imprenditoriali e i *grileiros* ad essi associati².

In questo quadro pre-esistente di conflitti, si delineò una nuova dinamica a partire dal dispiegamento del PFC e del PGC che fece scattare altri processi che coinvolgevano popolazioni indigene, contadini senza terra, agenti di tutela e sviluppo e che portarono al sorgere e allo spostamento di questi conflitti nei territori indigeni situati nella fascia di impatto della Ferrovia Carajas. Quindi, la deforestazione per l'apertura del letto del CEF consentì l'accesso dei contadini senza terra alle aree indigene Madre Maria, dei Gaviao-Parkateyê, e Carú, Tenetehara, così come altre parti della pre-Amazzonia Maranhãoense, dove si trovava il territorio, non ancora delimitato, degli Awá-Guajá³.

*Allevamento del bestiame presso i Canela.
Sotto: Macchine escavatrici nelle miniere di
ferro Serra dos Carajás.*

1. L' "Accordo CVRD-FUNAI" e le popolazioni indigene

All'inizio degli anni '80, a causa delle denunce rese sulla stampa nazionale e internazionale da ricercatori e da organizzazioni non governative sul "silenzio" del governo brasiliano e delle agenzie di sviluppo in relazione alla presenza di gruppi indigeni e contadini nella regione in cui si sviluppava il PFC e il PCM, la BIRS e le altre agenzie di finanziamento condizionarono la concessione di nuove risorse alla continuità di questi progetti e allo sviluppo, da parte del governo brasiliano, di un programma per garantire dignitose condizioni di sopravvivenza per le popolazioni indigene colpite da tali progetti.

Di conseguenza fu firmato un accordo tra CVRD, società di Stato responsabile per l'istituzione e il funzionamento del PFC, e l'agenzia di tutela dello Stato brasiliano, la Fondazione Nazionale dell'Indio (FUNAI), al fine di sviluppare progetti e attività volte a garantire i diritti e a soddisfare le esigenze delle popolazioni indigene influenzate dal PFC e il PGC. Così, nel gennaio 1982 fu firmato l' "Accordo CVRD-FUNAI", che prevedeva l'investimento di circa 13,6 milioni di dollari a favore delle popolazioni indigene stanziate nelle zone considerate di impatto del PFC e del PGC. Queste risorse dovevano essere messe in opera nell'arco di un periodo di 5 anni (1982-1986), e furono giustificate come segue:

«In una impresa di queste dimensioni, il FUNAI deve far presente, dal momento che si influenzano le comunità indigene in tutti gli aspetti, sociale, culturale ed economico, che si dovrà offrire un contributo maggiore di assistenza a igiene e sanità, servizi sociali, istruzione, promozione comunitaria, alloggi e urbanizzazione, comunicazioni, trasporti, agricoltura e allevamento, energia e amministrazione di cui al presente progetto⁴».

Inizialmente le risorse dell' "Accordo CVRD - FUNAI" furono applicate alle



popolazioni indigene legate a 13 terre indigene (TIS) situate negli Stati del Parà, Maranhão e nord del Goiás (Tocantins), all'interno del territorio definito come "spazio di impatto diretto", includendo i soli gruppi situati lungo il "Corridoio Carajas". Dal 1985, i gruppi situati nelle zone di "effetto indiretto" - al di fuori del "corridoio Carajas" - vennero a far parte anch'essi dell'accordo. A quel punto, tra le popolazioni indigene situate nel Maranhão, furono inseriti come "beneficiari" del "CVRD-FUNAI," i Tenetehara situati in terre indigene lungo i fiumi Grajaú e Alto Mearim, e gli Apaniekrá e Ramkokamekra Canela, situati a sud del comune di Barra do Corda⁵. Progettato in gran fretta, in quanto derivante da "ostacoli" creati dalla diffusione del PFC e del PGC, il progetto "Sostegno alle comunità indigene", tanto quanto i suoi predecessori, fu concepito in termini autoritari e gerarchici, senza la partecipazione delle popolazioni indigene coinvolte, né dei membri della comunità accade-

mica (antropologi, linguisti, biologi, ecc), che stavano svolgendo attività di ricerca e sviluppo sulla cultura di questi popoli e sulla situazione storica in cui si trovavano.

Di fronte alle pressioni della società civile brasiliana e dell'opinione pubblica internazionale, la Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), che attuava il PCF e il PGC, formalizzò un accordo con l'Associazione Brasiliana di Antropologia, che indicò antropologi come consiglieri speciali per l'agenzia, per monitorare l'attuazione delle risorse dell' "Accordo-CVRD FUNAI" con le popolazioni indigene influenzate dal programma e dal progetto di sviluppo.

Difendendo l'idea che queste popolazioni dovessero essere ascoltate nelle loro richieste e che partecipassero in maniera efficace alle decisioni in materia di applicazione di tali risorse, questi nuovi attori proposero l'attuazione di una programmazione differenziata specifica per ciascun gruppo indigeno. Rivendicavano, inoltre, l'accesso alla situazione delle terre indigene in relazione agli investimenti realizzati con le risorse dell'accordo (CEDI, 1986: 78).

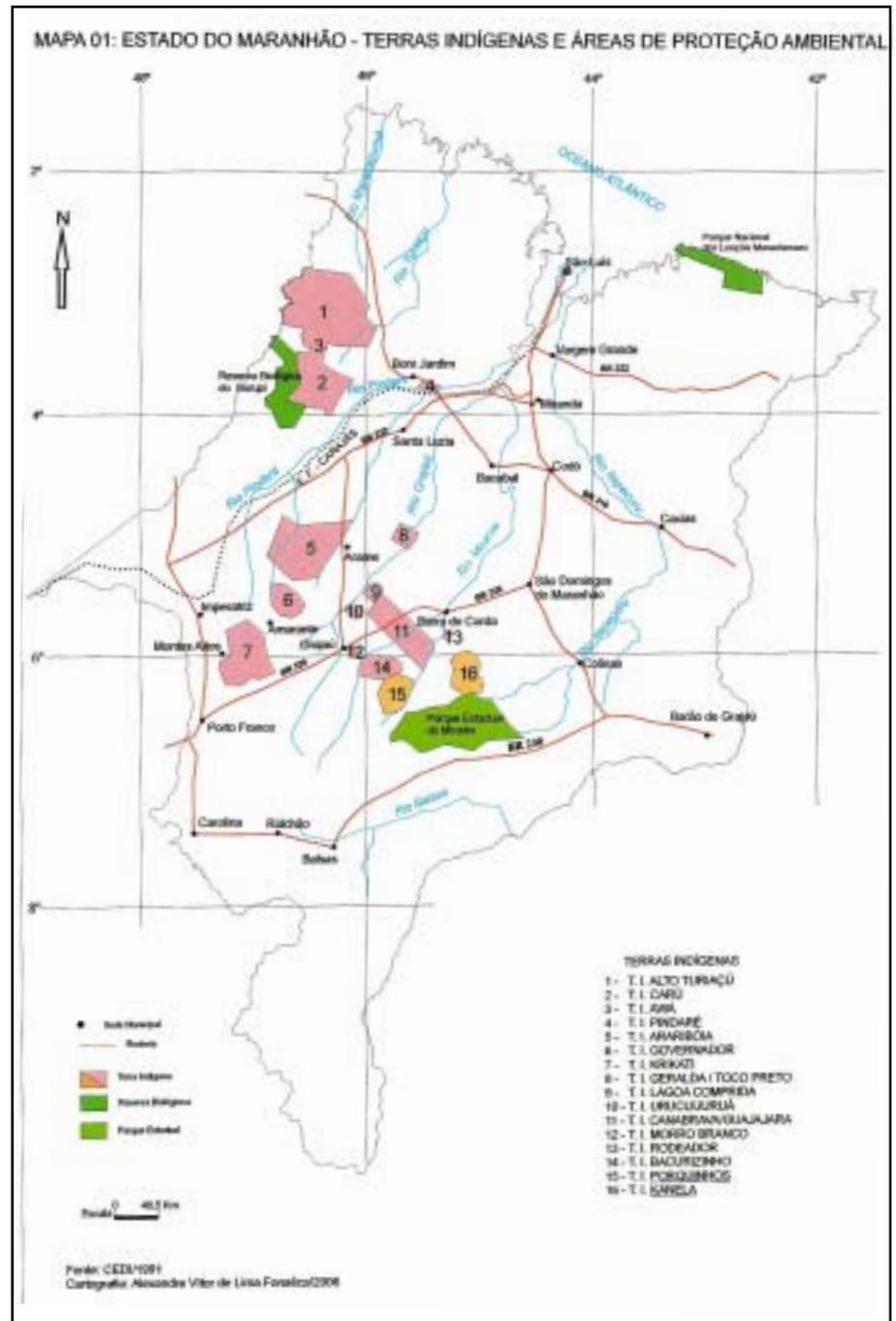
Si sviluppò una situazione conflittuale tra gli investigatori, agenti della FUNAI e la stessa CVRD, causata dai diversi interessi e punti di vista sulla questione indigena nelle zone abbracciate dal PCF e il PGC, e ancor più per la sorte delle risorse generate dall'Accordo CVRD-FUNAI. I leader indigeni cominciarono gradualmente a esercita-



re una forte pressione sulla rappresentanza dell'agenzia di tutela nel Maranhão, cercando di direttamente manipolare queste risorse o di influenzarne l'applicazione.

Inoltre, il consiglio di CVRD metteva in dubbio il fatto che la diagnosi e le raccomandazioni presentate dagli antropologi per ciascun gruppo e zona indiana, fossero state conteggiate nel programma di investimento di risorse elaborato dalla FUNAI, secondo il "Progetto di Sostegno delle comunità indigene". Per i ricercatori, questo progetto «aveva gravi difetti di progettazione: si intendeva al servizio delle popolazioni indigene», ma serviva per mantenere e realizzare l'infrastruttura della FUNAI, «il che aveva portato all'assegnazione della maggior parte delle risorse alla voce 'amministrazione'», vale a dire al mantenimento della macchina amministrativa dell'agenzia tutelare nella regione, contrariamente ai termini dell'accordo.

Secondo questi attori, questo progetto non considerava le esigenze di ogni gruppo di indigeni o le loro specificità culturali. Rilevavano, ancora, «... il fallimento e l'inadeguatezza dei modelli 'di progetti d'appoggio' disegnati dalla FUNAI, attestata nel mantenimento e nel rafforzamento della sua stessa arcaica struttura, l'inutile assunzione di personale non qualificato, e l'acquisizione di veicoli ed edifici con le risorse del fondo per l'accordo.» Affermavano anche che l'attuazione di questa politica «era servita a sostenere la macchina fallimentare che è ora il FUNAI (1986), molto di più che a fornire reale assistenza alle comunità indigene». Infine, i ricercatori sostenevano che la demarcazione delle terre indigene e l'efficace tutela della salute di queste popolazioni dovevano essere la priorità nell'applicazione di tali risorse, invece, servivano soltanto per il mantenimento della struttura dell'organo indigenista. L'esperienza degli anni dell'Accordo CVRD-FUNAI, nonostante la grande quantità di risorse investite, non promosse né il rafforzamento delle popolazioni indigene, né aumentò la loro capacità di resistenza per quanto riguarda le modifiche derivanti dal PFC e il PGC. (CEDI, 1986: 78).



2. Interessi regionali, conflitti e terra indigena

2.1 La delimitazione della terra indigena Krikati

Oltre a questi conflitti nell'arena politica dell'indigenismo del Maranhão, scoppiarono altri conflitti nel processo intersocietario regionale a causa delle trasformazioni economiche e sociali causate dal PFC e il PGC. Nella regione tocantina, uno storico conflitto tra indiani Krikati e allevatori tradizionali di Montes Altos tese a

trasformarsi in scontro armato per la demarcazione della Terra Indigena Krikati. Vivendo in uno dei pochi settori non ancora ufficialmente delimitati del Maranhão, i Krikati ne occupavano una porzione limitata, invasa dagli allevatori e, più recentemente, dai fazenderos venuti dal sud e da famiglie di agricoltori senza terra. (Barata, 1981)

Questo processo risale al decennio 1930, quando i Krikati furono oggetto di un tentativo di massacro, da parte



degli allevatori locali, che portò alla temporanea dispersione del gruppo. Negli anni 1970, la Terra Indígena Krikati venne attraversata da una strada statale di collegamento tra Imperatriz e la strada BR-226 e si consolidò l'occupazione del territorio da parte di allevatori e *posseiros* (contadini senza terra). Dal 1982, l'area indigena fu nuovamente ridimensionata da una linea di trasmissione della Compagnia Idroelettrica di San Francisco (CHESF), che pagò l'acquisto di veicoli e bovini come "compensazione" per i Krikati. Situati in una zona considerata di "impatto diretto" in relazione al PFC e il PGC, i Krikati si aspettavano che le risorse dell'Accordo CVRD-FUNAI consentissero la delimitazione del territorio e la regolarizzazione della TI Krikati. Tuttavia, il processo di demarcazione della terra indigena si trascinò nei tribunali per altri due decenni. Le successive proposte di demarcazione trasmesse dalla FUNAI,

a partire dalla rivolta degli antropologi, furono contrastate da verdetti preliminari utilizzati da "residenti", sostenuti dalla loro rappresentanza politica locale, regionale e federale. Le contraddizioni scaturite dagli investimenti realizzati nella T.I. Krikati dalle agenzie di sviluppo, e dall'aumento della densità degli invasori dei territori indigeni, si fecero sentire nel 1987, all'epoca della formale chiusura dell'Accordo CVRD-FUNAI. Nello stesso periodo, un nuovo volume di risorse venne pattuito con i Krikati, come "compensazione" per il passaggio di una seconda linea di trasmissione elettrica promossa da ELETRONORTE che collegava i comuni e Imperatriz Presidente Dutra. Grazie a questo nuovo accordo (Eletronorte-FUNAI) furono sviluppate attività sanitarie, educative e produttive con i Krikati, che allora contavano 380 persone. La principale richiesta dei Krikati in quel periodo, la demarcazione definitiva del loro territorio, si trascinò per

anni nelle corti di giustizia federali del Maranhão, imbrigliata da una serie di manovre da parte degli avvocati degli allevatori di Montes Altos. Le pressioni sul territorio e sul popolo Krikati si riattizzavano a ogni decisione favorevole agli indiani mentre i gruppi anti indigeni cercavano di consolidare le infrastrutture degli insediamenti situati all'interno della T. I. Krikati trasformando, di fatto, un'occupazione illegale in diritto. L'aumento del numero di invasori e la deforestazione si sommavano alle minacce e alle umiliazioni subite dai Krikati sulle strade e nell'area urbana di Montes Altos, e comuni limitrofi. Le invasioni e i tagli illegali di legname, già comuni in altre zone indigene della regione, iniziarono a verificarsi nel territorio Krikati, indifferenti al processo demarcatorio. Nel luglio 1992, mediante decreto ministeriale che riconosceva loro un perimetro di 146 mila ettari, venne dichiarata ufficialmente la Terra

indigena Krikati, ma il processo di demarcazione effettiva delle terre Indigene si arrestò per diversi anni, con la permanenza degli invasori all'interno, a causa azioni giuridiche volte a ridurlo. Quando, nel dicembre del 1994, fu avviato il lavoro fisico di demarcazione, gli allevatori e gli altri intrusi si mobilitarono per impedirlo anche tramite la distruzione di ponti, la costruzione di sbarramenti e la chiusura temporanea delle vie di accesso alle terre indigene e alla sede municipale di Montes Altos. Furono occupate agenzie di banche, i funzionari del FUNAI furono detenuti e minacciati di morte, così come i tecnici della società di agrimensura e perfino la polizia federale. Un clima di paura e di tensione si creò nella regione per impedire l'effettiva delimitazione della T. I. Krikati. Nonostante la predominanza del *mandonismo* (concetto che denomina la struttura di potere gerarchica e personalizzata dei boss locali, N.d.T.), come pratica politica locale, e dell'adesione di politici di rappresentanza regionale - in particolare prefetti e parlamentari statali e federali - agli interessi contrari alla demarcazione, quest'ultima venne effettuata dal governo federale con risorse dell'Accordo CVRD-FUNAI. Lo sgombero del territorio Krikati si svolse in blocchi, avviandosi alla sua fase finale, nonostante vi sia ancora della resistenza occasionale, soprattutto per quanto riguarda i risarcimenti pagati agli occupanti della Terra Indigena Krikati, la cui omologazione ebbe luogo nel 2004.

2.2 Compagnie minerarie, contadini e il territorio Awá-Guajá

In quello stesso periodo furono anche avviate

indagini per la demarcazione della Terra Indigena Awá, territorio indigeno tradizionale degli Awá-Guajá, situato nei municipi di Bom Jardim e Zé Doca, nell'Amazzonia Maranhãoense, in una zona considerata di "influenza diretta" rispetto alla Ferrovia Carajás.

Con una storia ugualmente problematica per quanto riguarda la delimitazione, che risale agli anni 1980, proprio quando la CVRD e altre società espressero interesse per l'esplorazione mineraria in tutta la regione, il territorio indigeno Awá-Guajá si trovava in quel momento sotto l'invasione, resa possibile dalla apertura del letto della EFC, delle imprese di allevamento e del legname e di famiglie di *posseiros*.

Fin dalle indagini svolte dall'Ufficio per la tutela e dalle prime relazioni dei consulenti antropologici dell'Accordo CVRD-FUNAI dei primi anni 80, si comprese la necessità urgente di delimitare il territorio abitato dagli indios Guajá, considerati l'ultimo gruppo itinerante di indigeni cacciatori e raccoglitori dell'Amazzonia orientale. Secondo un'indagine antropologica condotta nel 1985, l'allora Area indigena Awá venne

identificata con un perimetro di 232 mila ettari, tra le Aree Indigene Alto Turiaçú e Caru, considerate le attività di sopravvivenza di quel gruppo.

Questo territorio sarebbe passato attraverso successive riduzioni nella sua configurazione, fino alla pubblicazione del decreto ministeriale finale e alla demarcazione definitiva della Terra Indigena Awá, nel 2003⁶.

Dopo successivi tentativi e in obbedienza al decreto ministeriale 373 (27/07/1992), che determinò la delimitazione della Terra Indigena Awá, i tecnici della società responsabile delle rilevazioni agrimensorie cominciarono a subire minacce di morte da parte di uomini d'affari con interessi in quelle terre, appoggiati dai prefetti e persino dai sindacati dei lavoratori delle zone rurali della regione.

Tali pressioni sospesero momentaneamente la demarcazione fisica del territorio degli Awá-Guajá che, dopo decenni di conflitto contro gli interessi commerciali e scontri armati, finalmente raggiunsero l'obiettivo della demarcazione alla fine del 2003. Nel frattempo, la demarcazione ufficiale del territorio indigeno non significò la fine del processo, dal momento che continuano le invasioni



Miniera di ferro a cielo aperto: Serra dos Carajás Mina N5.

di allevatori, di aziende del legname e di agricoltori senza terra che, attraverso manovre giuridiche, cercano di invertire il processo di demarcazione.

2.3 Espansione della soia e territori Canela

Dalla metà degli anni 1980, si accentuarono le trasformazioni economiche all'interno della "regione-programma" prodotte dal Progetto Ferro-Carajas e dalle attività legate al Programma Grande Carajas. Nella regione meridionale dello stato di Maranhão questi cambiamenti si caratterizzarono come un "nuovo" fronte di espansione legato all'agro-business e attuato attraverso i grandi progetti di agricoltura meccanizzata, principalmente volti alla produzione di soia e diretti, in gran parte, al mercato estero.

Questo nuovo fronte, conosciuto come la "ultima frontiera", era reso dinamico dall'attuazione della Ferrovia Nord-Sud, un asse ferroviario che connesso all'EFC permetteva l'uso del "corridoio Carajas" come via di smaltimento della produzione agricola, dell'allevamento e dell'industria estrattiva delle regioni settentrionali, nord-orientali e centro-orientali del Brasile, intensificando l'integrazione del *cerrado* (savana) del Maranhão meridionale, tradizionalmente costituito da fazende di allevamento estensivo e dall'espansione economica dell'agro-business, in particolare della soia.

Questo processo iniziò verso la metà

degli anni 1970, quando gli agricoltori dello stato di Rio Grande do Sul, seguiti da quelli dello stato di Santa Catarina, Paraná e, più recentemente, degli stati di Sao Paulo, Minas Gerais e Goiás⁷ iniziarono ad acquistare terreni nella regione a prezzi irrisori: 30 ettari di terreno nel Rio Grande do Sul equivalevano a 3 mila ettari di terra nel sud del Maranhão, intorno alla città di Balsas.

Situata nel tratto iniziale dell'autostrada Transamazzonica (BR-230), che collega queste terre con le regioni centrorientali e sudorientali del Brasile, tramite l'autostrada Belem-Brasilia, e collegata anche al Nord-est attraverso una rete stradale formata nello stesso decennio, la regione di Balsas offriva maggiori attrattive agli investitori, a partire dall'attuazione del PFC e, in particolare, il cosiddetto "corridoio di esportazione", consolidato più tardi, con la costruzione della Ferrovia Nord-Sud e il suo collegamento con la Ferrovia Carajas (EFC).

Le terre di *cerrado* (savana) del Maranhão, fino ad allora considerate inutili per l'agricoltura e per l'allevamento semi-estensivo del bestiame, diventarono oggetto di interesse degli investitori grazie ai nuovi processi per la correzione chimica del suolo sviluppati dall'Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuaria (EMBRAPA), che rese tali terreni altamente produttivi. Così, in due decenni, la produzione nel Cerrado di Balsas trasformò il



Indigeno Canela

Maranhão nel secondo maggior produttore di granaglie del nord-est e nel quarto stato maggior produttore di riso del Brasile.

Con l'85% della soia prodotta nella regione trasportata da CVRD, attraverso l'asse Ferrovia Nord-Sud - Ferrovia Carajas, ed esportata nei mercati europei e asiatici attraverso il porto di Itaqui (São Luis), la regione di Balsas sperimentò in nove anni, un aumento della superficie coltivata del 2.215%, e si suppone di avere ancora tra 800 mila e 1 milione di ettari potenzialmente utili per l'agricoltura, soprattutto agro-business.

Un esempio di grandi imprese con sede nella regione è l'azienda del Paraná *Agrosserra*, che ha una superficie di 106 mila ettari di terreno di savana e che, nel 2000, piantò circa 13 mila ettari a soia con un raccolto di 30 mila tonnellate, oltre a 12 mila ettari di canna da zucchero. Dal 2001 i dati mostrano una crescita dell'area coltivata nella zona meridionale dello stato del Maranhão di circa 218 mila ettari, di 60 mila ettari nel meridione dello stato di Piauí e di 50 mila ettari

Maschi Apaniekrá-Canela sarchiano il terreno per prepararlo alla coltivazione di piante native, Terra Indígena Porquinhos.



nello stato di Tocantins, con un aumento della produzione da 26 mila tonnellate (1991-92) a più di 700 mila tonnellate nel periodo 2000-2001. La creazione di grandi imprese di acquisto di cereali nella regione di Balsas⁸ contribuì alla nascita di imprese, come la *Agrosserra*, e portò alla crescita della produzione locale. Queste società multinazionali hanno cominciato a determinare il prezzo di acquisto dei *future* di semi di soia alla Borsa di Chicago, svalORIZZANDO la produzione locale, monopolizzando il mercato regionale tramite il finanziamento ai produttori e l'acquisto anticipato della produzione - i "semi di soia verde" - mantenendo sotto controllo e imponendo il proprio prezzo di commercializzazione. Queste società, a loro volta, attribuivano i bassi prezzi pagati ai produttori al CVRD, accusato di modificare continuamente le tariffe per il trasporto della soia via EFC a causa delle fluttuazioni del dollaro⁹. Questi problemi, tuttavia, non impedirono la forte e costante crescita delle colture di soia e di altre produzioni di agro-business (canna da zucchero, cotone, bestiame) nella regione di Balsas e la loro espansione a sempre più ampio

raggio. Da un certo punto di vista, questo risultato è attribuito al "dinamismo dei produttori", ma dovrebbe anche essere collegato a una dinamica agraria in una regione più ampia, che coinvolge non solo il meridione, ma anche il centro ed l'oriente dello stato del Maranhão, oltre alla parte settentrionale dello stato di Tocantins e a quella meridionale dello stato di Piauí.

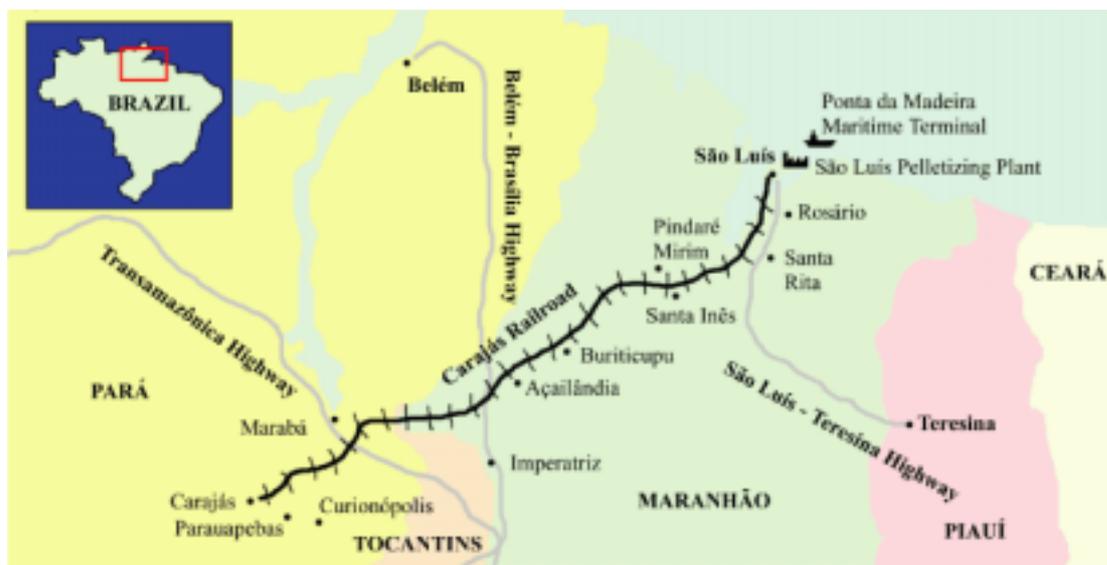
Dal decennio 1990 le colture meccanizzate si svilupparono in terre di *cerrado* situate intorno ad aree di conservazione ambientale e a terre indigene, incorporando nell'agro-business una gran parte delle "terre sviluppate" del Governo federale e dello Stato del

Maranhão¹⁰, che sono per la maggior parte occupazioni storiche di comunità agricole prive di titoli di proprietà. Questa integrazione si è sviluppata, in gran parte, attraverso l'«acquisto» di proprietà familiari e il *grilagem* [appropriazione indebita con certificati falsi di proprietà, N.d.T.] di aree molto più grandi che costituiscono così i nuovi latifondi capitalistici, da trasformare rapidamente in vaste colture di soia.

Questo processo si è verificato in modo crescente negli ultimi dieci anni, in tutta la regione meridionale del Maranhão raggiungendo oggi i municipi della regione centrale dello stato, finora considerati al di fuori dei limiti di espansione delle colture estensive di soia. Nel 1994 - 95, le denunce di

del *sertão* [la regione semi-arida del Brasile nordorientale]¹². L'articolazione degli imprenditori della soia e degli altri agro-business con le *carvoarias* [aziende del carbone] generò un rapporto di reciprocità, dove "la base di scambio" stava nel disboscamento dei terreni acquisiti di recente con il legname immediatamente sfruttato per la produzione di carbone per le industrie siderurgiche associate con il PFC e il PGC.

Negli anni 2004 - 2005, questo ricercatore è stato in grado di osservare *in situ*, una grande azienda di coltivazione della soia recentemente stabilitasi nella parte meridionale del municipio Fernando Falcão, su terreni situati intorno alla Terra Indígena Porquinhos abitata dagli indiani



grilagem e di violenta occupazione delle terre di savana da parte di un "progetto" di soia legato a una grande impresa del sud del paese creò conflitti tra gli antichi residenti e gli agenti di questa espansione fraudolenta¹¹. In molti casi, questo processo fu "precipitoso", attraverso minacce e l'uso della forza come una risorsa per lo sgombero delle terre.

Di recente, questo fronte espansionista si estendeva in vari municipi centro-meridionali del Maranhão, come Grajaú, Fortaleza dos Nogueira e altri, avvicinandosi al municipio di Barra do Corda, dove si stavano sviluppando alcuni "progetti sperimentali" lungo la strada BR- 226 e anche nella regione

Apaniekra-Canela. Queste terre si trovavano all'interno di un processo giuridico di integrazione legale al territorio indigeno, attraverso un progetto di espansione dei confini ufficiali di tale territorio promosso dalla FUNAI, organismo di tutela vincolato allo stato brasiliano. Questi nuovi latifondi capitalistici hanno radicalmente trasformato il paesaggio e la vita sociale ed economica del *sertão* del Maranhão centro-meridionale, generando un forte impatto sulle popolazioni indigene e sulla regione. Attraverso tecniche efficienti di deforestazione, con l'uso di trattori e di *correntões* [sistema di deforestazione che usa due trattori



enormi legati da una catena, che spazza via tutto, N.d.T.], la millenaria vegetazione della savana sta rapidamente cedendo il passo a pesticidi e correttivi chimici del suolo, volti ad adeguare i terreni alla produzione di soia e altre colture. In poche settimane, ampie zone di savana, storicamente sfruttate in modo sostenibile da gruppi indigeni e popolazione del *sertão*, hanno dato luogo al “vermiglio” della terra denudata. Torrenti e altri riferimenti geografici sono stati riempiti di terra o inquinati da pesticidi ottenendo una grande pianura su cui sono sparse tonnellate di fertilizzanti e di altri interventi correttivi per la preparazione dei futuri “raccolti”.

Oltre all’impatto ambientale causato dalla repentina e radicale trasformazione del *cerrado* del Maranhão - dove coabitavano indiani e *sertanejos* - con la perdita del manto vegetale e il cambiamento delle condizioni di sfruttamento di questi territori, in poco tempo vi fu una serie di cambiamenti economici e sociali per la sempre più assidua presenza dei funzionari di queste società, dei grandi camion che trasportano le forniture e i prodotti e per l’espulsione di molti *sertanejos* verso la periferia dei capoluoghi, senza le condizioni di dignità che precedentemente godevano.

Il governo a livello federale, statale e comunale, si è dimostrato incapace e connivente con il processo di occupa-

zione predatoria della savana del Maranhão centro-meridionale. Le denunce trasmesse agli organi legati alla tutela dell’ambiente, come l’IBAMA e la Segreteria di Stato per l’Ambiente, anche quando verificate, non hanno avuto seguito, né tantomeno sono stati puniti i responsabili, il che rende queste zone una terra di nessuno, dove gli agenti di questa espansione predatoria, in particolare la parte legata al *grilagem* della terra e al banditismo, con assoluta impunità minacciano i residenti, distruggendo vaste distese di savana e colpendo i rappresentanti locali con attentati.

2.3.1 Le revisioni demarcatorie e i conflitti nel *sertão cordino*

Considerando questa rapida espansione delle frontiere dell’agro-business nel Maranhão centromeridionale, le conseguenti trasformazioni economiche e sociali e l’impatto sentito delle popolazioni indigene della regione, in particolare quelle situate in zone di savana, l’agenzia tutelare ufficiale (FUNAI) avviò un processo di revisione dei confini delle Terre Indigene Kanela e Porquinhos, situate nell’attuale municipio Fernando Falcão. Questa recensione demarcatoria aveva come obiettivo un possibile ampliamento delle unità territoriali in vista della crescita demografica di queste popolazioni, le limitazioni ambientali di questi territori e la necessità di affrontare l’impatto derivante dal

Strada aperta nella selva a sud di Terra Indígena Porquinhos per collegare aziende produttrici di soia con autostrade statali o federali.

procedere dell’impulso economico, dagli anni 1980 del PFC e il PGC, attraverso l’espansione dell’agro-business e gli altri cambiamenti in atto nella economia e nella società della regione.

Questo processo deve essere considerato in rapporto alle dinamiche delle relazioni intersocietarie nel Maranhão centro-meridionale nel suo complesso, e nel *sertão cordino* in particolare, da una prospettiva storica e processuale. In generale, le relazioni intersocietarie tra i Apaniekrá e i Ramkokamekra-Canela, lo stato e la società regionale sono state caratterizzate da diverse forme di occupazione dello spazio ambiente, riflesso di ordini sociali ed economici contraddittori, dando luogo a specifiche elaborazioni sulle rispettive territorialità, tra queste popolazioni indigene e segmenti regionali.

Fino alla metà del ventesimo secolo, questa contraddizione fondamentale si basava sui diversi modi di utilizzare il territorio degli indiani e degli allevatori del *sertão cordino*, derivanti dalla dominazione coloniale sui Timbira, durante la quale i Ramkokamekra e gli Apaniekrá furono relegati in piccole porzioni del proprio territorio tradizionale, che all’inizio del contatto era limitato a nord-est dall’alto corso dei fiumi Alpercatas e Itapecuru, a sud e sud-est dalla Sierra das Alpercatas e a sud-ovest e nord-ovest dai fiumi Mearim e Corda.

Tale territorio fu occupato dalla metà del XIX secolo dagli allevatori e dai vaccari vincolati ai pascoli tradizionali, provenienti dal Nordeste verso l’Amazzonia. Dopo un periodo di guerre interne con le *bandeiras* [spedizioni di esplorazione] e le truppe da Caxias e Pastos Bons¹⁴, i Capiiekran - principale gruppo che formò gli attuali Ramkokamekra - sigillarono una “pace” e una “alleanza” con i conquistatori, che fornì loro una certa garanzia durante i conflitti.

Utilizzati come ausiliari nelle spedizioni di repressione e di sterminio di

gruppi indigeni considerati dagli agenti coloniali come “ostili”, in particolare quelli situati nei corsi dell’Itapecuru e dell’alto Mearim, i Canela parteciparono alla lotta contro i Sakamekrans o “Timbiras Matteiros” e i “Gamella di Codó”, che furono neutralizzati alla fine del XIX secolo. Parteciparono anche, insieme a truppe ufficiali, alla repressione dei Guajajara nel conflitto del 1901, noto come “il massacro di Alto Alegre”¹⁵.

Gli scontri tra Ramkokamekra e Apaniekrá e gli allevatori stabilitesi nel loro antico territorio cominciarono a verificarsi con l’uccisione di bovini degli allevatori da parte degli indiani quasi impossibilitati a praticare la caccia nei territori occupati dall’allevamento estensivo di bestiame tipico delle aziende che penetravano nelle terre indigene.

La situazione di attrito tra i popoli Timbira, tradizionalmente cacciatori e raccoglitori e la società regionale di allevatori che si era stabilita colà, generò conflitti, di cui i più noti sono il “massacro del Villaggio Chinela”, avvenuta nel 1913, e la repressione e il “movimento messianico Canela”, nel 1963. Nel primo caso, un villaggio formato da indios Kenkateyê, un gruppo legato agli Apaniekrá, venne attaccato e distrutto per ordine di un agricoltore locale, il che portò all’estinzione etnica. Nell’altro caso, le reazioni alle crescenti pressioni sul territorio e sulla società Canela, combinate con la loro mitologia di contatto, portò alla nascita di un movimento socio-religioso di timbro “messianico”. Guidati da una profezia, i Ramkokamekra cominciarono ad abbattere sistematicamente i bovini dei “cristiani”, che organizzarono una campagna per sterminare questo gruppo Timbira. Dopo un lungo periodo di esilio insieme ai Guajajara, i Ramkokamekra tornarono nel loro territorio nel 1968, quando fu avviato il processo demarcatorio di queste zone indigene.

Le Terre Indigene Kanela e Porquinhos, situate tra la savana e le foreste di transizione, si trovano a sud del municipio attuale di Fernando Falcão, creato nel 1995 con la divisione dell’antico

municipio di Barra do Corda. La Terra Indigena Kanela è situata a circa 70 chilometri dalla sede municipale di Barra do Corda, e a circa 6 km dalla sede di Fernando Falcão, che si trova vicino a un antico nucleo *sertanejo*. Ha un perimetro di 125.212 ettari e il suo processo demarcatorio fu completato nel 1983.

La Terra Indigena Porquinhos, con 79.520 ettari, è situata a ovest della prima e circa 80 km a sud-ovest di Barra do Corda. Questi territori, delimitati e regolarizzati all’inizio degli anni ‘80, sono formati, per la maggior parte, da terreni sabbiosi coperti da savana e da boschi a galleria che accompagnano i corsi d’acqua esistenti. La T. I. Porquinhos è tagliata, poi, dall’alto corso del fiume Corda e ha più risorse forestali di quella Kanela per essendo un terzo più piccola.

Negli ultimi decenni la forte crescita demografica di Ramkokamekra-Canela e Apaniekrá è stata un fattore preso in considerazione nella prospettiva di espandere le unità territoriali indigene. Di fronte a un significativo aumento demografico, che presenta il raddoppio della popolazione ogni 20 anni, questi popoli, considerando anche la scarsa produttività agricola della savana dove vivono, fatta soprattutto suolo sabbioso, chiedono un ampliamento delle aree potenzialmente agricole, dove poter sviluppare la propria economia basata sulla coltivazione degli orti da parte di famiglie

allargate e sulla caccia e raccolta, oggi molto limitate¹⁷.

Le terre intorno alle attuali Terre Indigene Kanela e Porquinhos costituite, per la maggior parte, da aree restituite dal governo federale e dallo Stato del Maranhão e da una unità di conservazione ambientale - il Parco statale del Mirador - sono state storicamente occupate da agenti del fronte pastorale tradizionale e oggi sono una serie di “proprietà”, nella maggior parte prive di titolo, ma storicamente consolidate che le famiglie di piccoli allevatori e di agricoltori di sussistenza che vivono in questa terra da più generazioni, sfruttano in modo poco predatorio.

Su queste “piccole proprietà” senza titolo viene portato avanti il processo di “acquisto” e di *grilagem* di terre, che sta trasformando il *sertão* cordino, e in particolare i terreni che circondano la Terra Indigena Kanela e Porquinhos, in grandi imprese di agro-business, soprattutto di produzione di soia. Di fronte al problema di “perdere” la terra che occupano da generazioni in una possibile estensione di terre indigene, le famiglie dei residenti dei villaggi *sertanejos* hanno venduto a prezzi irrisori i “miglioramenti” a intermediari che operano nel *sertão* cordino e che si appropriano tramite il *grilagem* di terreno pubblico, che poi vendono a imprenditori rurali brasiliani del sud-est, del sud e centro-orientali. La vicinanza di importanti strade per il





Area della selva disboscata per prepararla per la piantagione di soia situata a sud della Terra Indígena Porquinhos.

trasporto della produzione, come la MA-006 (Grajáu-Balsas), la BR-230 (Transamazzonica), che danno accesso alla Ferrovia Nord-Sud, e la BR-226 (Timon-Porto Franco), che facilitano l'accesso per strada e per ferrovia al porto di Itaquí a São Luis, è un grande stimolo per tali imprese. Inoltre, le politiche di incentivazione delle attività di agro-business hanno permesso la crescita di questi mega-progetti con finanziamento governativo, che hanno portato alla rapida espansione dei campi di soia, di canna da zucchero e di altre colture nella savana del Brasile centrale nel suo complesso e, soprattutto, nella savana del Maranhão. L'impatto dell'espansione dell'agro-business nel Maranhão centro-meridionale sulla continuità etnica degli Apaniekrá e Ramkokamekra-Canela è nella fase iniziale. La sostituzione dei loro tradizionali vicini *sertanejos* con gli imprenditori della soia comincia a farsi sentire sulla terra "restituita", che sarebbe potenzialmente possibile

includere in una revisione dei confini delle terre indigene. Anche se sarà annessa ai territori indigeni, questa terra ha ormai perso l'originale copertura vegetale a savana ed è sotto l'azione di fertilizzanti e di pesticidi, che possono avere contaminato i torrenti e i fiumi che bagnano queste riserve, come lo stesso fiume Corda. La situazione attualmente vissuta da altri gruppi timbira del *cerrado*, come i Krahô e gli Apinayé, nel nord dello stato di Tocantins, dove le terre che circondano i loro territori sono già in fase avanzata di occupazione da parte dell'agro-business, è sintomatica di ciò che potrebbe verificarsi, sul medio termine, anche per gli Apaniekrá e i Ramkokamekra-Canela. Da un rapporto storico con allevatori estensivi originato dal fronte pastorale tradizionale, i Krahô e gli Apinayé adesso sono circondati dalle stesse coltivazioni di soia e di agro-business, che negli ultimi dieci anni si sono affermate nel *cerrado* tocantino.

Una delle conseguenze di tale presenza è la contaminazione con pesticidi dei corsi d'acqua che bagnano la riserva indigena con conseguente peggioramento delle qualità delle risorse idriche di queste comunità per l'avanzamento delle produzioni di soia fino alle rive di fiumi e ruscelli. Secondo i leader indigeni, gli agenti di tutela e le organizzazioni non governative che operano nella regione, le colture di soia stanno circondando le terre indigene e i nuclei *sertanejos*, e stanno incidendo su di esse anche attraverso i pesticidi lanciati dagli aerei.

Nonostante le denunce presentate da indiani e agenti delle ONG, gli organismi statali e federali responsabili del monitoraggio mancano al loro dovere e giocano a scaricarsi la responsabilità, mentre bambini e adulti muoiono a causa dell'avvelenamento della terra e dell'acqua. Il governo federale, il maggior responsabile della difesa dei diritti indigeni e del rispetto della legislazione in materia ambientale, si

è dimostrato incapace o indifferente di fronte alle denunce per gli elevati profitti derivanti dalle esportazioni di soia e degli altri prodotti estratti dal *cerrado*¹⁸.

Conclusione

Le trasformazioni economiche e sociali innescate dai grandi progetti di sviluppo attuati dalla fine degli anni 1970 e primi anni '80 e, in particolare, il Progetto Ferro-Carajas, il Programma Carajas e l'ampio spettro di attività che hanno generato anche in questo nuovo millennio, hanno avuto conseguenze disastrose per le popolazioni indigene e le comunità regionali, che tradizionalmente abitano la regione delle savane orientali dell'Amazzonia e in particolare il maranhense centro-meridionale.

Un fattore da considerare è che di questi progetti e programmi di sviluppo hanno beneficiato esclusivamente le imprese volte alle esportazioni e i mercati consumatori di tali prodotti come pure i grandi conglomerati finanziari internazionali che finanziarono queste imprese. Con l'elezione dell'Amazzonia orientale, nella sua totalità, a "regione-programma", lo stato brasiliano, sotto il regime militare, decretò una radicale trasformazione economica e sociale di una vasta regione di foresta e savana naturali in vista dello sfruttamento delle risorse minerali e dell'allevamento/agricoltura per il mercato internazionale.

Fornendo l'accesso a zone dell'Amazzonia orientale fino ad allora isolate, il che garantiva alle popolazioni indigene che la abitano un certo isolamento rispetto ai fronti di colonizzazione nazionale - in particolare a gruppi di cacciatori e raccoglitori itineranti, come gli Awá-Guajá, i cui territori sono stati occupati dalle imprese agro-industriali e industriali, come quelle del legno e le acciaierie - il PFC e PGC innescarono un processo di distruzione delle foreste e di inquinamento dei fiumi della regione e portarono all'intensificazione dei contatti di questi gruppi indigeni con gli attori locali di questa trasformazione.

Questi mega-progetti di sviluppo, nell'accelerare anche il processo di occupazione del *cerrado* da parte di imprese legate all'agro-business, hanno portato alla radicale trasformazione economica di una regione di occupazione pastorale tradizionale, dove prima esisteva una situazione di contatto interetnico relativamente stabile tra indiani e *sertajenos*, con conseguenze devastanti per le popolazioni indigene e regionali. Azioni orientate allo sviluppo regionale innescate dal governo federale e statale si sono aggiunte ai grandi progetti e programmi di sviluppo, come il PFC e il PGC, portando alla trasformazione economica e sociale del Maranhão centro-meridionale. In questo senso, lo smembramento e la creazione di nuovi municipi, la definizione di programmi focalizzati sulla realizzazione delle opere infrastrutturali - strade, reti di energia elettrica, telefonia e altro - soprattutto in quei municipi considerati a basso indice di sviluppo umano (HDI)¹⁹, servono da attrattore per il dislocamento di popolazione e l'occupazione dei terreni "restituiti" a un ritmo sempre più veloce rispetto a quanto avvenuto fino ad allora. L'inclusione delle popolazioni indigene nei programmi orientati allo sviluppo delle piccole comunità rurali, come il

Programma di lotta contro la povertà rurale (PCPR), attuato dal governo dello stato del Maranhão in "partenariato" con la Banca mondiale (BIRD) rappresenta un'altra dimensione delle politiche di sviluppo attuate nell'Amazzonia orientale, con un impatto diretto su sue popolazioni. Negli ultimi anni, i Ramkokmekra-Canela e altri gruppi indigeni della regione sono stati "premiati" con le risorse di questo programma, attraverso il quale sono stati attuati l'elettrificazione dei villaggi e l'acquisto di trattori e attrezzature volti a "modernizzare" il lavoro agricolo.

Un altro "vantaggio" dello sviluppo per i Timbira, fu l'installazione di un "telefono di comunità", che consentiva la comunicazione con altre città del Brasile e l'accesso a Internet dalla sede del posto dell'agenzia indiana. Attraverso un programma finanziato dalle agenzie multilaterali, il Fondazione Nazionale Salute (FUNASA) attuò la perforazione di un profondo pozzo artesiano nel villaggio Escalvado e istituì un sistema di distribuzione dell'acqua nelle case Canela, che sono state anche "beneficiate" da un sistema di fosse settiche.

Pertanto, le azioni e le politiche vincolate allo "sviluppo", sia per mezzo di grandi progetti e programmi di sviluppo



Indigeno Canela.

generati nel periodo militare, sia tramite i programmi orientati verso le “comunità svantaggiate” mostrano in comune un’ossessione per il cambiamento sociale, per la trasformazione di gruppi etnici e regionali a immagine e somiglianza, anche se vaga e deformata, della società brasiliana. Come molti autori suggeriscono, lo “sviluppo” è un insieme di pratiche e una ideologia che emana dal mondo occidentale per il cosiddetto “Terzo Mondo”, con obiettivi definiti (Escobar, 1996). Dal punto di vista dell’ordine economico mondiale, lo “sviluppo” mira a incorporare le popolazioni e le risorse naturali nella dinamica dei rapporti capitalistici e a fornire una ricchezza di risorse minerali, agro-estrattive e industriali a disposizione del capitale globalizzato. Dal punto di vista ideologico è un discorso che cerca di ripristinare la tradizionale dicotomia attraverso il quale l’Occidente ha concepito altri popoli e le tradizioni civilizzatrici, nel corso della sua storia.

Così, i “pagani”, i “barbari”, i “selvaggi” e i “primitivi” del passato, danno origine agli attuali popoli “sottosviluppati”, al risarcimento dei quali l’Occidente attribuisce la propria missione civilizzatrice. Questa ideologia soddisfa, così, le due richieste: l’inclusione di vaste aree e risorse naturali del “Terzo Mondo” nella dinamica di relazioni capitaliste e la “salvezza” delle loro popolazioni tramite l’ideologia e la pratica dello “sviluppo”.

Note

¹ Il “Corridoio Carajas” corrisponde a una fascia di 100 chilometri lungo la Ferrovia Carajas (EFC), dove sono state programmate attività agro-industriali e minerario-metallurgiche in appoggio al PFC. La “regione-programma” si estende su una superficie di 900 mila chilometri quadrati, tra i fiumi Xingú e Parnaíba, negli stati di Parà, Maranhão e Tocantins, dove si sono sviluppati i progetti agricoli e industriali legati a PGC.

² In Amazzonia sono noti come “grileiros”, gli agenti esecutori dei compiti preliminari di occupazione di terra nella regione. Comprando piccoli appezza-

menti di terreno, senza titolo di proprietà, occupati da contadini senza terra - “posseiros” - o semplicemente ottenendo la terra con la violenza, con la conseguente espulsione dei contadini, i “grileiros” espandono tremendamente questi territori attraverso manovre cartoriali, passandoli successivamente a imprenditori rurali, spesso provenienti da altre regioni del paese. Quindi ha questa forma l’occupazione delle terre e la formazione dei moderni “latifondi” nell’Amazzonia brasiliana.

³ Vedi cartina 01.

⁴ Progetto Ferro-Carajas: Supporto per le comunità indigene. (CVRD-Funai, 1982: 1).

⁵ Inizialmente sono stati oggetto, nello stato del Maranhão, i Tenetehara delle T.I. Caru, Pindaré e Araribóia; i Gaviao-Pukobyé e i Krikati, oltre ai Awá-Guajá. Successivamente, sono stati inclusi i Tenetehara delle T.I. Canabrava, Lagoa Comprida, Bacurizinho, Uruçú-Jurua e Morro Branco, i “Timbira” della T.I. Geralda-Toco Preto, gli Apaniekra e i Ramkokamekra-Canela (Vedi cartina 01).

⁶ Un decreto ministeriale del maggio 1988 riduceva l’Area Indigena Awá a 147,5 mila ettari, nel settembre dello stesso anno quella zona era ridotta a 65,7 mila ettari. Nel 1990 la stessa area fu ampliata a 84.450 ettari e, infine, nel 1992, un decreto ministeriale, portò la Terra Indigena Awá a 118.800 ettari (Oliveira, 2003: 24-25).

⁷ Riferimento agli agricoltori e imprenditori rurali venuti dagli Stati di Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, Sao Paulo, Minas Gerais e Goiás, che acquisirono terre nella regione meridionale del Maranhão.



Segheria (foto di S. Busatta).



Stazione Internet dei tukano nella selva.

⁸ Grandi società multinazionali come la Cargill (Monsanto) e Ceval (Bunge), sono installate nella regione.

⁹ Vedi la rivista *Agroanalysis* - FGV-Istituto Brasileiro di Economia. Vol 21, 11, novembre 2001.

¹⁰ Sono considerati come "terra restituita" dal governo federale e gli Stati, i territori che non sono formalmente entrati nel mercato fondiario, terre senza titolo di proprietà privata, che però non costituiscono aree di riserva naturale o territorio indigeno legalmente riconosciuto.

¹¹ Una grande impresa di latticini, con sede nello stato del Paraná, voleva attuare un grande "progetto" di soia, nel mezzo della Sierra Alpercatas nelle terre abitate da generazioni e da famiglie *sertanejas* e situate entro i confini di una unità di protezione ambientale, il Parco statale di Mirador.

¹² Il municipio di Barra do Corda è nella zona di transizione tra la foresta secondaria e la savana, che si estende nel Brasile centrale. Le Terre Indigene Kanela e Porquinhos si situano nella regione del Cerrado, chiamata dai residenti come *sertão cordino*, che secondo la divisione e la creazione di nuovi municipi è attualmente situato nel municipio di Fernando Falcão.

¹³ Istituto Brasileiro dell'Ambiente e delle Risorse Naturali Rinnovabili.

¹⁴ La città di Caxias e Pastos Bons situate rispettivamente nella parte superiore dei fiumi Itapecuru e Parnaíba costituirono i punti più avanzati dello

stato attuale del Maranhão, all'inizio del XIX secolo, un periodo in cui ha avuto inizio l'occupazione della regione di savana abitata, da più di 15 gruppi Timbira, tra i quali i formatori degli attuali Apaniekrá e Ramkokamekra-Canela (Cfr: Oliveira, 2002).

¹⁵ Vedere Oliveira, 2002.

¹⁶ Censimenti condotti dalla FUNAI e ricercatori suggeriscono una variazione di 600 per i 1262 Ramkokamekra, tra il 1979 e il 2000 e di 225 per i 458 Apaniekrá nello stesso periodo. (Vedere ISA, 2001).

¹⁷ Dati del 2004 mostrano le popolazioni Ramkokamekra e Apaniekrá rispettivamente di 1698 e 670 individui. (Vedere CIMI, settembre 2004).

¹⁸ Vedere Folhaonline, 18/03/2005.

¹⁹ Questo è il caso del municipio Fernando Falcão e altri situato nel Maranhão centro-meridionale.

Referenze Bibliografiche

Barata M. H., *Os Pukobýê e os Kúpen: análise de um drama*. Dissertação de Mestrado. Brasília, UnB, 1981; CEDI. *Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil - 1985-86*, São Paulo, 1986; CIMI, "Situação jurídico-administrativa atual das terras indígenas no Brasil" (24/09/2004), <www.pgr.mpf.gov.br/6> scaricato il 15/03/2005; Coelho E. M. B., "Cultura e Sobrevivência dos Índios do Maranhão", São Luís, *EDFMA - Série Antropologia* - 2, 1987;

CVRD-FUNAI, *Projeto Ferro-Carajás: Apoio às Comunidades Indígenas*, Rio de Janeiro - Brasília, 1982; Escobar A., *La Invención del Tercero Mundo. Construcción y Desconstrucción del Desarrollo*, Bogotá, 1996; FOLHA ONLINE. "Índios denunciam contaminação de rios por agrotóxico", <www.folha.uol.br/brasil>, 18/03/2005, scaricato nel 19/03/2005; Fundação GETULIO VARGAS. *Agroanalysis*. Revista de Negócios da FGV/IBGE, Rio de Janeiro, Vol. 21, no. 11, novembre 2001; ISA. *Povos Indígenas no Brasil. Enciclopedia. Canela*, <www.socioambiental.org/pib/ept/canela> scaricato il 15/03/2005; Oliveira de, A. L. R., *Ramkokamekra - Canela: Dominação e Resistência a de um povo timbira no centroeste maranhense*, Dissertação de Mestrado, Campinas, UNICAMP, 2002; *Política Indigenista e Desenvolvimento: Programa Grande Carajás e as Populações Indígenas no Maranhão*, (ciclostilato), São Luís, julho de 2003; Pinto L. F., *Carajás, o ataque ao coração da Amazônia*, Rio de Janeiro, Marco Zero, 1982; Vidal L., "A questão Indígena", in Almeida JR., (ed.), *Carajás: Desafio Político, Ecologia e Desenvolvimento*, Brasília-São Paulo, CNPq-Brasiliense, 1986.

A p. 56: Farfalle, foto di S. Busatta.

