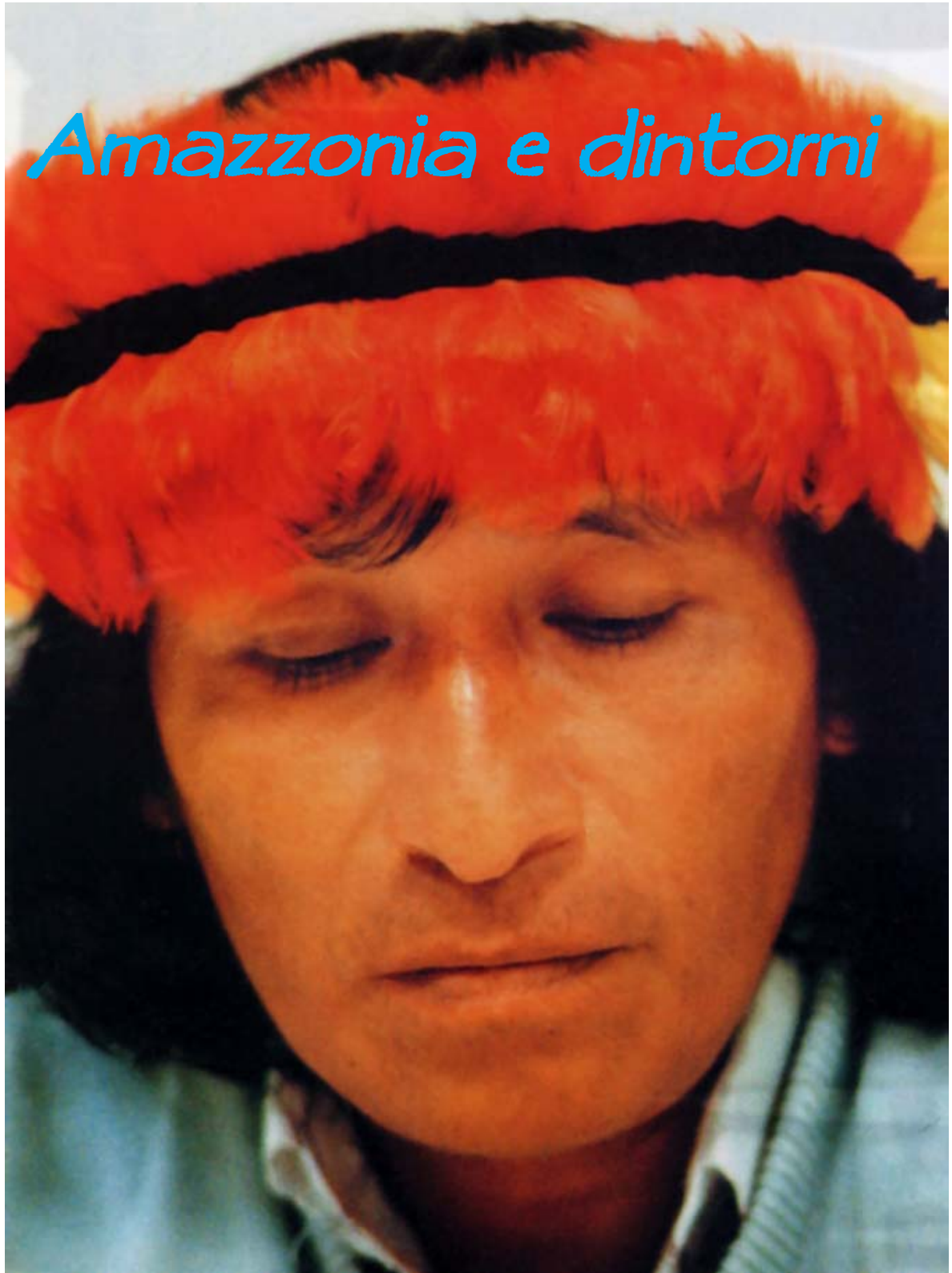


HAKOMAGAZINE

ITALIAKO 40

Incontri con le culture dell'america indigena

Autunno 2009



Incontri con le culture dell'america indigena

HAKO

Sommario

autunno 2009

- 4. Intenti
- 5. Editoriale
- 7. Indiani e Capitalisti
- 25. Dalla padella (cristiana)
nella brace (islamica)
- 31. La guerra yanomamo più
feroce
- 43. Una Guerra (quasi)
infinita
- 55. Kogi, potere e retorica
'verde'



Madre e figlio yanomamo

Prossimamente

I Russi in America

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

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



Sopra: mappe dell'area yanomamo (a sinistra), Peru e Colombia.
Sotto: il bacino amazzonico.





Uomo cofàn

Editoriale

Questo secondo numero è dedicato all'Amazzonia e dintorni e tratta dell'area non brasiliana del grande bacino fluviale sudamericano e di alcune zone limitrofe, come la Guajira venezuelana e la Sierra Nevada de Santa Marta colombiana. Anche se vi è una certa preponderanza dell'Ecuador nell'economia del numero, non vi è alcun particolare significato in ciò. Abbiamo fatto la scelta di trattare tematiche attuali, senza cedere alla tentazione, cui troppo spesso si indulge, di lasciar spazio al pittoresco o al vittimismo. Infatti, come si può constatare, le popolazioni indigene sono in generale protagoniste del loro destino, contrattando con governi e multinazionali, assumendo identità molteplici a seconda dell'interlocutore e dei vantaggi percepiti. Certo, spesso fanno scelte sbagliate, basate su erronee valutazioni. Ma ciò vale per chiunque altro.

Bambini yanomamo.

A lato: unità arutam ecuadoregna





In alto: carta dell'Ecuador.
In basso: bambino secoya.
A pag. 5: due uomini cofàn.

 Rappresentazioni politiche

Indiani e capitalisti

Indigenità, cambiamento e rappresentazione nell'Amazzonia ecuadoriana nordorientale.

Gabriela Valdivia

“Noi siamo gli autentici difensori della foresta. Almeno nella mia provincia, non ho visto mai un indiano che sia un latifondista. Ecco, noi siamo soprattutto custodi della foresta” (rappresentante del Dipartimento Educazione, CONAIE)

Secondo questo rappresentante del CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) una delle più importanti organizzazioni che rappresentano i popoli indigeni in Ecuador, essere indigeno in Amazzonia implica vivere in relazione armoniosa con la natura, in cui i popoli indigeni sono gli autentici custodi della conservazione ambientale. L'adozione di pratiche di mercato intensive come l'allevamento di bestiame è poco corretto e inautentico per i popoli indigeni dell'Amazzonia. Il potere di queste immagini di “indigenità” – termine che per me significa un'identità articolata imposta e vissuta, contestata e negoziata da differenti gruppi di persone – fa parte di una tendenza nei discorsi globali sull'ambiente che privilegia la “conoscenza locale” e i modi di vita indigeni come modelli di conservazione ambientale e politica di sviluppo (Bowen, 2000; Conklin and Graham, 1995; Escobar, 1995). Tali punti di vista dell'identità amazzonica

sono ritratti ampiamente anche nella letteratura delle organizzazioni non governative (ONG), del turismo e nella retorica ecuadoregna della coscienza nazionale (vedi Lucero, 2003; Muratorio, 1994; Radcliffe and Westwood, 1996; Rogers, 1996; Whitten et al, 1997). Questi punti di vista sono basati su una comprensione dell'indigenità amazzonica che tipicamente presenta i popoli indigeni “autentici” come gruppi culturalmente distinti che vivono in aree remote e hanno un'intima conoscenza impegnata della conservazione ambientale.

L'idea dei popoli indigeni come conservazionisti naturali non è solo il risultato di discorsi transnazionali che istituiscono legami tra ambiente e popolazioni marginalizzate in tutto il mondo. Alcuni autori suggeriscono che impegnare localmente e (ri)produrre il ruolo dell'autentico socialmente accettabile o “indiano iperreale” (Ramos 1994) e sviluppare alleanze basate su queste *performances*, offre la possibilità di strutturare rivendicazioni locali riguardanti terra e diritti all'interno di agende nazionali e internazionali. Per esempio, Li (2000) suggerisce che, allo scopo di legittimare richieste



di accesso alla terra, popoli rurali in Indonesia si posizionano all'interno di uno "slot tribale" che permette loro di trarre vantaggio da immagini e discorsi che altri producono e accettano su di loro. Per Povinelli (2002), i soggetti aborigeni australiani sono ispirati da politiche nazionali nell'abbracciare un'autentica identità aborigena per legittimare rivendicazioni territoriali che altrimenti non sarebbero riconosciute dallo stato. Anche nell'Amazzonia ecuadoregna la riproduzione di immagini di indigeni protettori dell'ambiente, piuttosto che favorevoli allo sviluppo industriale, è stata una potente strategia che ha permesso di guadagnare l'appoggio dei sostenitori dei diritti ambientali e culturali (Rogers 1996).

In questo articolo esamino processi, contesti, e rapporti tramite i quali *performances* di indigenità nell'Amazzonia ecuadoregna nordorientale sono stati articolati fin dalla transizione al neoliberismo in Ecuador. Uso il linguaggio dell'articolazione per sottolineare come discorsi e pratiche (cioè, posizionamenti) di indigenità sono attivamente interpenetrati in loco da specifici interessi economici, politici e culturali e in relazione a soggetti di scala multipla, come pure da condizioni di possibilità della loro enunciazione (vedi Hart 2002, Nelson 1999). Anche se rappresentare l'indigenità "autentica" è stata chiaramente una strategia ampiamente usata per fissare rivendicazioni culturali e materiali entro spazi transnazionali, essa non è una risposta omogenea o la sola risposta logica da parte di soggetti indigeni al cambiamento sociale e materiale. Invece, io sostengo che attraverso una mistura di punti di vista ed esperienze locali, intensificate da comprensioni neoliberali del sé e della differenza, del liberalismo di mercato, della conservazione ambientale e diritti umani, le persone producono punti di vista multipli sull'indigenità e sulle sue rappresentazioni (alcune delle quali

mettono in discussione direttamente punti di vista dominanti sull'ambientalismo indigeno), e che questi sono soggetti a modificazioni attraverso la loro articolazione pratica. Attraverso lo studio di due comunità indigene, una dei cofàn e una dei secoya, esamino come l'indigenità è articolata localmente in relazione alle rivendicazioni culturali e ambientali, storicamente situate, e include una gamma di posizioni che occupano discorsi multiscala su "sviluppo", "diritti umani" e "cittadinanza". Tali discorsi, però non sono tramandati, ma localmente impegnati, cioè negoziati, adottati e contestati in loco e rielaborati attraverso reti sociali



Indigeno cofàn

(Gibson-Graham, 1996; Hart, 2002; Nagar et al, 2002). I soggetti si posizionano all'interno di differenti articolazioni di indigenità (e a volte "traghetano" tra esse) per razionalizzare e articolare rivendicazioni di specifici obiettivi ambientali e culturali. Riconoscere la natura dinamica delle articolazioni di indigenità e i cambiamenti socio-economici che attivamente formano (e sono formati dalle) idee dei soggetti indigeni della loro vita, è necessario per una comprensione migliore delle loro lotte simboliche e materiali, e per dare maggiore potere a un punto di vista più riflessivo delle realtà vissute e delle rivendicazioni ambientaliste nell'Amazzonia ecuadoregna.

Questa analisi è ispirata al lavoro su campo condotto tra dicembre 2001 e giugno 2002 a Quito e nell'Amazzonia ecuadoregna nordorientale. *Focus groups* con uomini, donne, anziani e giovani, interviste in profondità e osservazione partecipante hanno esplorato come sono articolate le credenze sulle identità amazzoniche e i diritti indigeni. Interviste con portavoce di organizzazioni ambientaliste e per i diritti umani che lavorano con le comunità cofàn e secoya esaminavano come questi descrivevano l'indigenità e come le loro opinioni si confrontassero con quelle dei *focus groups*. In tutto l'articolo uso il termine "indigenità" come

un'identità articolata imposta e vissuta, contestata e negoziata da differenti gruppi di persone. Uso l'espressione "popoli indigeni" come etichetta per rappresentare delle persone, ma con l'avviso che questo fatto non le identifica come naturalmente "indigene" né le definisce tramite un aspetto della loro identità. Le riflessioni esplorate in questo articolo non rappresentano i popoli secoya e cofàn nel loro complesso, ma sono solo rappresentative delle persone che hanno

partecipato a questo studio e del contesto in cui i *focus groups* e le interviste sono state condotte. Tuttavia, anche se parziali e situate, sono rilevanti e offrono significative intuizioni riguardanti i tipi di preoccupazioni, dinamiche e opinioni che la gente esprime quando riflette sul proprio modo di vita e la propria esperienza nell'Amazzonia ecuadoregna. Interviste e *focus groups* (con traduttori della lingua locale) erano in spagnolo e tutti gli errori di traduzione sono miei. Per prima cosa, descriverò i diversi rapporti che si sono sviluppati rispetto le risorse ambientali, la terra e l'indigenità nell'Amazzonia ecuadoregna. Secondo, esplorerò come la modernizzazione e il "progetto culturale del neoliberismo"

(Hale 2002) hanno giocato un ruolo centrale nella ridefinizione e nella produzione di soggettività indigene amazzoniche nell'ultima parte del XX secolo. Poi esplorerò riflessioni cofàn e secoya sul cambiamento sociale e materiale causato dalla modernizzazione e dal neoliberalismo allo scopo di illustrare come articolazioni di indigenità sono formate da processi dinamici di auto-identificazione e contestazione all'interno delle comunità, e come sono pure connesse con reti sociali transnazionali. Infine, trarrò delle conclusioni sull'importanza dell'esame critico dell'indigenità come performance articolata nell'Amazzonia ecuadoregna e dei suoi limiti, punti di forza e ambiguità inerenti al suo impiego di discorsi e pratiche neoliberaliste.

Indigenità amazzonica nel XX secolo

Le articolazioni dell'indigenità amazzonica sono intrinsecamente legate allo sviluppo socio-economico ecuadoregno nell'ultima parte del XX secolo. Nei decenni 1960 e 1970 le politiche economiche ecuadoregne furono caratterizzate da strategie di sviluppo stataliste che incoraggiarono pratiche economiche mirate alla modernizzazione nazionale nelle aree della sierra e in quelle costiere. L'ideologia modernizzatrice cercava di sviluppare le risorse economiche delle aree meno avanzate del paese per il beneficio della nazione. Prima della scoperta del petrolio gli sforzi modernizzatori non si appuntavano sulla regione amazzonica dato che era considerata remota, inaccessibile e di scarso valore economico per gli interessi delle élite nazionali (Lucero 2003). Con la scoperta del petrolio nei territori abitati dai cofàn nel 1967, però, la situazione cambiò drammaticamente. Il petrolio portò l'Amazzonia sotto i riflettori dell'interesse nazionale. Dal 1972 il petrolio è stato un prodotto chiave delle esportazioni ecuadoregne, ammontando a circa il 45% del reddito nazionale prodotto dalle esportazioni

(Gerlach 2003). Questo reddito derivante dall'export dell'Amazzonia settentrionale finanziò le infrastrutture nazionali e aumentò sia il flusso di capitali interno che il profilo internazionale dell'Ecuador (Little 1992). Oltre a ciò, le esportazioni agricole e le industrie sostitutive dell'import vennero favorite dalle politiche di credito sottoscritte dai redditi da petrolio (Conaghan et al. 1990). Il petrolio creò anche mezzi di trasporto più efficienti nell'Amazzonia, come strade e piste di atterraggio e incoraggiò l'immigrazione e la residenza di lavoratori dell'industria



Manifestanti secoya

petrolifera provenienti dalla sierra e dalla costa. Il petrolio amazzonico era, ed è percepito come il biglietto della lotteria che porterà la nazione fuori dal sottosviluppo e dalla povertà e lo farà entrare nella modernità e nel progresso (Gerlach, 2003; Little, 1992). Le riforme agrarie del 1964 e 1973, che promossero la colonizzazione agricola di tutta la regione amazzonica per rendere queste aree più produttive (Pichòn 1997) rientrano anch'esse sotto la voce modernizzazione. Il discorso di modernizzazione dell'Amazzonia ecuadoregna poggiava sull'idea che la regione conteneva terre sottosviluppate (*tierras baldías*) che necessitavano sviluppo, nonostante si sapesse dell'esistenza di popolazioni indigene che usavano quelle terre (Little 1992). La riforma agraria fu un elemento usato nelle strategie politiche statali per diffondere l'ideologia modernizzatrice, assicurare l'identità

nazionale ecuadoregna nella produzione petrolifera della regione (allora minacciata da conflitti territoriali col vicino Perù) e come valvola di sfogo della pressione demografica nella regione della sierra densamente abitata (Little 1992, Pinchòn 1997).

Con l'espansione delle riforme territoriali e agricole, aumentavano le interazioni e i conflitti tra indigeni e popolazioni immigrate nell'Amazzonia ecuadoregna. Influenzata dall'ideologia modernizzatrice, negli anni 1960 e 1970, l'indigenità venne a simboleggiare l'arretratezza

nell'immaginario sociale, basato sulla percezione che le pratiche e le credenze tradizionali dei popoli indigeni ostruivano il progresso della nazione moderna (Pallares 1999). Di conseguenza, le politiche nazionali cercarono di cancellare le differenze culturali e di integrare gli indiani amazzonici nella civiltà in nome del "progresso nazionale" (Muratorio, 1994; Radcliffe and Westwood, 1996). Notevoli sforzi da parte di funzionari governativi e di

organizzazioni come il *Summer Institute of Linguistics* si concentrarono sull'incorporazione dei popoli indigeni nell'economia di mercato e la trasformazione dell'indiano amazzonico in un soggetto (un cittadino contadino) nazionale più produttivo e razionale attraverso riforme agrarie e la diffusione di progetti di modernizzazione agricola. Fondamentalmente programmi diversi hanno contribuito alla diffusione della modernizzazione. Per esempio, progetti economici di orientazione modernizzatrice, come il FODERUMA (*Fondo de Desarrollo Rural Marginal*), fornirono fondi da parte della Banca Centrale Ecuadoregna per lo sviluppo di infrastrutture e progetti agricoli orientati verso il mercato a comunità rurali indigene e non indigene (Martinez 2002). Un programma del tutto diverso, il FEPP (*Fondo Ecuatoriano Populorum Progreso*),

fornì fondi per l'addestramento di base in tecniche agricole e credito per iniziare progetti che si concentrassero sull'adozione di pratiche agricole "moderne" che mantenessero un certo grado di autonomia (<http://www.fepp.org.ec/presentacion.htm>). Vedendo che la colonizzazione e l'assimilazione di pratiche dei *mestizos* offriva il riconoscimento della cittadinanza, diritti territoriali e l'aumento della legalità politica nella regione, vari leader indigeni accettarono in parte la logica della modernizzazione e incoraggiarono membri delle loro comunità a partecipare al movimento verso una maggiore produttività e razionalità della produzione, allo scopo di evitare l'esproprio delle loro terre in nome di quei principi (Rogers 1996). Perciò, varie comunità indigene amazzoniche, comprese alcune *cofàn*, ridefinirono se stesse come contadini collettivi allo scopo di essere riconosciute dallo stato e guadagnare legittimità di diritti e accesso al territorio. Allo stesso tempo, nozioni di inferiorità delle pratiche indigene in relazione a modi di vita *mestizos* si sedimentarono ulteriormente attraverso queste pratiche integrazioniste (Lucero 2003). Riforme che cercavano di cancellare la differenza culturale però non erano sempre prontamente accettate dai soggetti indigeni. Infatti, le pressioni della colonizzazione e della modernizzazione produssero anche risposte all'interno delle organizzazioni indigene che lavoravano al rafforzamento di nozioni di indigenità basata su marcatori culturali di differenza (come la lingua, gli abiti e il cibo) e che alla fine formarono parte delle identità e delle rivendicazioni indigene collettive.

Neoliberalismo e indigenità nell'Amazzonia ecuadoregna

A metà degli anni 1980, shock economici esterni, come la caduta dei prezzi del petrolio e una conseguente crisi debitoria in Ecuador, portò all'adozione di aggiustamenti neoliberalisti promossi dalla Banca Mondiale e dal Fondo Monetario Internazionale come soluzione alla

stagnazione economica causata dallo sviluppo statalista (Carrière 2001, Corbo 1992). Queste politiche di aggiustamento strutturale promossero misure di stabilizzazione ortodosse combinate, che includevano un impegno a ristrutturare le economie nazionali "aprendo l'economia" alla produzione per i mercati mondiali, e riducevano la spesa pubblica "facendo fare un passo indietro allo stato" (Gwynne and Kay 1999). In Ecuador il neoliberalismo segnò una separazione dai precedenti modelli politici statalisti deboli e inefficienti. La sua approvazione era, ed è ancora,

relazionarsi con il mondo che mettono al primo posto il trionfalismo del mercato, l'iniziativa individuale e gli individui imprenditori razionali come socialmente desiderabili (Hale, 2002; Peet and Watts, 1993). Il neoliberalismo è associato con la credenza che gli individui (a prescindere dalle differenze culturali) sono in competizione diretta tra loro e sono "responsabili" di decisioni razionali o scelte che migliorano la loro posizione contrattuale all'interno del mercato. Questo distribuisce in modo efficiente conoscenza, risorse e massimizza valore morale e libertà



Sopra: Manifestanti secoya.

Pag. 9: Lavoratore della Petroamazonas.

associata concettualmente all'integrità dell'autorità statale, mentre legittima l'appartenenza e la partecipazione alla comunità internazionale (Conaghan et al. 1990; Radcliffe 2001). Il tipo di neoliberalismo promosso in Ecuador negli anni 1980 e 1990, come nella maggior parte dell'America Latina, si imperniava sul desiderio morale e sociale di intensificare ed espandere la circolazione di capitale attraverso tutta la società per ottenere il progresso (vedi Torres 2002). Il neoliberalismo, perciò, non si riferisce solo a una serie di strategie politico-economiche, ma comprende anche un progetto costruttivista: una serie di pratiche culturali e modi di conoscere e

politiche (Lemke, 2001; Watts, 2000). In teoria, aprendo l'economia, la libera concorrenza attraverso tutti i settori della società permette una efficiente circolazione di capitale che alla fine condurrà a maggiore produttività e al miglioramento per tutti (vedi Lal 1985). Con il neoliberalismo, l'individuo, non lo Stato, è responsabile per il proprio miglioramento. Far fare un passo indietro allo Stato è, perciò, un passo necessario allo scopo di ridurre gli inefficienti controlli statali che restringono la libera competizione nel mercato (Fukuyama 1992; Lal 1985). Il processo di individui che cercano di venire incontro ai propri bisogni e

desideri e fanno contratti con altri individui attraverso il mercato per soddisfare quelle necessità, alla fine condurrà allo sviluppo per tutti (Peet and Watts 1993; Preston 1996). Sotto questa forma di *governance* neoliberale o “governamentalità” (Foucault 1979), i progetti personali e le ambizioni degli attori individuali diventano parte integrante di quelle delle organizzazioni dominanti, con cui formano delle alleanze (Lemke 2001). Nel caso dei popoli indigeni dell’America Latina, Hale (2002) fa riferimento al “progetto culturale del neoliberalismo” come agli spazi sociali per la salvaguardia dei diritti indigeni come mezzo per risolvere i propri bisogni e far avanzare le proprie agende politiche come cittadini razionali finché ciò non interferisce con l’ordine capitalistico. Collegata con la ritirata dello Stato c’è il crescente impegno delle ONG internazionali e nazionali nell’Amazzonia ecuadoregna. La crescente preoccupazione per la conservazione del “mondo della

foresta”, promosso dalla Banca Mondiale, tra gli altri, come pure l’inquietata economia dell’Ecuador e la sua dipendenza dalla comunità internazionale erogatrice di prestiti (Rogers 1996), ha portato a una proliferazione di ONG che forniscono servizi finanziari, sanitari, educativi e organizzativi alla popolazione locale, cose che lo stato diminuito non era più in grado di dare. Entità non statali, come organizzazioni civili, chiese e ONG sono diventate gli attori responsabili per la soluzione dei problemi della società civile (cioè per trasformarla) e portare avanti il progetto culturale del neoliberalismo. Nel decennio 1990 questo progetto era incorporato nella retorica dell’autosviluppo (*autodesarrollo*), attraverso il quale i soggetti individuali indigeni erano professionalizzati (*capacitados*) su differenti aspetti dello sviluppo (per esempio: salute, istruzione) per renderli membri produttivi di una società che ha il

proprio auto-interesse in mente (Laurie et al 2003), cioè “imprenditori di se stessi” (Lemke 2001). Sia nelle comunità Cofàn che in quelle Secoya sono presenti nozioni di miglioramento della comunità e professionalizzazione, che sono viste come benefici desiderabili e di valore impartiti dalle ONG. Come suggerisce la retorica dell’autosviluppo, il neoliberalismo in Ecuador ha guadagnato uno status egemonico (Hey and Klak 1999). E’ diventato una cornice istituzionale e un paradigma politico per la legittimazione nazionale e internazionale. Anche se il “progresso” continua ad essere lo scopo articolato sotto il neoliberalismo, il modo in cui l’indigenità è stata compresa e rappresentata fin dai tardi anni 1980 è cambiato. Vi hanno contribuito parecchi cambiamenti nel contesto nazionale e internazionale. I tentativi di privatizzare il settore agricolo (specificatamente, l’industria dell’agricoltura per l’esportazione)



furono visti come una minaccia all'integrità culturale dei popoli amazzonici e portarono a pesanti critiche da parte di organizzazioni indigene a livello nazionale come il CONAIE e al bisogno di progetti politici democratici alternativi (Lucero, 2003; MacDonald, 2002; Selverston, 1997). Nel 1994 una mobilitazione senza precedenti dei popoli indigeni che protestavano contro le leggi agrarie portò migliaia di persone nelle strade delle città e condusse alla chiusura strategica delle principali autostrade e al blocco della produzione di petrolio per giorni (Selverston, 1997; Treakle, 1998). Di conseguenza, le richieste indigene di uguaglianza e partecipazione divennero pubbliche in modo visibile, il che aiutò l'emendamento della legge di sviluppo agrario incorporando aspetti di diritti all'acqua, occupazione della terra, e crediti agricoli che fossero, più favorevoli ai popoli indigeni. L'effettivo ruolo del CONAIE e di altre organizzazioni nella sollevazione fu, comunque, non solo basato sull'articolazione pubblica delle rivendicazioni indigene, ma anche condizionato dalla possibilità di proporre tali rivendicazioni in spazi nazionali e internazionali. Nel contesto transnazionale degli anni 1990 i popoli indigeni stavano diventando sempre più importanti per l'ONU e l'OIL (Organizzazione Internazionale del Lavoro), che aprirono nuovi spazi per rappresentazioni alternative dei popoli indigeni nella coscienza nazionale ecuadoregna (Lucero 2003). Gli attori internazionali e gli standard democratici negli anni 1980 e 1990 sottolineavano il riconoscimento della differenza culturale e la marginalizzazione dei popoli indigeni in tutto il mondo come agende chiave per la trasformazione nella società moderna (Hale 2002). Secondo questi standard, i popoli indigeni erano visti come il fondamento di modi di vita socialmente giusti e ecologicamente sani (Rogers 1996). La pervasività di questi discorsi costrinse molti paesi latino-americani che cercavano legittimità presso la comunità internazionale a prestare attenzione alle rivendicazioni indigene all'interno

dei propri confini. Di fronte alla crescente importanza della "differenza culturale" come bastione della democrazia globale, il soggetto indiano non aveva più bisogno di abbandonare la differenza culturale per ottenere il riconoscimento della cittadinanza, né le organizzazioni indigene erano più confinate a forme di organizzazione basate sulla classe o a rappresentazioni di identità (Lucero, 2003; Perreault, 2003b; Sawyer, 1997). Piuttosto,



Atanasio, sciamano cofàn.

l'articolazione dei bisogni basati culturalmente come diritti (come il territorio e l'accesso a risorse civili e ambientali), e il loro riconoscimento da parte di attori nazionali e internazionali, ispirò i soggetti indigeni a usare la differenza socialmente riconosciuta come strategia per migliorare la loro vita individuale e quella delle comunità all'interno della cornice della democrazia liberale, dell'autosviluppo e della circolazione di capitale. Attraverso questo progetto culturale, il neoliberalismo non minò la differenza culturale indigena (come aveva fatto il capitalismo di stato degli anni 1960), ma al contrario impegnò la differenza indiana per simboleggiare un genere diverso di soggetto, "il cittadino indiano", un soggetto che agisce come un essere globale razionale con diritti e bisogni (per esempio, vedi Lucero 2003; MacDonald 2002; Perreault 2003a; Radcliffe 2001; Selverston 1997).

Così, il progetto culturale neoliberale, insieme ai discorsi globali sull'indigenità e l'ambiente, hanno giocato un ruolo nell'apertura di spazi per la democratizzazione politica della rappresentanza indigena e il riconoscimento delle rivendicazioni di diritti collettivi su scala nazionale e transnazionale. La successiva ascesa dei corpi politici ecuadoregni che rappresentano le rivendicazioni indigene è stata parzialmente il

risultato dell'alleanza tra popoli indigeni, attori nazionali e internazionali, compresi gli accademici, gli attivisti e le organizzazioni religiose (Moreno and Figueroa 1992). Nel decennio 1990, pressato dalle critiche interne ed esterne, il governo ecuadoregno riconobbe legalmente la composizione pluralista della propria società nella Convenzione 160 dell'OIL e nella sua riforma costituzionale del 1998, per poter riconoscere i diritti collettivi delle popolazioni indigene e nere (Perreault 2003b).

Il riconoscimento del pluralismo e dell'etnicità multipla da parte dello stato-nazione ha formato il modo in cui è articolata l'indigenità in Ecuador. I popoli indigeni sono attualmente riconosciuti come soggetti collettivi, sia come nazioni che come pueblos, i cui interessi sono espressi da leadership collettive definite dallo Stato e sanzionate dallo Stato: le



Negoziatori secoya vogliono raccogliere più royalties dalla Chevron-Texaco.

organizzazioni e federazioni indigene. Nelle loro richieste di riconoscimento, uguaglianza e territorio, i soggetti collettivi indigeni in realtà operano come un individuo razionale (in modo simile a un'azienda) o un "individuo collettivo" con diritti e rivendicazioni collettive. Non voglio dire che non erano esistite altre forme di organizzazione collettiva o che esse non coesistano con le nazioni e i pueblos; infatti molti collettivi indigeni precedono tali formazioni (Muratorio 1994; OINCE 1998; Vickers 1994). Piuttosto, voglio sottolineare il ruolo di forme collettive intelleggibili allo stato e agli attori internazionali - enunciato attraverso politiche sulle organizzazioni rappresentative, riforme agrarie e modernizzazione e

nozioni di differenza culturale (Lucero, 2003; Moreno and Figueroa, 1992; Rogers, 1996) - in performance e articolazioni di indigenità. In questi termini, la rappresentazione indigena non ha solo guadagnato notevole terreno in Ecuador su molteplici scale, ma ha anche complicato l'idea di popoli indigeni come una cosa puramente "locale". Per esempio, con la creazione del CODENPE (*Consejo de Desarrollo de la Nacionalidades y Pueblos del Ecuador*), un'organizzazione indigena che lavora con il governo per studiare programmi di sviluppo culturalmente consapevoli; l'istituzione di PRODEPINE, un programma appoggiato dalla Banca Mondiale per l'etnosviluppo dei popoli indigeni, e con

Pachakutik, un movimento politico attraverso il quale i popoli indigeni ottengono una rappresentazione democratica a vari livelli di governo (Perrault 2003b), i popoli indigeni sono rappresentati attraverso molteplici scale sociali. In modo simile, le leadership cofan e secoya, per esempio, agiscono come individui collettivi che cercano la rete di supporto delle ONG, il CONAIE e la regionale CONFENIAE (*Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana*) per la professionalizzazione, la delimitazione territoriale e i programmi di sviluppo agricolo. In questo contesto, individui e comunità agiscono come individui collettivi che si appoggiano a network attraverso settori sociali per attuare il

programma culturale neoliberista, cioè eseguono forme sanzionate di rappresentazioni di differenza culturale e partecipano a flussi di capitale e pratiche di sviluppo allo scopo di solidificare la legittimazione e il riconoscimento delle loro rivendicazioni come attori nell'economia democratica globale. Il riconoscimento della differenza etnica su scala nazionale e internazionale, però, ha anche dei pericoli insiti. Può portare a un processo problematico di differenziazione tra indigenità "autentica" e "inappropriata", che può perpetuare ineguaglianze strutturali e la marginalizzazione di gruppi subalterni nella società (Hale, 2002; Povinelli, 2002). A questo proposito giocano un ruolo chiave giocatori extralocali. Le pratiche culturali sono determinate come accettabili da attori extralocali quando il loro riconoscimento non minaccia la circolazione di capitale (Walsh 2002) e assicura stabilità sociale allo scopo di mandare avanti un modello di accumulazione di benefici. D'altro lato, le rivendicazioni indigene che possono mettere a repentaglio o cercare di trasformare le ineguaglianze strutturali di un ordine neoliberista possono essere considerate inappropriate da attori extralocali, e perciò non essere sanzionate socialmente come strategie associate con gli autentici popoli indigeni. Possono essere etichettate come "radicali" o "estremiste etniche" (Hale, 2002, page 491); in altri casi, possono essere interpretate come malconsigliate o sviluppatiste (e quindi inautentiche). Tuttavia, l'autenticità non è né inattaccabile né determinata solo da attori extralocali. Nella politica dell'indigenità ecuadoregna, il modo in cui sono prodotte e articolate le identità e le rivendicazioni indigene è posto anche in parte dai soggetti indigeni stessi (vedi Colloredo-Mansfield 1998). Queste rappresentazioni sono attivamente formate e riformulate da una varietà di

attori su scala diversa – com'è il caso del petrolio nell'Amazzonia ecuadoregna.

Il petrolio e l'individuo collettivo

Tra le nazionalità indigene amazzoniche, i cofàn e i secoya hanno forgiato con successo delle alleanze nazionali e internazionali con organizzazioni ambientaliste e dei diritti umani, per porre rivendicazioni ambientaliste socialmente accettabili con l'Ambiente. I cofàn si sono anche opposti collettivamente alle attività petrolifere dentro i loro territori. Per tutti gli anni 1990, i capi cofàn e gli alleati ambientalisti promossero azioni



Sopra, a fianco e a pag.13: politici secoya.

di protesta contro lo sviluppo petrolifero vicino o all'interno del territorio cofàn. Per esempio, nel 1991 i cofàn espulsero dal loro territorio nel CWR un gruppo di tecnici petroliferi che, entrati illegalmente, stavano conducendo test sismici. Nel 1992 e 1993, chiusero un pozzo petrolifero della Petroecuador e distrussero una piattaforma di perforazione costruita illegalmente all'interno del loro territorio (Tidwell 1994). Nel 1998, con l'appoggio delle organizzazioni ambientaliste, occuparono e chiusero il pozzo petrolifero Dureno 1, vicino alla città di Lago Agrio, come azione di protesta contro le attività dell'industria petrolifera nei loro territori. Tali attività erano percepite

come rovinose per le risorse agricole, la flora e la fauna di una comunità cofàn (OINCE 1998; Talbot 1999). I cofàn e altri gruppi indigeni hanno fatto causa (con l'appoggio di organizzazioni locali ambientaliste e umanitarie) contro la Texaco-Chevron americana per danni e contaminazione (Bonifaz et al, 1994; Donziger et al, 1993; Ellin, 2003). La chiave del loro successo nel tenere le compagnie petrolifere fuori dai loro territori sta in parte nello sforzo dei capi indigeni di impersonare e diffondere consapevolmente le immagini e i discorsi di una indigenità collettiva prodotti su di loro (come conservazionisti e popoli tradizionali), e nell'assicurarsi

l'appoggio di organizzazioni che condividono un'agenda comune contro le conseguenze distruttive della logica di mercato dello sfruttamento e colonizzazione petrolifera. Per esempio, una delle organizzazioni ambientaliste ecuadoregne più attive, *Actiòn Ecològica*, ha avuto un ruolo chiave nel finanziare workshop che spiegassero le conseguenze dello sviluppo



petrolifero in territorio cofàn, che addestrassero membri della comunità a riconoscere violazioni di diritti umani, e che professionalizzasse membri selezionati della comunità come guardie forestali (intervista, A. Almeida, *Actiòn Ecològica*, 2/3/02). Le reti sociali con attori extralocali poggiano sulla percezione di agende comuni su scale diverse – in questo caso, la custodia dell'ambiente. Di conseguenza, la comunità cofàn a volte sembra adattarsi di più allo slot della "autenticità" dell'indigenità. Non hanno negoziato con le compagnie petrolifere (anche se i più giovani possono considerare questa opzione), né hanno investito pesantemente nell'agricoltura intensiva o

nell'allevamento, e partecipano attivamente all'industria eco-turistica (una strategia di marketing socialmente accettabile dell'indigenità autentica). I cofàn si sono impegnati con successo e hanno rielaborato una indigenità che garantisce loro capitale simbolico all'interno dei discorsi globali sui diritti umani e ambientali.

I secoya: negoziare l'indigenità per il miglioramento sociale

La comunità secoya in questo studio si è impegnata sia in performance di indigenità "accettabile" che "inautentica". Per esempio, un'indigenità "accettabile" articolata nell'immagine di protettori naturali della biodiversità ha garantito ai secoya l'accesso alle zone di frontiera smilitarizzate allo scopo di ristabilire rapporti con i parenti peruviani come parte di un accordo internazionale di pace tra i governi dell'Ecuador e del Perù nel 1998 (COHA 1998). Questo accordo di pace fu negoziato attraverso gli sforzi di ONG come IBIS-Dinamarca e i capi secoya, che cercano di proteggere l'eredità culturale dei secoya (intervista, A. Cevallos, rappresentante di IBIS-Dinamarca, 20/8/03). Oltre a ciò, il territorio secoya venne esteso nel 2001 come parte di un sistema nazionale di aree naturali protette, di cui essi sono considerati manager naturali. In entrambi questi casi l'indigenità secoya era accettabile ad attori extralocali perché rientrava in discorsi dominanti sull'indigenità ambientalista e alle agenzie nazionali che garantiscono il riconoscimento internazionale. La loro performance come ambientalisti autentici permise loro anche di usare l'eco-turismo come una strategia accettabile per

rivendicazioni territoriali e bisogni percepiti. I secoya hanno anche messo in atto l'indigenità "inautentica". Anche se i membri di questa particolare comunità non vedono necessariamente tali pratiche come non indigene, alcuni secoya hanno adottato pratiche



orientate verso il mercato (come la proprietà di capi di bestiame e i negoziati con le compagnie petrolifere) che non si adattano all'interno delle nozioni di indigenità articolate da sostenitori nazionali o internazionali. A paragone dei cofàn, i secoya hanno avuto un diverso atteggiamento verso lo sfruttamento petrolifero. Parte del territorio secoya si trova entro Block 15, una concessione di esplorazione

petrolifera che la OEPC (*Occidental Exploration and Production Company*) ha concordato di sviluppare con il governo ecuadoregno. Sin dal 1995, l'OEPC ha avuto una serie di accordi negoziati con la *Secoya Indigenous Organization of Ecuador* (OISE, l'organizzazione ufficiale

rappresentante dei secoya), ma questi negoziati sono stati segnati da equivoci, contraddizioni e mancanza di accesso da parte dei secoya alle informazioni o a consiglieri indipendenti (C. Jocknich, rappresentante del *Centro de Derechos Economicos y Sociales*, comunicazione personale, Madison, WI, 23/6/01). Nel 1999, spalleggiata da organizzazioni umanitarie, l'OISE e funzionari dell'OEPC firmarono un codice di condotta che sottolineava le procedure e le responsabilità cui ciascuna parte doveva attenersi durante le discussioni sulle attività della compagnia in territorio secoya (CDEA 2000). Il codice di condotta non solo cerca di assicurare la protezione dei diritti territoriali, ma stabilisce anche l'OISE come l'unico corpo rappresentativo dell'individuo collettivo in tutti i negoziati petroliferi all'interno del

territorio secoya. Quando i secoya entrarono in negoziato con l'OEPC a metà degli anni 1990, persero l'appoggio dei loro alleati più forti e militanti in Ecuador (intervista, A. Almeida, rappresentante di *Acción Ecológica*, 2/3/02), che vedevano i secoya "uscire" dallo slot degli ambientalisti autentici e indebolire una posizione panindiana contro lo sviluppo petrolifero (Treakle 1998). Mentre i secoya perdevano



Proteste indigene e mestize contro la CHEVRON

l'appoggio dei potenti alleati ambientalisti, essi guadagnavano però il riconoscimento di organizzazioni umanitarie che li appoggiarono e parteciparono alla stesura dei negoziati petroliferi. La rottura delle alleanze e la formazione di nuove mette in luce le tensioni all'interno del progetto culturale neoliberista e come la sua complessità venga accettata e rielaborata in loco attraverso l'interazione di attori su molteplice scala. Mentre da un lato l'indigenità "autentica" è stata una leva potente per i cofàn e i loro alleati nel porre rivendicazioni su interessi propri/globali, d'altro lato, le distinte performance hanno dato ai secoya la possibilità di negoziare con le compagnie petrolifere. Definire le procedure di integrazione all'interno dell'economia di mercato, come i secoya e gli attori internazionali cercano di fare, attraverso i negoziati con l'OEPC, sottolinea il ruolo dell'individuo razionale collettivo che sceglie di negoziare per ottenere il miglioramento sociale all'interno di una cornice dove la partecipazione all'economia globale è costruita come la sola alternativa per la sopravvivenza. Il negoziato garantisce ai secoya la possibilità di

accettare discorsi globali sulla democratizzazione della partecipazione locale al mercato. Inoltre decentra e sposta la governance ambientalista su scala locale, dove diventa più sensibile alle agende locali di auto-governance e assicura mete di flussi di capitale globale e transazioni di merci. In virtù della loro indigenità attuata, i secoya possiedono il diritto come un individuo collettivo culturalmente differente di negoziare con le compagnie petrolifere (una cosa che i mestizos, per esempio, non sono in grado di fare). Comunque, essi non hanno il diritto di negare alle compagnie petrolifere l'accesso ai loro territori – in contrasto con i cofàn, che attraverso la loro performance di indigenità, lo possono fare. Le identità collettive cofàn e secoya, anche se basate su performance distinte di indigenità, sono entrambe socialmente accettabili (anche se da parte di differenti attori) per sviluppare agende culturali specifiche, alleanze e rivendicazioni sull'ambiente. Le articolazioni collettive, però, non sono completamente sussunte o accettate senza problemi in un progetto neoliberista. Nella prossima sezione, esaminerò i momenti specifici in cui ambiguità

all'interno degli individui collettivi mostrano come l'indigenità, le pratiche e i processi neoliberisti non sono fissati in un luogo, ma lavorano in modi complessi nell'Amazzonia ecuadoregna, dove i soggetti "traghetano avanti e indietro" tra articolazioni e discorsi globali mentre emergono possibilità diverse di cambiamento sociale.

Articolando prospettive mondiali in loco: cambiamento, ambiente e accesso al potere

L'atteggiamento favorevole o meno al petrolio dei cofàn e i secoya sottolinea il valore dell'individuo collettivo come soggetto neoliberale razionale e produttivo. Comunque, il carattere apparentemente omogeneo del collettivo oscura i processi dinamici dell'auto-identificazione indigena e le contestazioni che hanno luogo all'interno delle comunità che costituiscono il collettivo – in particolare lungo linee generazionali. Le riflessioni dei singoli popoli cofàn e secoya sulle loro esperienze con le pratiche di gestione ambientale, la loro comprensione di se stessi come

cittadini-soggetti indiani e il loro rapporto con luoghi fuori delle loro comunità mostra come i soggetti individuali siano multipli e divisi in come articolano l'indigenità e le qualità socialmente desiderate del neoliberalismo.

Cambiando la visione dell'ambiente: progresso e auto-miglioramento

Sia i cofàn che i secoya hanno espresso preoccupazione sul modo in cui le loro pratiche ambientaliste stanno cambiando. Anziani secoya suggeriscono che, anche se la foresta è un importante elemento culturale, bisogni materiali e preoccupazioni per la sopravvivenza quotidiana non vengono più affrontati tramite un rapporto tradizionale con la foresta, e i più giovani sono costretti a cercare nuovi modi per far fronte ai propri bisogni. Per i secoya, le pratiche di consumo ambientale stanno cambiando dalla tradizionale caccia e raccolta e orticoltura, all'inclusione di forme più sedentarie e permanenti di allevamento animale, che furono promosse comunemente secondo i programmi di sviluppo statali degli anni 1970 e 1980. Anche se queste nuove forme di gestione ambientale possono sembrare contraddittorie con i modi tradizionali di identificazione come secoya (vedi Vickers 1994) e perciò sono visti come problematici dagli anziani, i membri più giovani della comunità (specialmente uomini) vedono sempre più l'allevamento di bestiame come un'appropriata strategia di sussistenza. Il punto di vista di un giovane secoya esprime in modo chiaro le strategie di mercato per il miglioramento sociale:

“[I giovani] vogliono allevare bestiame. Senza lavoro non c'è denaro. Perciò, noi dobbiamo cominciare l'allevamento, incrementarlo. ... Il bestiame è capitale. ... Ogni volta che voglio dei soldi, vendo delle vacche ... Per questo tutti vogliono avere bestiame” Per questo giovane, la proprietà di bestiame è uguale a potere nella società capitalistica. E' considerata un'impresa razionale ed economica che promette il miglioramento individuale attraverso

la produttività di mercato e, perciò, permette ai giovani di avere un miglior controllo sulla loro vita e di soddisfare bisogni materiali per se stessi e le proprie famiglie.

Gli anziani cofàn espressero una simile preoccupazione a proposito delle vedute e degli atteggiamenti dei membri più giovani della loro comunità e della loro mancanza di interesse nella continuazione delle pratiche ambientali tradizionali. Comunque, una transizione a pratiche più intensive non è stata marcata

come per i secoya per due importanti ragioni. Primo, i cofàn non hanno assicurato il capitale iniziale necessario per l'investimento come i secoya hanno fatto tramite i negoziati con l'OEPC, che portò al pagamento di danni, che aumentò il flusso di capitale entro la comunità e l'investimento in pratiche come l'allevamento. Secondo, come dicono i leader secoya, la sopravvivenza culturale è intimamente associata all'idea di guadagnare il controllo sulla propria vita e le proprie risorse, il che può



Versamento di petrolio in terra cofàn.

comprendere l'adozione di pratiche di sviluppo ad alto tenore di capitale, come i raccolti alternativi e l'allevamento animale a scopo di mercato (vedi Bebbington 1996 per osservazioni simili nelle ande ecuadoregne), oppure il controllo degli effetti dell'industria petrolifera all'interno del territorio per incanalare i benefici verso lo sviluppo socio-economico interno. Per i capi cofàn, d'altro canto, la protezione della differenza culturale si è basata con successo su una posizione collettiva contro lo sviluppo petrolifero. Ci sono tensioni nelle comunità cofàn tra il collettivo e gli individui a proposito della questione del petrolio come risorsa ambientale. Mentre alcuni giovani costituiscono l'attuale leadership che invoca l'ambientalismo, altri giovani membri della comunità cofàn affermano anche che un cambiamento nel punto di vista sui negoziati sul petrolio potrebbe essere necessario se la comunità vuole sopravvivere. Molti membri più giovani dei cofàn vedono pratiche come l'allevamento del bestiame, i negoziati con le compagnie petrolifere, il taglio del legname e attività non agricole come mezzi economicamente attraenti (se non pressanti) per far guadagnare e mantenere le proprie famiglie piuttosto che perseguire una visione ambientalista. Per alcuni giovani cofàn, l'"essenzialismo strategico" (Spivak 1987) invocato dai capi, in cui l'indiano è equiparato a un'essenza collettiva ambientalista, può fornire scelte insufficienti o minori risorse di quelle disponibili attraverso opzioni più orientate al mercato come i negoziati petroliferi.

Cambiando visione dell'indigenità: il ruolo delle geografie quotidiane

Le differenze con cui anziani e giovani comprendono i loro rapporti con l'ambiente e il loro posto nella società sono molto influenzate anche dalle loro geografie quotidiane. Per esempio, mentre gli anziani tendono a restare

dentro la comunità o a viaggiare solo verso le comunità vicine per visitare i parenti, i giovani secoya e cofàn passano una porzione più ampia della loro vita a scuola, talvolta situata in città fuori della comunità. Questa esposizione con gente al di fuori della comunità e l'interazione con essa influenza profondamente il modo in cui i bambini cofàn comprendono se stessi e i loro rapporti con la loro comunità e la società nazionale. Come disse un uomo cofàn:

“[Gli studenti] dicono: Io non sono indiano. Sono come te... Quando ci sono gli incontri genitori-insegnanti, I



Anziano leader cofàn

genitori vanno nel loro abito tipico... I bambini di questi genitori non vogliono neppure avvicinarsi ai loro genitori. Si separano dai loro genitori, dalla loro cultura”.

In modo simile, second delle anziane donne secoya:

“I giovani... vedono la cultura all'esterno e vogliono fare la stessa cosa”. Come sostiene Rival (1997) nel suo studio sul cambiamento culturale nelle comunità huaorani dell'Amazzonia ecuadoregna, le scuole giocano un ruolo chiave nella trasformazione culturale dei villaggi indigeni. La scuola disciplina i membri più giovani delle comunità a imparare ad essere moderni in modo informale e contrappone quell'immagine con la nozione di cultura tradizionale passata come incivile. Gli studenti sono introdotti a nuovi modi di interazione con l'ambiente, nuove abitudini e nuove esperienze, come pure a discorsi conflittuali riguardo l'identità culturale e la modernità (Rival 1997).

Di conseguenza, gli anziani cofàn e secoya vedono l'istruzione come un'arma a doppio taglio. Da un lato, le moderne nozioni di miglioramento, come quelle che riguardano la qualità della vita (salute, istruzione) sono preoccupazioni centrali per tutti. Le donne, in particolare, si preoccupano dell'istruzione dei figli, assicurandosi che imparino lo spagnolo e abbiano lavori “appropriati” che permettano loro di *'superarse'*, cioè di migliorare il proprio status. Pratiche di mercato come l'allevamento e la proprietà di terre coltivabili sono visti come cambiamenti necessari al

miglioramento delle condizioni di vita. D'altro canto, anche se la modernizzazione fornisce la possibilità di negoziare con il mondo esterno su un piede di maggiore parità, gli anziani la vedono anche come un fattore di cambiamento negativo delle geografie quotidiane dei bambini e dei processi per apprendere ad essere un cofàn o un secoya. I giovani cofàn e secoya sono situati in modo unico per esprimere le contraddizioni della modernizzazione nelle comunità indigene. I giovani maschi, in particolare, data la loro

maggior interazione con persone esterne alla comunità, vanno incontro a tensioni tra visioni del mondo e lottano contro nozioni di razza e lo stigma causato dall'etichetta di 'indiano' in un mondo in via di modernizzazione. Come osservava un giovane cofàn, egli vorrebbe essere come quelli che incontra fuori della sua comunità: ? Potrei cercare di essere più cofàn, ma perchè? Dove mi porterebbe? Preferisco essere più come un patròn, un proprietario terriero, vorrei possedere cose ed essere riconosciuto dagli altri. Non voglio essere un povero indiano. Non voglio essere visto così”. Opinioni sulla modernizzazione come miglioramento sociale sono profondamente sentite dai membri più giovani della comunità. Per questo particolare individuo, essere cofàn significava essere indiano agli occhi degli altri e, perciò, essere considerato inferiore. L'etichetta socioculturale 'povero indiano' riflette nozioni

storiche sull'inferiorità del soggetto indiano e ineguaglianze economiche nella regione amazzonica (per un'interessante analisi sulla regione andina vedi Weismantel 2001). Le affermazioni citate riflettono molte situazioni che gli individui più giovani si trovano ad affrontare quando visitano luoghi fuori delle loro comunità. A mie ulteriori domande su cosa significasse questa etichetta, questo giovane *cofàn* si riferiva all'essere un 'povero indiano' in termini di mancanza di possessi materiali (per esempio, terra, casa, un'auto) e anche come mancanza di valore come persona. In un contesto di valutazione di mercato e modernizzazione capitalistica, i possessi materiali indicano la sua legittimazione nella società nazionale dove il suo valore come soggetto razionale è misurato dal suo possesso di merci e dalle transazioni occorse per acquisirle. Il desiderio di appartenere a un mondo moderno che li accetta e li riconosce come uguali, invece di marginalizzare la loro differenza, è importante tra i giovani. Questo giovane *cofàn* riflette anche sul ruolo del razzismo nelle due geografie quotidiane. Per esempio, egli descriveva come la gente in città ridesse di lui perché faceva errori nel parlare spagnolo, o commentava il suo aspetto o il modo di camminare che lo denunciavano come indiano. Questa

attenzione al corpo sottolinea come il razzismo sia un elemento prevalente che preclude la legittima partecipazione come soggetto neoliberista (vedi de la Torre 1999). Agli occhi di quest'uomo, avere terra ed essere integrato nelle pratiche economiche di mercato simboleggiava un modo di trasformare la sua posizione nella struttura sociale razzializzata e discriminatoria che gli indigeni sperimentano – in particolare i più giovani, a cause delle loro geografie quotidiane.

Donne *cofàn*

Visioni di miglioramento contro truffa: articolando identità

Attraverso *focus groups*, i membri della comunità esprimevano attivamente atteggiamenti e modo di pensare neoliberisti quando articolavano questioni locali. Quando chiedevo come gli estranei vedevano i cambiamenti nella loro gestione ambientale, le anziane *secoya* rispondevano come segue:

“Gli antropologi e gli ecologisti” ci dicono sempre di conservare la natura, che non dovremmo tagliare gli alberi ... dovreste vivere come facevamo prima ... Noi abbiamo bisogno di cose per curare i malati. Di consumare. Di che cosa viviamo ora? Come educiamo i nostri figli? ... Non tolleriamo più quelle cose. Con dei trucchi continuano a farci vivere in questo modo ... senza niente. Noi vogliamo migliorare le nostre condizioni e la qualità di ogni famiglia ... con bestiame, per venderlo, con maiali, galline. Possiamo venderli sia dentro che fuori la comunità”.

L'impegno all'interno di un'economia capitalistica è visto da molti *secoya* come un aumento di potere sociale, perché essi pensano che permetta all'individuo (e possibilmente alla comunità) di assumere il controllo dei mezzi di produzione e di essere responsabile della soddisfazione

considerazione nelle correnti opinioni sull'indigenità, dove una dicotomia semplicistica tra dominazione e resistenza tratta i soggetti indigeni più come esterni che come parte di un contesto neoliberista e oscura le possibilità disponibili che li mettono in grado di superare vincoli di scala e socialmente costruiti (Perreault 2003a). Come indicano le riflessioni citate, molti *secoya* precepiscono i discorsi sul 'nobile selvaggio' come tentativi degli occidentali di *'enganar'* (frodare) l'indiano. Attraverso interviste e *focus groups*, si è creata una tensione tra il sentirsi economicamente più forte tramite la gestione delle risorse ambientali e sociali (come l'investimento di capitale in prodotti agricoli, investimenti nell'istruzione scolastica, diversificazione del lavoro all'esterno ecc.) e il sentirsi costretto con l'inganno da estranei a riprodurre le condizioni di povertà sociale in cui essi si vedono. In questo caso, i membri di queste comunità stanno attivamente definendo le pratiche e le immagini dell'indigenità che pensano li rendano più forti, e quindi rafforzano la comunità nell'interazione con gli estranei. Questi, però, non sono processi chiaramente definiti. In una discussione riguardante l'ambiente e il turismo, un giovane *secoya* sosteneva che i *secoya* stanno cominciando a capire se stessi come





Sopra: Uomo secoya.

Sotto: Giovani secoya.

portatori di identità multiple. Alcune di queste identità hanno valore come elementi dell'essere 'secoya', mentre altre hanno valore per il loro effetto sui turisti:

"Il mio valore è che sono un secoya 'proprio' (vero) ... Una cosa è avere quel valore e un'altra è venire dall'esterno, come un turista. Loro comprano dove siamo noi. Per l'entrata (nella comunità), per la nostra conoscenza, per fare foto. Questo è fare soldi. Loro vedono la nostra cultura e noi possiamo fare affari con la vendita di collane e di artigianato." Questo secoya descrive una identità che ha valore intrinseco per essere, vivere ed essere orgoglioso del modo di vita secoya, e un'altra che è un riflesso delle immagini e dei discorsi su ciò che un secoya dovrebbe essere come lo slot desiderato per il turismo. Come suggerisce, ci sono differenze tra l'indiano amazzonico che è visitato dal turista e la persona che vive nella comunità. Opinioni simili, che riguardano differenti valori indigeni, erano presenti nei cofàn, dove il turismo piuttosto che l'allevamento è diventato la fonte principale di reddito. Le riflessioni dei cofàn e i secoya sulle identità e l'ambiente indicano importanti aspetti di come il progetto culturale neoliberista e il posizionamento dell'indigenità siano

intimamente articolati attraverso le pratiche di uso delle risorse, la rappresentazione di cittadinanza e il miglioramento socioeconomico. L'essere ambientalisti autentici o favorevoli allo sviluppo non sono strategie contraddittorie, ma piuttosto forme di rappresentazione indigena che facilitano la circolazione di capitale attraverso la mercificazione della natura. Come mostrano questi esempi, il neoliberismo ha influenzato le rappresentazioni identitarie, portando a un certo numero di spaccature di identità riguardo l'essere indigeno. Per esempio, le spaccature nella rappresentazione secoya, dove essi sono considerati sia conservazionisti che favorevoli allo sviluppo, punta alle contraddizioni che sorgono nel definire l'essere indigeni in una economia sempre più globalizzata, dove i soggetti indigeni cercano di essere considerati attori eguali pur mantenendo una differenza culturale entro la società. L'individuo collettivo cofàn è diviso in modo simile, ove le generazioni più giovani stanno considerando di entrare nei negoziati petroliferi e di intensificare il turismo ecologico per aumentare i benefici per sé e le proprie comunità.

Questa spaccatura o spola tra discorsi identitari segnala anche le difficoltà di rappresentazione tra i 'veri' valori oggettivi economici o ambientalisti dell'essere 'indigeno', e quando, dove e per chi un valore assume la precedenza sull'altro. Se 'fare la spola' è una mossa che dà potere oppure no dipende dalle particolari relazioni sociali sviluppate tra attori multipli su scale e tempi diversi, come pure dalle condizioni che rendono possibile enunciare specifiche interpretazioni fisiche di indigenità.

Pratiche ambientali capitaliste e auto-mercificazione indigena indicano che il cambiamento è una realtà presso queste comunità cofàn e secoya. Comunque, è anche importante tenere a mente che non tutti vedono l'adozione di

pratiche di orientamento neoliberista come la soluzione delle ineguaglianze sociali, culturali e politiche nella regione. Gli anziani cofàn e secoya, in particolare, sono ambivalenti su ciò che il futuro promette per le loro rispettive comunità rispetto ai cambiamenti che vedono in atto nelle loro comunità. Ma anche tra i cofàn più giovani le idee neoliberiste sull'etica dell'auto-miglioramento non sono un processo ben definito. Per esempio, i giovani cofàn lottano all'interno della contraddizione tra il rapporto con persone estranee e l'auto-mercificazione per il turismo, e il senso di perdita culturale che percepiscono come portato da queste interazioni. Neppure all'interno dei secoya l'essere indigeni è articolato in modo omogeneo. Ci sono ambiguità e ripensamenti tra differenti percezioni e articolazioni dell'indigenità quando fanno riferimento alla propria auto-identificazione.

Conclusioni: ripensare l'indigenità nell'Amazzonia ecuadoregna

"L'indiano non esiste" (il presidente del CODENPE, maggio 2002) La nozione di 'soggetto indiano' è un costrutto sociale, nato dalla discriminazione e dallo sfruttamento e ha influenzato profondamente il mondo simbolico e materiale degli indigeni ecuadoregni. Il loro contesto sociopolitico ed economico sta cambiando e così la loro comprensione di se stessi e di come sono situati socialmente in rapporto ad altri attori. I vari atteggiamenti e credenze descritti qui mostrano che gli indiani (ri)creano costantemente rappresentazioni di indigenità e



immagini di se stessi all'interno delle loro comunità. Tali immagini sono in parte basate su valori neoliberisti che influenzano la loro vita quotidiana, come l'idea di progresso legata al mercato e all'iniziativa individuale, lasciti culturali trasmessi attraverso le generazioni. In parte anche su una combinazione di punti di vista sull'autenticità e l'immaginario 'Orientalista' (Said 1979) della differenza culturale. Al di sotto delle complesse rappresentazioni di indigenità stanno cambiamenti socio-economici, politici e culturali che incidono sulle geografie quotidiane degli indiani. Questi cambiamenti informano dialetticamente una riformulazione di idee su se stessi, in particolare riguardo ai propri rapporti con l'ambiente e con l'uso delle risorse. Il caso del petrolio sottolinea la complessità delle rappresentazioni collettive usate dai cofàn e i secoya nell'articolazione dell'indigenità e delle teorie e pratiche neoliberiste. D'altro lato, l'identificazione cofàn come antipetrolio è stata interpretata come una rappresentazione 'appropriata' di fronte al cambiamento sociale e ambientale. Le loro proteste e le attività contro lo sfruttamento petrolifero li segnala chiaramente come individui collettivi che partecipano legittimamente alla società civile. Questa forma di indigenità permette ai cofàn di porre paletti ambientali fondati su nozioni di ambientalismo che fanno appello ad attori extralocali, e anche di aumentare il flusso di capitale verso le loro comunità attraverso una specifica mercificazione della natura. Comunque, il desiderio di alcuni giovani membri di questa comunità di adottare forme meno 'autentiche' di indigenità per trasformare la loro differenza e guadagnare un maggiore controllo sul capitale derivante dalle risorse, segna chiaramente la natura volubile delle formulazioni di indigenità e le ambiguità dell'individuo collettivo con il cambiamento dei contesti socioeconomici e politici. La partecipazione secoya alle pratiche di gestione ambientale, come il turismo, i negoziati con le compagnie

petrolifere e l'investimento in pratiche di agricoltura più intensiva (per esempio, l'allevamento di bestiame) sono pure una forma di rappresentazione della loro individualità collettiva mentre si confrontano con i cambiamenti socioeconomici. Le organizzazioni per i diritti umani hanno appoggiato questa forma di espressione (o agenzia/scelta, nel linguaggio liberista) offrendo consigli legali e addestrando leader indiani alle strategie di negoziato. Le organizzazioni di protezione ambientale sostengono, d'altro lato, che 'scegliere' di negoziare segnala una situazione di informazione incompleta, sfruttamento per via delle relazioni di potere ineguali e distruzione ambientale in un mondo sempre più globalizzato. Il dilemma tra le rappresentazioni indigene sia dei cofàn che dei secoya e il differente atteggiamento dei loro alleati extralocali, sottolinea il ruolo critico che queste istituzioni giocano nel futuro dei popoli indigeni dell'Amazzonia ecuadoregna. Le riflessioni dei membri delle comunità cofàn e secoya qui esplorate non indicano un graduale incorporamento o un progressivo, inevitabile cambiamento che li porta ad abbandonare le pratiche 'tradizionali' per passare a quelle di stampo occidentale di gestione

ambientale o d'identità. Piuttosto, il mio scopo è quello di illustrare come gli sforzi per mescolare e scegliere tra differenti visioni del mondo e modi di conoscenza siano intrinseci alle formulazioni di indigenità. Il cambiamento di prospettive sui rapporti uomo-ambiente, identità e pratiche e relazioni con attori non locali riformula il modo in cui i cofàn e i secoya vedono se stessi e sperimentano il mondo. In questo caso, il campo di articolazione non è solo una contrapposizione binaria di 'indigeno/non indigeno', dove i cofàn e i secoya sono i portatori di indigenità pura e autentica che resistono al neoliberismo. Piuttosto, essi sono soggetti che impegnano un progetto culturale del neoliberismo: traggono dalla loro esperienza con discorsi orientati al mercato sull'ambiente, i diritti umani e lo sviluppo e la sostenibilità per costruire il proprio riconoscimento come soggetti moderni e adattarsi a un mondo che sta cambiando attivamente intorno a loro. L'incorporazione di tecniche e punti di vista moderni è visto da molti come un modo per acquistare potere economico e politico (Bebbington 1996); può essere visto anche come una forma di potere culturale dato che le persone sono capaci di formulare rivendicazioni

Terra cofàn: slug di petrolio.





Operai del petrolio.

sulla terra in nome della riproduzione culturale. Questa ibridizzazione di mondi moderni e tradizionali permette ai soggetti di assumere un maggiore controllo sulla loro vita all'interno di un contesto di mercato e di assumere, o a volte resistere, diverse componenti di riforme e versioni neoliberiste di identità indigene.

Le relazioni variabili tra soggetti indiani e i loro alleati indicano che gli indiani non sono nodi fissi nelle reti globali, ma sono in grado di aggiustare, forgiare o porre fine ai loro rapporti politici in base a cambiamenti di contesto, agende e opinioni. I cofàn e i secoya e altri soggetti indigeni sono attori fluidi con relazioni fluide, e concezioni di se stessi e degli altri mobili e sono capaci di 'navigare' tra i discorsi invece di fissarsi su uno solo. Il riconoscimento di questa forma di capacità di agire individuale è possibile attraverso il progetto culturale del neoliberismo. Allo stesso tempo, le possibilità di "shuttling" (traghetare)

tra articolazioni indigene sono condizionate da come queste sono attuate in loco, cioè i contesti e i processi tramite i quali le performance sono riconosciute legittime, come pure come sono (ri)negoziate con soggetti vari su molteplici scale e luoghi. La discriminazione razziale, il cambiamento dei bisogni materiali e ambientali e la maggiore interazione con sistemi socioeconomici che ispirano soggetti ad assumere valori neoliberisti sulle proprie identità, sono fattori significativi per capire come si articola l'indigenità nell'Amazzonia ecuadoregna. Essere un indiano amazzonico ecuadoregno implica una complessità di rapporti dialettici tra valori culturali tradizionali, idee moderne sul modo di vivere e cambiamento di bisogni e pratiche materiali e ambientali che contestualizzano e ridefiniscono i significati di indigenità. Come sostiene Rogers (1996), è necessario muoversi al di là del discorso di

autenticità come il metodo dominante per valutare la differenza culturale, non problematizzare le rappresentazioni indigene di se stessi, ma i contesti e i processi che garantiscono specifiche rappresentazioni e reclamano (oppure no) legittimità. Così facendo, possiamo tentare di uscire dai modelli sociali semplicistici di dominio-resistenza che oscurano il nostro riconoscimento delle possibilità dei soggetti indigeni e dei loro contesti, e offrono interpretazioni alternative delle complesse lotte razziali, politiche ed economiche dei popoli indigeni dell'America Latina.

Bibliografia

Bebbington A. "Movements, modernizations and markets: indigenous organizations and agrarian strategies in Ecuador", in R Peet, M Watts (a cura) *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movements*. London 1996; Bonifaz C, Donziger S, Kohn J. 1994. "Texaco faces million-dollar claim from rainforest Indians in Peru", <http://www.texacorainforest.com/press/dec281994.pdf>; Bowen J. "Should we have a universal concept of 'indigenous peoples' rights?: Ethnicity and essentialism in the twenty-first century". *Anthropology Today* 16(4) 12:16. 2000; Carriere J. "Neoliberalism, economic crisis, and popular mobilization in Ecuador", in J Demmers, A E Fernandez Jilberto, B Hogenboom (a cura) *Miraculous Metamorphoses: The Neoliberalization of Latin American Populism*. London. 2001; CDES *La Negociacion del Codigo de Conducta entre Occidental Exploration and Production Company (OPEC) y la Organizacion Indigena Secoya del Ecuador (OISE)*. Centro de Derechos Economicos y Sociales. Quito 2000; COHA. "Peru -Ecuador peace agreement: hemisphere's last armed territorial dispute finally settled". *Council on Hemispheric Affairs*, <http://www.webwort.de/peace/peru/ecuador.htm>. 1998; Colloredo-Mansfield R. 'Dirty Indians', radical indigenas, and the political economy of social difference in modern Ecuador" *Bulletin of Latin American Research* 17(2) 185:205, 1998; Conaghan C.M. Malloy J.M. Abugattas L. "Business and the 'boys': the politics of neoliberalism in the Central Andes" *Latin American Research Review* 25(2) 3:30, 1990; Conklin B.A. Graham L.R. The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics. *American Anthropologist* 97 695:710, 1995; Corbo V. *Development Strategies and Policies in Latin America: A Historical Perspective*. San Francisco 1992; de la Torre C. "Everyday forms of racism in contemporary Ecuador: the experiences of middle-class Indians". *Ethnic and Racial Studies* 22(1) 92:112, 1999; Donziger S, Kohn J, Bonifaz C. "Rainforest Indians launch billion-dollar lawsuit against Texaco", <http://www.texacorainforest.com/press/nov31993.pdf>. 1993; Ellin A. "Suit says Chevron-Texaco dumped poisons in Ecuador" *The New York Times* 8 May, 2003; Escobar A. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, NJ, 1995; Foucault M. "Governmentality". *Ideology and Consciousness* 6, 5:21, 1979; Fukuyama F. *The End of History and the Last Man*. New York 1992; Gerlach A. *Indians, Oil, and Politics: A Recent History of Ecuador*. Wilmington 2003; Gibson-Graham J K. *The End of Capitalism (As We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy*. Oxford 1996; Gwynne R N., Kay C. "Latin America transformed: changing paradigms, debates, and alternatives", in R N Gwynne, C Kay (a cura) *Latin America Transformed: Globalization and Modernity*. London 1999; Hale C R. "Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala" *Journal of Latin American Studies* 34, 485:524, 2002; Hart G. *Disabling Globalization: P*

Power in Post Apartheid South Africa Berkeley. 2002; Hey J. A., Klak T. 'From protectionism towards neoliberalism: Ecuador across four administrations (1981-1996)' *Studies in Comparative International Development* 34(3) 66-97. 1999; Lal D. *The Failure of Development Economics*. Oxford 1985; Laurie N., Andolina R., Radcliffe S. Indigenous professionalization: transnational social reproduction in the Andes. *Antipode* 35 463- 491. 2003; Lemke T. The birth of bio-politics: Michel Foucault's lecture at the College de France on neo-liberal governmentality. *Economy and Society* 30(2) 190-207. 2001; Li T. Articulating indigenous identity in Indonesia: resource politics and the tribal slot. *Comparative Studies in Society and History* 42(1) 149-179. 2000; Little P. E. *Ecologia Politica del Cuyabeno: El Desarrollo Sostenible de la Amazonia*. Quito 1992; Lucero J. A. Locating the Indian Problem: community, nationality, and contradiction in Ecuadorian indigenous politics. *Latin American Perspectives* 30(1) 23- 48. 2003; MacDonald T. Jr. Ecuador's Indian movement: pawn in a short game or agent in state reconfiguration?", in D. Maybury-Lewis (a cura) *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States*. Cambridge 2002; Martinez L. Desarrollo rural y pueblos indigenas: Las limitaciones de la praxis estatal y de las ONG en el caso ecuatoriano *Ecuador Debate* number 5. 2002, <http://www.dlh.lahora.com.ec/paginas/debate/paginas/debate391.htm>; MorenoYanez S. Figueroa F. El Levantamiento Indigena del IntiRaymi de 1990. Quito 1992; Muratorio B. (a cura) *Imágenes e Imagineros: Representaciones de los Indigenas Ecuatorianos. Siglos XIX y XX*. Quito 1994; Nagar R., Lawson V, McDowell L., Hanson S. Locating globalization: feminist (re)readings of the subjects and spaces of globalization. *Economic Geography* 78, 257-284. 2002; Nelson D. *A Finger in the Wound: Body Politics in Quincennial Guatemala*. Berkeley 1999; OINCE. El Mejor Lugar de la Selva: Propuesta para la Recuperación del Pueblo Cofán. Quito 1998; Pallares A. Reforma agraria y discurso racial en el Ecuador de los años setenta. Quito 1999; Peet R., Watts M. Introduction: development theory and environment in an age of market Triumphalism. *Economic Geography* 69 227-253. 1993; Perreault T. Making space: community organization, agrarian change, and the politics of scale in the Ecuadorian Amazon. *Latin American Perspectives* 30(1) 96- 121. 2003a; Perreault T. Changing places: transnational networks, ethnic politics, and community development in the Ecuadorian Amazon" *Political Geography* 22 61- 88. 2003b; Pichón F. J. Settler households and land-use patterns in the Amazon frontier: farm-level evidence from Ecuador. *World Development* 25 67-91. 1997; Povinelli E. *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham 2002; Preston D. *Development Theory*. Oxford 1996; Radcliffe S. A. Development, the state and transnational political connections: state formation and networks in Latin America. *Global Networks* 1 19- 36. 2001; Radcliffe S. A., Westwood S. *Remaking the Nation: Place, Identity and Politics in Latin America*. London 1996; Ramos A. R. The hyperreal Indian. *Critique of Anthropology* 14 153-171. 1994; Rival L. Modernity and the politics of identity in an Amazonian society. *Bulletin of Latin American Research* 16 137- 151. 1997; Rogers M. Beyond authenticity: conservation, tourism, and the politics of representation in the Ecuadorian Amazon. *Identities* 3(1-2) 73-125. 1996; Said E. *Orientalism*. New York 1979; Sawyer S. The 1992 Indian mobilization in lowland Ecuador. *Latin American Perspectives* 24(3) 65- 82. 1997; Selverston M. The politics of identity reconstruction: Indians and democracy in Ecuador", in D. A. Chalmers, K. Hite, S. B. Martin, K. Piester, M. Segarra, C. M. Villas (a cura) *The New Politics of Inequality in Latin America: Rethinking Participation and Representation*. Oxford 1997; Spivak G. C. Subaltern studies: deconstructing historiography", in *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York 1987; Talbot D. Suit claims Texaco polluted Ecuador. *Boston Sunday Herald* 29/8/1999; Tidwell M. Randy Borman, Cofán chief. *Earth Island Journal* 9(3) 38- 39. 1994; Torres C.A. The state, privatization and education policy: a critique of neo-liberalism in Latin America and some ethnical and political implications. *Comparative Education* 38 365- 385. 2002; Treakle K. Ecuador: structural adjustment and indigenous and environmentalist resistance. In J. A. Fox, D. Brown (a cura) *The Struggle for Accountability: The World Bank, NGOs, and Grassroots Movements*. Cambridge 1998; Vickers. W T. From opportunity to nascent conservation: The case of the Siona-Secoya. *Human Nature* 5 307- 337. 1994; Walsh C. The (re)articulation of political subjectivities and colonial difference in Ecuador. *Neplanta: Views from South* 3(1) 61-97. 2002; Watts M. Neo-liberalism. In R. J. Johnston, D. Gregory, G. Pratt, M. Watts (a cura) *The Dictionary of Human Geography* 4th ed. Oxford 2000; Weismantel M. *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*. Chicago 2001; Whitten N. E. Jr, Whitten D. S., Chango A. Return of the Yumbo: the indigenous caminata from Amazonia to Andean Quito. *American Ethnologist* 24 355- 391. 1997.

VENEZUELAN-COLOMBIAN BORDER REGION



Sopra: Carta del Venezuela e della Guajira.
Sotto: Logo di Hezbollah Venezuela.
Pag. 23: Logo di Hezbollah Guajira.



Bismillahi'l-Rahmani'l-Rahim



Penetrazione religiosa

Dalla padella (cristiana) nella brace (islamica).

La penetrazione missionaria sciita in America latina ha come oggetto privilegiato la conversione delle comunità indigene.

Flavia Busatta

Il debutto in società di Hezbollah America Latina avvenne il 23 ottobre 2006 con un fallito duplice attentato nella municipalità di Barruta, Caracas, Venezuela. La polizia trovò due pacchi esplosivi presso l'ambasciata USA e in una delle bombe vennero trovati dei volantini che inneggiavano all'Hezbollah libanese. I due ordigni furono scoperti uno in una fioriera presso l'ambasciata americana e l'altro nelle vicinanze di una scuola nel quartiere delle ambasciate. La polizia di Barruta arrestò anche un uomo con uno zaino contenente sei pacchi con polvere nera e altro materiale per confezionare bombe. Il sospetto dichiarò che gli esplosivi erano congegnati per esplodere in 15 minuti. La polizia affermò che gli ordigni erano confezionati soprattutto per creare allarme e scaraventare in aria i volantini e che il secondo ordigno doveva esplodere all'ambasciata israeliana, ma che l'attentatore in preda al panico lo aveva abbandonato vicino alla scuola. L'arrestato era Jose Miguel Rojas Espinoza, uno studente 23enne dell'Università Bolivariana, un'università fondata dal presidente Ugo Chavez che fornisce istruzione gratuitamente.

Il 25 ottobre 2006 un'organizzazione

che si autonominava Hezbollah Latino America rivendicò dell'attacco un sito attivato sul forum gratuito di Microsoft chiamato *Justicia Divina Venezuela* e promise di porre in essere altri attentati simultanei allo scopo di pubblicizzare se stessa. Il sito presentava Rojas come un "fratello mujaheddin e il primo esempio di dignità e di lotta per la causa di Allah, il primo prigioniero del movimento islamico hezbollah Venezuela"¹. La campagna terroristic-propagandistica era un modo di mostrare solidarietà con Hezbollah Libano che in luglio aveva scatenato una guerra contro Israele. Il sito *Justicia Divina Venezuela* è anche il forum dove *Guajira Hezbollah* e *Hezbollah Venezuela* annunciano le loro linee di azione come "la linea internazionale antisionista e

antimperialista come proposta dalla teocrazia islamica mondiale" e "la lotta nazionale contro il vizio. L'immoralità, la criminalità, la corruzione come proposto dalla nazione mondiale islamica"².

Poco prima di questa rivendicazione il leader di Hezbollah in America Latina (e in Venezuela) Teodoro Darnott aveva annunciato in una risoluzione strategica che "La Jihad in America comincerà nel 2007" e aveva avvertito che due membri dell'organizzazione (mujaheddin latinos) avevano avuto ordine di piazzare due ordigni esplosivi in una città latinoamericana.

Nello stesso periodo apparve sito web che si presentava come il portavoce di *Hezbollah Latinoamerica*³. Il sito affermava che *Hezbollah Latinoamerica* era attivo in Argentina,



Cile, Colombia, El Salvador e Messico, ma la sede principale era in Venezuela. Malgrado fosse collegato dal nome stesso alla tribù Wayuu, il sito web era scritto in spagnolo e chapateka, un misto di maya e antico spagnolo. Nel suo sito *Hezbollah Latinoamerica* si presenta come collegata a *Autonomía Islámica Wayúu* tanto da utilizzare come logo la fotografia di indios guajiros insieme al simbolo della mano verde che stringe un AK47 di Hezbollah Libano.

Hezbollah Venezuela

Hezbollah Venezuela ha uno sviluppo molto diverso dalle sua controparte mediorientale.

Il gruppo pare infatti si sia evoluto da un progetto di micro aziende agricole di una comunità wayúu iniziato nel 1999 nell'area nordorientale di Maracaibo, Venezuela. In quell'anno Teodoro Rafael Darnott, un membro della tribù wayúu, in precedenza anche membro della Legione Straniera Spagnola, si riciclò come campione populista con l'occupazione di 21 ettari di terra a El Nispero, parrocchia di Antonio Borjas Romero, municipio di Maracaibo, stato di Zulia, in quanto coordinatore generale del *Proyecto de Autogestion y Alternativa de Etnia Wayúu*, che in seguito prenderà anche il nome di *Mio Pequeño Pais* e di *Comunidad Indígena Revolucionaria Jehova Nisi*. Darnott si presentò come l'organizzatore di una comunità autogestita di 276 famiglie wayúu, ma la forma di autogestione era molto particolare in quanto pretendeva aiuti dal governo venezuelano che doveva sovvenzionare le micro aziende agricole che dovevano mandare avanti i progetti. Questi progetti erano piuttosto aleatori: "1) Agricoltura idroponica che permetta di coltivare nella superficie di 1 mq fino a 15 chili di pomodori ogni 45 giorni con annesso



Manifestazione politico-religiosa di Hezbollah Venezuela

riciclo dell'acqua; 2) turismo culturale: per essere un gruppo etnico si sarebbero esibiti, tramite l'architettura delle case, vestiti e la musica etnici che avrebbero dovuto attirare i turisti (...)”⁴. Il 30 giugno 1999 Teodoro Darnott ottenne infine un riconoscimento politico. In un documento su carta intestata del Circulo Zamora/MVR, “Año de la constituyente zamorana. Patria Igualdad, Justicia y Deasarrollo”, i dirigenti locali, in rappresentanza della Direccion Nacional de Movimiento Quinta Republica MVR, Tendencia Zamorana (Circulo Zamora) – il partito di Hugo Chavez -, lo certificano dirigente di livello nazionale/federale. Nel 2001 Teodoro Rafael Darmott entra definitivamente nel MVR ed è a questo punto che il progetto cambia il nome in *Mio Pequeño Pais*, ma resta un fallimento. In seguito il progetto cambia allora di nuovo nome assumendone uno dal vago sapore evangelico, *Comunidad Indígena Revolucionaria Jehova Nisi*, e Darnott comincia a farsi chiamare “Comandante Teodoro”. Non è chiaro come sia avvenuto comunque nel 2004 il Comandante Teodoro si converte

all'Islam, i cui fondamenti dimostra tuttavia di conoscere assai poco e cambia il proprio nome in Sheidy (NdT. Sceicco) Teodoro Rafael Darnott Lider y Fundador de Hezbollah America Latina” e il progetto di conseguenza prende il nome di Hezbollah America Latina. E' possibile che Darnott sia stato contattato sia per la sua indubbia ambizione (internet abbonda di sue foto e documenti) sia per la sua influenza presso la sua tribù, i wayúu, ma il suo background culturale è distante anni luce dall'Islam. Darnott stesso traccia l'origine di Hezbollah Venezuela in una piccola fazione marxista il *Proyecto Movimiento Guaicaipuro por la Liberacion Nacional* – MGLN (Movimiento Guaicaipuro per la Liberazione Nazionale) che lottava contro l'oppressione dei poveri contadini indigeni nelle valli della regione di Caracas. Il suo intento evidente era quello di imitare il ben più famoso sub-comandante Marcos. Il MGLN tuttavia non resse lo scontro con le forze repressive governative e Darnott fu costretto a fuggire in Colombia da cui tornò 5 anni dopo convertito all'Islam.

Il desiderio di fama di Darnott arrivò al punto di pubblicare il 12 settembre del 2006 il seguente tragicomico comunicato “La mia morte è già stata pagata” in cui Teodoro Darnott annunciava al mondo che la CIA e il Mossad si erano trasferiti in Venezuela per negoziare il suo assassinio con le autorità venezuelane – ovvero quello stesso Chavez che attaccava gli USA, andava a braccetto con Ahmadinejad e che iniziava una crociata antisemita in Venezuela.

Dopo gli attentati, Darnott fu trattenuto in prigione e fece di tutto per accreditarsi come vittima della repressione dello Stato Venezuelano e dell'imperialismo USA: “L'azione era parte di una Jihad convocata contro gli Stati Uniti per la loro guerra sui fronti di Iran e Iraq. Nessun graffito lo ricorda, non vi sono volantini che lo rivendichino o chiedano la sua liberazione. Nel paese del campione del rifiuto degli Stati Uniti, gli antimperialisti in prigione non hanno che scriva su di loro”⁵.

I Wayúu

I Wayúu sono il gruppo indigeno più importante del Venezuela e della Colombia. Essi vivono nella penisola di Guajiría (circa 15.300 kmq) che si protende nel Mar dei Caraibi e hanno

una popolazione stimata approssimativamente di circa 135.000 persone che vivono in Guajiría (Colombia) e altre 170.000 che vivono nello Stato di Zulia, Venezuela⁶. La rivendicazione del wayúu o guajiro come lingua, con i significati politici che ciò comporta è piuttosto recente: nel 2002 il Nuovo Testamento fu tradotto in wayúu dall'*Instituto Linguístico de Verano* ed è del 2005 il Dizionario wayúu-spagnolo. E' interessante notare come i wayúu, che erano stati “strappati” alla chiesa cattolica dai missionari evangelici americani, nel 2005 dopo la cacciata di questi ultimi, accusati da Chavez di essere spie della CIA, divennero terreno di missione per i mullah sciiti. Nel 2004, anno della conversione all'Islam di Darnott, sembra che 100 membri della comunità wayúu siano stati massacrati in uno scontro tra paramilitari colombiani, le FARC e gruppi di narcotrafficienti all'interno del conflitto tra paramilitari e FARC per controllare i punti di accesso del narcotraffico nel litorale della Guajiría. Il massacro fece fuggire i wayúu dalla Colombia in Venezuela e li gettò nelle braccia della rivoluzione neo-populista bolivariana. Non è stato ancora chiarito quando e come sia iniziata l'islamizzazione dei

wayúu e in particolare perché i wayúu abbiano scelto l'Hezbollah sciita; una possibilità è che Hezbollah originale abbia una sua propria agenda dedicata a formare cellule terroriste e santuari in America Latina e sfrutti il neo-populismo dei gruppi marginali indigeni per far passare il suo discorso politico. Non è un mistero infatti che i gruppi indigeni marginali e antisistema dell'America Latina sono potenzialmente propensi a formare alleanze con i gruppi radicali e ciò permetterebbe a Hezbollah e agli altri gruppi del fondamentalismo islamico di non dover esportare proprio personale, ma di poter contare su militanti “indigeni”. A tal fine personaggi come Darnott facilitano il compito di far passare il messaggio dell'Hezbollah che utilizza parole d'ordine semplici e facilmente comprensibili che però coincidono con l'ideologia totalitaria della Rivoluzione iraniana khomeinista.

Non è un caso che i passaggi più populistici dei discorsi di Khomeini vengano costantemente citati nel sito web: “la nostra lotta è la lotta contro la disuguaglianza. La nostra lotta è la lotta degli scalzi contro il libertinaggio. E' la lotta dei valori ideologici contro il sudicio mondo del potere, del denaro e dell'avarizia”, “Le leggi dell'Islam hanno origine divina e la loro pratica garantisce la prosperità e la salvezza del mondo. L'Islam può mettere fine all'ingiustizia, alla tirannia e alla corruzione e può portare l'umanità alla perfezione.”⁷.

Questo gruppo di “nuovi mussulmani” – Hezbollah America Latina – rispetta e appoggia la Rivoluzione Venezuelana di Hugo Chavez, ma pensa che essa non potrà avere buon fine se non seguirà la strada della “moralità e del divino” e che solo la società teocratica, politica-islamica potrà liberare il popolo dalla miseria. Poiché la dittatura di Hugo Chavez è piuttosto ferrea c'è da chiedersi se lo stesso caudillo non stia cooperando per favorire il processo di conversione all'Islam dei wayúu.

*Il leader di Hezbollah
Venezuela, Teodoro Darnott*



Chavez tiene infatti ottimi rapporti con l'Iran di cui appoggia il programma nucleare, sostiene Hezbollah Libano e la sua lotta anti israeliana. Non solo, Chavez ha dimostrato molta simpatia per i gruppi islamici e ha facilitato ogni tipo di attività finanziaria di cui possano beneficiare i terroristi islamici, la concessione di passaporti a persone provenienti da paesi islamici o arabi e, mentre ufficialmente mantiene dei rapporti con le comunità ebraica venezuelana, nei circoli più ristretti del regime l'antisemitismo e il negazionismo si fanno sempre più forti. Il punto è: l'appoggio ai mullah sciiti e alla conversione dei gruppi indigeni marginali all'Islam è una scelta convinta (cosa dubbia visto che fino ad oggi Chavez non ha mai mostrato personalmente scelte religiose islamiche) o Hugo gioca a chi è più furbo ovvero mullah contro preti e chi ci guadagna è sempre lui.

Dalle mutande al velo

In ogni caso in questo gioco a chi è più furbo quale è la reale situazione dei wayúu? Da quanto si vede nel loro sito web il messaggio di Hezbollah America Latina mostra uno scarso contenuto religioso, poche sono le citazioni del Corano e sono inesistenti le fatwas. Vi è scarsa adesione all'estetica, alla retorica e alla simbologia dei gruppi più fondamentalisti mediorientali, la lingua araba è sconosciuta, mentre invece ci sono citazioni dalla Bibbia (!) tese a dimostrare il discorso politico sociale. Il discorso islamista ha come tema centrale quello etico con la denuncia della corruzione morale e la proposta di distruggere i bordelli e i locali che somministrano alcolici. Anche il tema dell'educazione femminile risulta messo in sordina, nel sito compaiono anche donne senza *hijab*, cosa impensabile nei siti fondamentalisti mediorientali, ma, fa piuttosto impressione vedere donne indigene velate proposte come esempio al pari degli uomini con le cinture esplosive. Nel complesso il linguaggio è molto più vicino e coerente con quello della sinistra rivoluzionaria e che con quello islamista, ma analogo resta il

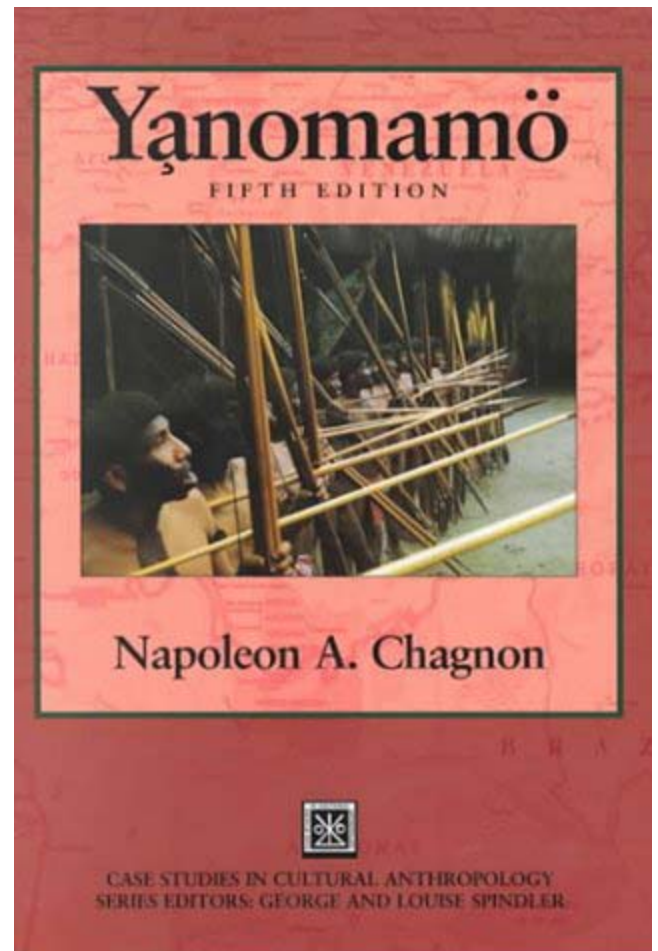
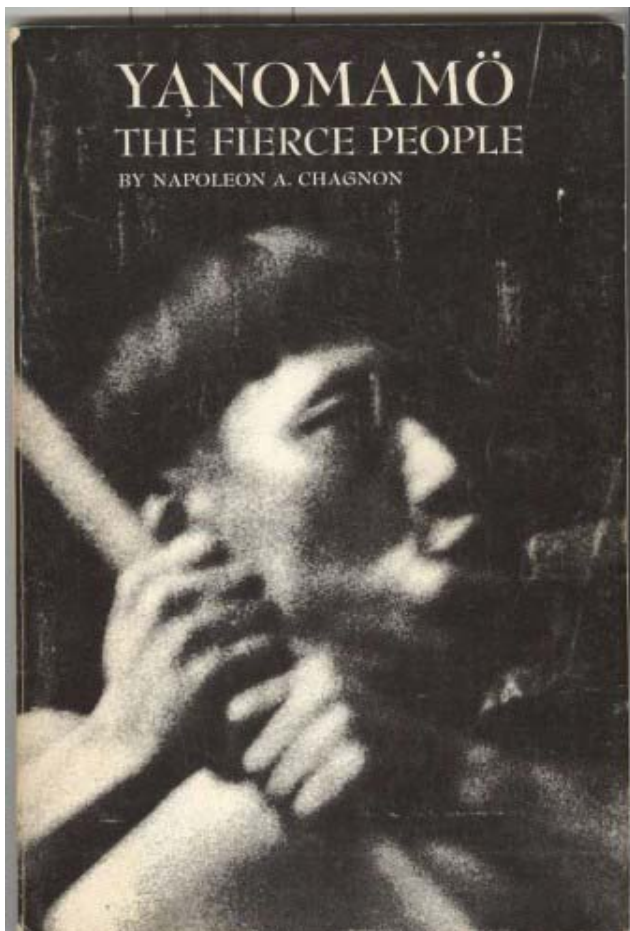
delirio di onnipotenza. Il leader di Hezbollah America Latina, nella pagina web di *Autonomía Islámica Wayúu*, in chiara analogia con la sua controparte libanese Hassan Nasrallah, non teme di mostrare la sua identità né di inviare comunicati e proclami agli Stati Uniti, Israele, l'ONU, il Centro Simon Wiesenthal, ecc. Altra differenza si trova nella scarsa dimestichezza con la tecnologia informatica (uso di siti gratuiti americani come Google o Microsoft, facilmente oscurabili dal "nemico") e in genere con un linguaggio colto (errori di sintassi e ortografia e strafalcioni vari). Nell'attesa di vedere di chi è il "cavallo di Troia" se degli islamisti sciiti o dei rivoluzionari bolivariani, quel che è certo è che i gruppi indigeni marginali come i *Wayúu*, vengono ancora una volta giocati nello scacchiere politico sociale da gruppi di potere ben più forti di loro. Al momento il loro unico guadagno è stato di aggiungere alle "mutande" cristiane il "velo e la cintura esplosiva" islamista, un po' poco ci pare!

- Note
- ¹ http://groups.msn.com/jUSticiadivinavenezuela/generalmsw?actin=get_message&view=1&ID_Message=25
 - ² Ibidem.
 - ³ <http://groups.msn.com/autonomiaislamicawayuu/hezbollah>.
 - ⁴ El Revolucionario. El terrorismo mahometano comienza sus actuaciones en Venezuela (http://www.revolucionario.org/imprimir_articulo.php?id_articulo=38 (del 25 dic 2006 download 13-06-2008).
 - ⁵ Rafael Uzcategui, membro della redazione di *El Libertario*, rivista anarchica, in Indymedia. Uzcategui è coordinatore della ong PROVEA (Programa Venezolano de Educacion-Accion en derechos Humanos).
 - ⁶ Dati dell'Institutio Linguistico de Verano, gruppo missionario evangelico (cfr. HAKO 15).
 - ⁷ <http://groups.msn.com/utonomiaIslamicaWayuu>. (download marzo 2007)

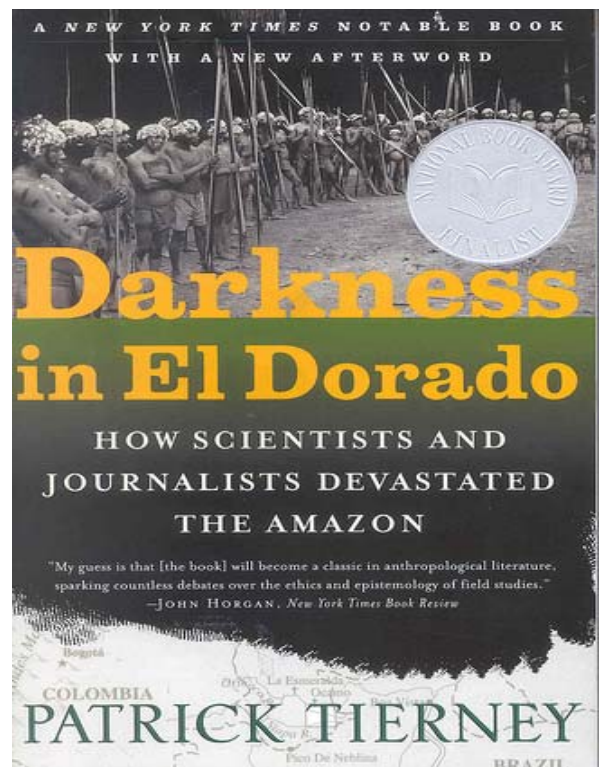


Sopra: donna e ragazza guajiras.
 Pag. 27: Sopra: danza durante una festa paesana guajira.
 Sotto: donna guajira vicino alla capanna di fango e paglia.





Le copertine dei libri di Chagnon e Tierney.
Pag. 29: Chagnon con uno yanomamo.



Controversie

La guerra yanomamo più feroce

La guerra più feroce fu quella combattuta sulle riviste accademiche, le case editrici e sui media.

Davide Stocchero

Nel 2000 Patrick Tierney pubblica un testo dal titolo *Darkness in Eldorado. How Scientists and Journalists devastated the Amazon*. Il corposo volume di 400 pagine (di cui 60 di note) rivela una storia a tinte fosche: l'obiettivo è portare alla conoscenza del grande pubblico come la ricerca antropologica e il business dell'informazione abbiano distrutto gli ecosistemi amazzonici sia sotto il profilo umano che naturale. Sul banco degli imputati, in primis, l'antropologo americano Napoleon Chagnon, professore di Antropologia all'UCSB e autore del celeberrimo *Yanomamo. The Fierce People*, considerato da molti la migliore etnografia mai scritta, prossima al milione di copie vendute e ampiamente adottata nei corsi introduttivi all'Antropologia. Nasce in quel momento la famigerata "controversia sugli yanomami", qualcosa quindi di diverso sia dalla "polemica" che dalla "disputa", definita "divergenza di opinioni continuativa e accesa che può vertere anche su interessi, oltre che su questioni di principio e di opinioni" (Cattani, 2001, 65). E di interessi e questioni di principio è intrisa l'intera vicenda dai suoi esordi ad oggi. Pur correndo il rischio di procedere con l'accetta, nella nostra controversia per interessi si intendono sia quelli intellettuali che animano le torri

d'avorio della ricerca accademica, dove si scontrano spesso "tribù teoretiche" che difendono epistemologie e prospettive teoriche diverse, spesso incompatibili, e le brandiscono come vere e proprie armi di battaglia da cui dipendono incarichi, pubblicazioni e carriere, sia quelli economici e politici, che vedono potenzialmente coinvolte multinazionali dell'energia, case farmaceutiche e centri di ricerca su questioni biomediche. Per questioni di principio invece si intendono quelle opzioni politiche che spesso prendono il sopravvento sul dibattito scientifico in modo strumentale: in questa controversia si vedono schierati i due blocchi ideologici fondanti l'orizzontalità politica come Destra e Sinistra. Oltre agli schieramenti politici bisogna considerare anche gli scenari etici che informano le procedure di lavoro e ricerca dei protagonisti della controversia: da un lato abbiamo quella che potremmo chiamare un'etica "scienziata/realista/naturalista", che considera la realtà sociale studiata come un "oggetto da indagare", dall'altro un'etica "relazionale/costruttivista/umanista",

che considera la realtà sociale studiata come "un contesto umano con cui interagire".

L'accusa principale che Tierney muove a Chagnon è questa: aver deliberatamente indotto sofferenze fisiche e diffuso disgregazione socio-culturale tra gli yanomami dove ha lavorato come antropologo, oltre ad aver intenzionalmente rappresentato la comunità con caratteristiche tali da danneggiarli dal punto di vista sociale e politico. Il libro ha fin da subito generato violente reazioni in tutti gli ambienti coinvolti, dall'Università alle redazioni dei giornali, dalle Associazioni che lottano per i diritti degli indigeni alle missioni dei frati salesiani, dagli enti finanziatori delle ricerche di Chagnon all'*American*





Bambini yanomamo

Anthropological Association (AAA). Chagnon, dal canto suo, difeso dai suoi collaboratori, dall'Università presso cui lavorava e da alcuni colleghi antropologi, ha minacciato di denunciare l'editore del libro di Tierney e anche la rivista *The New Yorker*; che ne anticipò un estratto. Ritene queste accuse completamente infondate, frutto di cattiva informazione, distorsione deliberata dei fatti, interpretazioni tendenziose aventi l'obiettivo di demolire la sua leadership nell'antropologia contemporanea, che tanta invidia genera tra quegli antropologi di sinistra che non riescono ad accettare

la veridicità delle sue ricerche antropologiche solo perchè impostate secondo un legittimo modello adattivo-evoluzionistico piuttosto radicale. Considerando che l'antropologia culturale americana è orientata a comprendere come la cultura e i contesti comunicativi plasmino la condotta umana, abbracciare una prospettiva come quella di Chagnon, che vede nel substrato biogenetico i vincoli che determinano il comportamento umano, rende subito l'idea di quanto questo ricercatore sia sui generis e controverso all'interno dell'antropologia culturale statunitense ufficiale.

Oltre a queste "scintille teoretiche", la controversia fa nascere questioni più profonde, dalle quali dipende lo stato dell'antropologia attuale e soprattutto il suo futuro.

Da un lato, quindi, cercheremo brevemente di fare un po' di luce in questa vicenda pur sapendo che, come ha scritto Sharon Begley, giornalista di *Newsweek*, "navigare nelle accuse e contraccuse contenute in *Darkness in Eldorado* è come cercare di orientarsi di notte nel fitto intreccio della foresta amazzonica". Dall'altro lato, aiutandoci con il recentissimo volume curato dall'antropologo Robert Borofsky (2005), *Yanomami. The fierce controversy and what we can learn from it*, che analizza da un punto di vista critico la storia, lungi dal voler far trionfare una posizione sull'altra, cercheremo di capire come da questa comunque triste vicenda si possa apprendere qualcosa di utile per far crescere la disciplina antropologica, e per far sì che in futuro questa crescita avvenga il meno possibile a discapito delle "popolazioni studiate", qualsiasi esse siano. La controversia yanomami infatti apre scenari di riflessione sui cardini della disciplina antropologica e della sua pratica, ossia la struttura degli studi sul terreno, l'etica con la quale vengono condotti, i rapporti tra ricercatori e popolazioni studiate, il consenso informato e in generale i rapporti di potere e gli intrecci di interessi che sempre esistono mentre si pratica ricerca antropologica.

Chi è Patrick Tierney

E' un giornalista free-lance, BA in Studi latino-americani all'UCLA. Dopo aver apprezzato da studente l'etnografia di Chagnon, decide di lavorare anch'egli in America Latina, seguendo l'esempio del famoso antropologo. Tra il 1983 e il 1988 si dedica allo studio delle pratiche di sacrificio umano sulle Ande, scrivendone un libro dal titolo *The Highest Altar: the story of Human Sacrifice*, nel quale cita Chagnon favorevolmente. Nel 1989 decide di dedicarsi all'Amazzonia ed entra nel territorio degli yanomami e di



Una scena del famoso documentario *The Ax Fight, la lotta dell'ascia*, di Ash e Chagnon, in quattro parti.

Chagnon, proponendosi un'inchiesta giornalistica sulla corsa all'oro. Ben presto però, entrando sempre più a contatto con le reali condizioni di vita degli yanomami in un contesto distrutto dai più diversi interessi, comincia a pensarsi da una prospettiva più politicamente attiva, credendo nella possibilità di fare qualcosa di concreto per contrastare la degenerazione delle comunità indigene ad opera dello sfruttamento dei paesi industrializzati. Conosce i leader locali, comincia a raccogliere materiale più completo sulle contestazioni mosse a Chagnon, entra in contatto con gli organismi che tutelano i diritti indiani e con Survival International. Comincia, con l'aiuto di diversi ricercatori brasiliani, a far emergere i contatti politici di Chagnon con le autorità locali che traggono beneficio dallo sfruttamento delle riserve d'oro e legname, e quello che ai tempi dell'università era l'autore di una affascinante etnografia ben scritta

diventa un personaggio chiave per comprendere le dinamiche che stanno distruggendo parte della foresta amazzonica e delle comunità che la abitano. Tierney scrive di non avere nulla di personale contro Chagnon (p.xxv); ha solamente a cuore la tutela delle popolazioni native amerindiane.

Chi è Napoleon Chagnon

Napoleon A. Chagnon è nato nel 1938 in Michigan. Si iscrive a Fisica all'Università del Michigan, ma ben presto passa all'Antropologia (BA, 1961; MA, 1963; PhD, 1966). Nel 1980 è *visiting scholar* all'Università di Cambridge, nell'81 a capo del Dipartimento di Antropologia della Northwestern University e dal 1984 è professore all'Università della California a Santa Barbara. Dopo aver lavorato per 30 anni sugli yanomami, nel 1993 è stato espulso dalla riserva. Nel 1999 gli è stato negato l'accesso in Venezuela. Rimane, a detta di

moltissimi colleghi (sia antropologi, ma anche archeologi ed etologi umani), un punto di riferimento nella disciplina e soprattutto per un certo modo di fare e intendere la ricerca sul terreno. Michael Joachim, un archeologo che ha lavorato per vent'anni all'UCSB, lo ritiene "un'ispirazione. Alcune persone non apprezzano i suoi risultati, ma nessun altro al mondo può contare su una tale completezza di dati raccolti come Chagnon sugli yanomami. E' unico e completamente dedicato alla sua ricerca". Certo Napoleon Chagnon e Patrick Tierney non sono le uniche persone in primo piano di questa controversia. Altri personaggi rilevanti sono James Neel e Jacques Lizot. James Neel è conosciuto come il padre della moderna ricerca genetica. Al tempo dei fatti era uno dei principali membri dell'Università del Michigan. La sua posizione nella controversia è legata al "sangue yanomami": primo, ha condotto ricerca medica tra gli

yanomami senza informarli adeguatamente su quello che stava facendo, prelevando loro campioni di sangue per farlo analizzare negli Usa; secondo, ha conservato campioni di sangue nei suoi laboratori, come diffuso dall'inchiesta di Tierney, e questo ha profondamente colpito la sensibilità yanomami, che considera un tabù la manipolazione di sangue di yanomami defunti. Jacques Lizot è un antropologo francese che ha studiato gli yanomami per circa vent'anni ed è coinvolto nella controversia per due motivi: da un lato è molto critico con l'operato di Chagnon ed è un pubblico sostenitore dei diritti dei nativi contro la devastazione economica e sociale mossa da interessi occidentali, dall'altra è accusato da Tierney di aver avuto continuativi rapporti omosessuali con giovani yanomami, ai quali distribuiva armi da fuoco e vestiti in quantità enorme.

Le accuse di Tierney

In primo luogo, Tierney accusa Chagnon di non aver sufficientemente tutelato gli yanomami durante le fasi del cosiddetto "primo contatto". Gli yanomami infatti vivevano in comunità isolate nella foresta amazzonica, senza alcun contatto con persone provenienti dal mondo industrializzato come scienziati, giornalisti e turisti. Le informazioni sul "primo contatto" tra Chagnon e gli yanomami rappresentano un feticcio etnografico diventato ormai un classico della letteratura antropologica, quasi un ideal-tipo esperienziale, che racchiude in sé tutti gli elementi mitici dell'etnografia: l'antropologo giovane e solitario, una comunità lontana, isolata, piccola, aggressiva e interessantissima per il proprio grado di "primitivismo intatto", la dialettica paura dell'incontro/desiderio di conoscenza che si svolge nell'animo del ricercatore, e un contorno di foresta tropicale che ben si presta a fare da sfondo a tutte le passioni che una tale immagine può evocare. Una conferma di quanto si va sostenendo viene dal testo di Russell Bernard *Research*



Methods in Anthropology, altra "bibbia" del sapere antropologico diffusa in tutti i corsi di Antropologia, dove nel capitolo dedicato al metodo principe dell'antropologia, l'osservazione partecipante, nel paragrafo dedicato alle sue varie fasi, nella sezione "Contatto iniziale" compare appunto la citazione tratta dall'etnografia di Chagnon pubblicata nel 1983, nel quale l'antropologo esprime tutta la sua paura, tale da mozzargli il fiato, alla vista di un gruppo di yanomami che sbucano dalla foresta e tendono l'arco pronti a scoccare frecce letali; Chagnon conclude con "se ci fosse stato un modo diplomatico per uscire da quella situazione avrei concluso all'istante la mia ricerca sul terreno". (Chagnon 1983 (3 ed.):10-11 cit. in Russell Bernard 2002:356) Tierney mette in evidenza come all'enfasi posta sul grado di pericolo che Chagnon stava correndo non sia seguita un'altrettanta enfasi sui rischi che stavano investendo la comunità di yanomami in termini di germi, armi, telecamere e registratori portatili e, in generale, del grande impatto bio-culturale occidentale. Tierney riporta che è "generalmente accettato, sia dai critici che dai difensori del suo libro, che un terzo o più di nativi amazzonici

muore nei cinque anni successivi al primo contatto se non sottoposto ad attenzione medica" (p.328) In secondo luogo, Tierney accusa Chagnon di aver diffuso una immagine caricaturale delle popolazioni yanomami etichettandole con il famoso sottotitolo "the Fierce People", il Popolo Feroce. L'antropologo scrive che la ferocia degli uomini yanomami permea tutta la loro organizzazione sociale, che la guerra tra villaggi è attività quotidiana e che non si tratta certo di una attività "rituale", visto che un quarto di tutti i maschi adulti muore di morte violenta nel territorio che abita. Secondo Tierney invece: 1) la descrizione che Chagnon traccia degli yanomami è completamente sbagliata, in

quanto molti antropologi americani e brasiliani riportano la vita dei villaggi yanomami pacifica per decenni; 2) la violenza tra gli yanomami, qualora essa si presenti, è indotta dalla diffusione di armi da parte degli antropologi stessi; inoltre, i famosi documenti video girati di Chagnon sarebbero costruiti ad hoc per trasmettere una immagine radicalmente violenta degli yanomami; 3) Chagnon è accusato di scarsa accuratezza nel riportare i dati nella propria etnografia, in modo da rendere difficile la loro verifica a chi voglia comprendere appieno quale sostegno empirico sia disponibile alla sua teoria antropologica sulla guerra e la violenza, che nell'ambiente accademico è ormai conosciuta come "questione yanomami". Al di là della prospettiva teorica di Chagnon, che affronteremo in maggior dettaglio più avanti, l'antropologo viene accusato di aver dato un'immagine volutamente negativa degli yanomami e che questa è utilizzata dai politici locali e dai cercatori d'oro per infliggere alle popolazioni native delle sofferenze inaudite spacciandole per forme di "autodifesa". E' del 1993 l'uccisione di una dozzina di indigeni da parte di minatori brasiliani.

Terzo, Tierney accusa il gruppo di ricerca di Chagnon, che al tempo afferiva al Dipartimento di Genetica Umana dell'Università del Michigan, di aver effettuato prelievi di sangue per analisi genetiche senza aver ricevuto un "consenso informato" da parte delle popolazioni interessate, infrangendo deliberatamente quanto prescritto dai codici di deontologia della ricerca sperimentale. Ma questo appunto coglie solo parzialmente nel segno, in quanto l'obbligatorietà di far firmare un consenso informato alle persone che vengono sottoposte ad esperimenti scientifici era al tempo ancora in discussione e non era ancora diventata una procedura obbligatoria e standardizzata. L'ulteriore problema che Tierney rileva è costituito dal fatto che gli studi genetici effettuati da Chagnon tra gli yanomami erano finanziati dall'AEC, la Commissione per l'Energia Atomica degli Stati Uniti. E' sicuramente un'informazione che colpisce il lettore; infatti Chagnon dedica una nota nella pagina dei "Ringraziamenti" per spiegare che tale Commissione è interessata ad osservare gli effetti delle radiazioni atomiche sui sopravvissuti di Nagasaki e Hiroshima, unendo alle analisi genetiche degli studi sulla composizione familiare, sulla demografia, sui modelli riproduttivi e sulle pratiche di matrimonio, includendo anche, per motivi comparativi, società amerindiane come gli yanomami. La nota piuttosto vaga di Chagnon non esaurisce l'oggettiva curiosità per lo strano accostamento finanziario, e Tierney dedica alla questione il quarto capitolo del volume, intitolato "Indiani Atomici". Tierney riporta, con dovizia di fonti, la seguente catena "logica" che lega alcuni protagonisti della vicenda yanomami:

- 1) AEC si interessa degli effetti delle radiazioni sui geni dei sopravvissuti, estendendo agli aspetti culturali la ricerca;
- 2) vengono studiati anche gli yanomami, dal momento che "come i Giapponesi si riproducono seguendo

determinate regole culturali" (parole di Chagnon);

- 3) nel 1966 Chagnon scrive alle autorità venezuelane che gli esperimenti genetici ed epidemiologici saranno condotti per il bene degli yanomami, soprattutto dal punto di vista medico;
- 4) agli yanomami viene detto che i prelievi di sangue sono compiuti per trovare nuove cure alle loro malattie;
- 5) lo studio è condotto dal genetista James Neel, studioso di mutazioni genetiche, sostenitore di tesi eugenetiche e membro della Commissione sulla Bomba Atomica, il quale ricorda che "per statuto tale Commissione può solo osservare e non trattare gli effetti delle radiazioni atomiche sugli essere umani".

Facile notare che il ragionamento non regge. Tierney ritiene che, considerato che tutte le popolazioni al mondo si riproducono seguendo determinate regole culturali, la scelta sia caduta sugli yanomami per un motivo diverso dalla pura casualità, così come è impossibile curare le malattie se ciò non è permesso per statuto dalla Commissione che finanzia il progetto. Il motivo sembra invece di natura diversa: gli yanomami sarebbero stati scelti come gruppo di controllo "incontaminato" da confrontare con il gruppo sperimentale "irradiato" (giapponesi sopravvissuti) al fine di studiare le mutazioni di 35 diverse proteine presenti nel sangue (p.43). Gli yanomami cioè furono usati come cavie a loro insaputa senza che questo apportasse il benché minimo beneficio alle loro comunità, ma anzi generando un notevole shock culturale in quanto per essi il sangue è considerato una sostanza pericolosa che gioca un ruolo fondamentale nel sistema cosmologico. Quarto, Tierney ritiene che il gruppo di ricerca multidisciplinare guidata da Neel abbia somministrato alle popolazioni yanomami un vaccino anti-morbillo inappropriato. Per la precisione, preferirono somministrare

il "vaccino" Edmonton B al posto dello Schwarz attenuato, pur essendo a conoscenza dei rischi di effetti patogeni del primo nelle popolazioni amerindiane come riportato nella letteratura epidemiologica. Appena scoperto, nel 1961, l'Edmonton B, più che un vaccino, fu definito una "nuova malattia" sull'*American Journal of Disease in Children* e sconsigliato nel 1965 dall'organizzazione Mondiale della Sanità. Ancora, dopo aver scelto il vaccino meno adeguato, lo somministrarono solo a metà villaggio. Infine, lo somminstrarono senza le gamma globuline, precauzione usata per limitare gli effetti collaterali. Nel febbraio 1968 ebbe inizio un'epidemia di morbillo nella zona del Basso Orinoco, nella missione di Ocamo. Morirono migliaia di persone, tra cui Roberto Balthasar, primo uomo a cui fu chiaramente diagnosticato il morbillo e che fu vaccinato da Chagnon. L'epidemia si allargò a diversi villaggi con un grado di virulenza mai visto prima, tanto da spaventare alcuni ricercatori coinvolti nel progetto di ricerca. Nonostante Tierney non abbia mai accusato i ricercatori di aver provocato l'epidemia attraverso l'Edmonton B, le circostanze di inizio della diffusione del virus non sono chiare. Secondo gli ultimi dati disponibili pare probabile che il virus sia partito da una missione protestante a settanta miglia a valle di



Ragazza.



Ocamo. Resta il fatto che il gruppo di ricercatori, anche qualora non avesse generato l'epidemia, ha di certo contribuito a diffonderla, continuando a spostarsi da villaggio a villaggio e diventando in questo modo un veicolo primario di infezione.

Nonostante i difensori di Chagnon sostengano che senza il vaccino l'epidemia si sarebbe diffusa maggiormente, Tierney valuta l'intera vicenda in questi termini: "l'epidemia fu certamente un evento difficile da gestire, ma tutte le incertezze e le controversie non devono oscurare ciò che invece resta chiaro: se i ricercatori avessero somministrato il vaccino adeguato, e se non avessero anteposto la ricerca scientifica alla gestione di un'emergenza di salute pubblica, avrebbero arginato l'epidemia con maggior efficacia e salvato centinaia di vite umane." (p. 337)

La "teoria della ferocia" di Chagnon

Come abbiamo già accennato, una delle questioni principali della controversia sugli yanomami riguarda la loro descrizione, da parte di Chagnon, come di una popolazione con un grado di ferocia e violenza verso l'esterno decisamente superiore a quella delle altre popolazioni tradizionali comparabili per altri aspetti socio-antropologici. La ferocia degli yanomami sarebbe quindi un loro preciso carattere distintivo. Secondo Chagnon questa affermazione è teoricamente ed empiricamente fondata, e non una sua opinione

importanza agli aspetti biologici, sessuali e ecologici per spiegare il comportamento umano. Inoltre, uno degli interessi principali di Chagnon è quello di spiegare la violenza umana così come si registra in tutte le società tradizionali, nelle quali assume spesso la forma di guerra tra gruppi tribali. Nella teoria antropologica "classica" si pensa che ad innescare la violenza tra tribù sia la necessità di assicurarsi la maggior quantità di risorse materiali tipicamente scarse in natura. Si tratta quindi di una spiegazione economico-materialistica dei conflitti. Semplicemente, Chagnon porta dati e argomentazioni che sostengono una visione diversa della guerra tribale tra gli yanomami e i gruppi contigui: essi non attuerebbero comportamenti violenti per accaparrarsi risorse materiali, bensì per incrementare la loro capacità riproduttiva, in quanto l'*unokai*, ossia uno yanomami che ha partecipato all'uccisione di un altro uomo, ha un successo riproduttivo molto maggiore rispetto a chi non ha ucciso (p. 204-206). Chagnon sfida la teoria classica introducendo il successo riproduttivo come motivazione scatenante la guerra tribale, indipendentemente da variabili materiali. Ma questo apre un problema a livello teorico. Poniamo che esistano due tribù, A e B, in conflitto. La teoria classica postula l'esistenza di una motivazione all'altruismo intra-gruppo, una sorta di capacità coesiva che compatta le forze in vista di uno scontro con una parte esterna da sconfiggere per trarne benefici "di

mossa da secondi o terzi fini, come sostengono alcuni suoi accusatori. Vediamo quindi meglio che tipo di teoria della ferocia degli yanomami ha elaborato Chagnon. Innanzitutto, Chagnon muove, per effettuare le proprie ricerche, da una prospettiva darwiniana che attribuisce grande

gruppo". A e B si compattano al loro interno, scoppia la guerra tribale e chi prevale, sia A o B, ne trae beneficio a livello gruppale. Infatti se il guadagno non fosse condiviso non si riuscirebbe a capire in base a quale principio si dovrebbe registrare una collaborazione altruistica al conflitto da parte degli uomini di una tribù. Ma è proprio questo che Chagnon sostiene: il fatto che la motivazione della violenza tra gli yanomami sia l'incremento del successo riproduttivo di un individuo, l'*unokai*, e del suo status e reputazione, e non del suo gruppo, rappresenta un completo rovesciamento della teoria antropologica classica della guerra. Come è possibile che due gruppi sociali si facciano la guerra se poi i benefici non sono pubblici ma privati e non sono condivisi ma personali? Chagnon riporta i seguenti dati (p.205): 1) il 40% dei maschi adulti ha partecipato ad una azione di guerra contro altri yanomami. Di questi, il 60% ha ucciso almeno un uomo, arrivando ad un massimo di 16; 2) circa il 25% delle morti avviene a causa di violenza; 3) i 2/3 della popolazione ha perso un parente durante gli scontri, il 57% due o più. 4) mediamente un *unokai* ha due volte e mezzo le mogli e tre volte i figli di un non-*unokai*. Chagnon trae le seguenti conclusioni inerenti la violenza tra gli yanomami: ai punti 1) e 2) abbiamo dati empirici che dimostrano quanto violenta sia la società yanomami; il punto 3) dimostra come la vendetta sia il motore che tiene alimentato il comportamento violento, dovendo continuamente compiere attacchi incrociati in modo da vendicare la morte dei parenti uccisi dalla tribù nemica; il punto 4) mostra quanto l'*unokai* sia l'equivalente del soldato/eroe di guerra delle società occidentali, (il reduce del Vietnam che diventa senatore conservatore e poi Presidente degli USA, ad esempio), non l'equivalente di un serial/random killer. *Unokai* è un uomo a cui vengono riconosciute capacità fisiche e psichiche, come forza e coraggio, che gli permettono di mostrare la propria potenza di guerriero nel vendicare le uccisioni dei suoi parenti. Il suo ritorno

in termini di status, vivendo in una società culturalmente diversa da quelle occidentale, non consisterà tanto nell'occupare posizioni politiche in strutture legislative/amministrative, bensì in termini più biologici, di numero di mogli e figli. Secondo R. Fox della Rutgers University la teoria di Chagnon è sostanzialmente corretta: egli descrive gli yanomami come "feroci" perché essi sono soliti esserlo. Fox ritiene che la controversia sia stata originata dalle critiche pubbliche che una coalizione composta da politici venezuelani, accademici di sinistra e i frati salesiani ha generato, sull'onda della correttezza politica, per garantirsi il controllo territoriale della zona yanomami. Secondo R. Ferguson, invece, la ferocia degli yanomami è stata incrementata e "costruita ad arte" da Chagnon diffondendo in maniera intenzionale grandi quantità di armi e doni nei diversi villaggi. Questo sbilanciamento materiale avrebbe provocato delle lotte tra villaggi per l'accaparramento dei beni, delle armi e per mantenere dei rapporti privilegiati con le persone che avevano il potere di procurarle e distribuirle.

Il punto di vista di Chagnon

Chagnon si dipinge come una vittima del Sistema, di un complotto ordito da Tierney e da altri intellettuali di sinistra. E' sempre stato restio a entrare nel cuore del dibattito che lo vede, suo malgrado, protagonista. Si è negato a moltissime interviste, sia da parte di giornalisti che di membri Commissioni che tentavano di fare chiarezza in questa complicata controversia. Presenteremo qui brevemente alcune sue esternazioni

sull'intera vicenda e sulla sua vita di antropologo così come riportate nell'articolo di Barry Bortnick della *New Press* del 19 aprile 1999. Dice di aver compreso molto presto che per diventare un antropologo avrebbe dovuto fare qualcosa di "diverso". Qualcosa di diverso allo scopo di "farsi un nome", qualcosa di fuori

accusa i missionari salesiani in Venezuela di voler l'esclusiva del potere sugli yanomami, sia in termini di conoscenza che in termini di controllo pratico, e accusa gli antropologi di sinistra, questi sì paranoici, di non accettare che le popolazioni indigene possano non essere quei nobili selvaggi a cui molti



Sopra: Chagnon con un ritratto di yanomamo.
A pag.34: bambini yanomamo che giocano.

dall'ordinario, che fosse molto difficile e poco desiderabile per la maggior parte delle persone. Un ricercatore che ha dedicato la vita alla ricerca sugli yanomami, tanto che non pensa che continuerebbe a fare l'antropologo se gli fosse negato in via permanente l'accesso al suo terreno di ricerca. Per lui l'antropologia è lo studio degli yanomami. Allo scoppiare di questo caso meditava di lasciare la vita accademica. Da più parti viene descritto come un conservatore radicale che considera nemiche le persone di sinistra, con un tratto paranoico che lo porta a difendersi da chiunque voglia minare la sua autorità quale miglior conoscitore degli yanomamo. Ma Chagnon contrattacca,

sono romanticamente affezionati. Per Chagnon la caduta di questo "mito" sarebbe insopportabile per i suoi detrattori, un lutto non elaborabile. Ritiene che nell'antropologia contemporanea ci sia una caccia alle streghe, volta a bruciare sul rogo quegli eretici che sostengono posizioni alternative alla correttezza politica della sinistra accademica. Perché l'antropologia di Chagnon intende argomentare attorno alla Natura umana, vuole essere un'*anthropos-logos* fondativa con una forte base biogenetica che la fa entrare a pieno titolo in quella prospettiva materialista e riduzionista che è la sociobiologia (infatti Chagnon è nel comitato editoriale della rivista *Ethology and*



Adulti yanomamo assumono lo yopo, un allucinogeno

Sociobiology). Chagnon conclude dicendo: “L’Antropologia non è più un’impresa nella quale tu scopri cose nuove e gli altri ti ammirano. Quelle persone sono oggi le più odiate, e io sono stanco di essere punito per il semplice fatto di fare ciò che mi riesce meglio. Non avrei mai pensato che la mia ricerca mi portasse ad una controversia di questa natura. Ero abituato a credere che se trascorri del tempo in un’altra società e documenti quello che fanno, la tua comunità professionale ti ammira. Il risultato è l’opposto. Ti disprezzano e sono giunti persino a denunciarmi. Lo trovo amaramente deludente.”

Come ne esce l’Antropologia?

Questa sugli yanomami è la principale controversia che ha interessato l’Antropologia come disciplina e gli

antropologi come comunità di praticanti professionisti fin dai suoi inizi. Ciò che pone in questione sono i cardini della sua ragione d’essere: i metodi di ricerca, il rispetto di stringenti procedure eticamente informate che considerino il fatto che si sta interagendo a vario livello con altri esseri umani, spesso in condizioni esistenziali delicate, l’asimmetria di potere tra studioso e studiato, la legittimità dell’antropologo ad essere “là” a fare ciò che “fa”. Questa controversia ha avuto il merito di far concepire l’Antropologia stessa come un’impresa collettiva che andrebbe criticamente analizzata nelle sue procedure, miti, meccanismi più o meno consci di produzione e diffusione di una certa forma di sapere. Questo aspetto di riflessività è una ricchezza dell’antropologia, perché permette a chi la pratica di guadagnare una maggior consapevolezza delle proprie pratiche conoscitive e di vedere come

differenti etnografi “costruiscano” il proprio oggetto di ricerca secondo una prospettiva che ha molto a che vedere con idiosincrasie personali, particolari momenti storico-politici e stili rappresentativi retoricamente fondati (Ramos, 1992).

A titolo di esempio, è interessante vedere come la più rappresentativa associazione antropologica americana abbia reagito a questa controversia. Al di là della normale procedura istituzional-burocratica di istituire una commissione di inchiesta, raccogliere il materiale documentario, contattare le persone coinvolte e distinguere tra ciò che è in potere della commissione chiarire e cosa no, stanziare una somma di denaro e procedere per cercare di fare quanto deciso, sempre in modo piuttosto astratto come riportato da Tierney (p. 325), appare più rilevante quanto sottolineato da Borofsky, e cioè: 1) perché l’AAA, pur avendo ampi rilievi documentari della

scarsa attenzione di Chagnon per il Codice Etico durante le sue ricerche sul campo, non è intervenuta tempestivamente prima della pubblicazione del lavoro di Tierney per indagare su eventuali irregolarità? Una delle caratteristiche di Chagnon, infatti, è quella di essere stato, nel bene e nel male, sempre piuttosto esplicito nel diffondere e pubblicare i dettagli della propria pratica di ricerca sul terreno ed esperienza di ricercatore: trasparenza che gli fa onore in generale, soprattutto rispetto agli edulcorati resoconti di molti suoi colleghi, quando non di esplicite menzogne riguardo ai metodi di lavoro sul terreno, ma che destano notevoli perplessità quando le stesse dichiarazioni di Chagnon, pubblicate sui suoi testi, contrastano chiaramente con le regole del codice etico dell'AAA. 2) perché nel suo intervento per chiarire la situazione per ben due volte ha adottato una prospettiva anti-Tierney e pro-Chagnon nei suoi giudizi, senza aprire una discussione più ampia, bilanciata e trasparente, come è avvenuto tardivamente e sotto la spinta di molti commenti giunti sul sito web dell'AAA stessa, soprattutto da parte di studenti? L'opinione di Borofsky è che i dirigenti dell'AAA abbiano in un primo momento affrontato la questione da un punto di vista dell'immagine pubblica e non tanto della verifica del rispetto del codice etico di condotta che è la base dell'azione professionale degli antropologi. La reazione "istintiva" quindi sembra essere stata quella di difesa e protezione dell'immagine dell'antropologia dagli attacchi di un giornalista, piuttosto che di impostare subito un intervento di verifica procedurale che andasse alla sostanza della pratica di ricerca antropologica. Meglio tardi che mai, si dice in questi casi!

Come ne escono gli yanomami?

Se la controversia sugli yanomami ha avviato all'interno delle disciplina antropologica una sorta di processo



Bambini yanomamo imparano ad assumere lo yopo

autocritico e riflessivo, certo non ha aiutato le popolazioni yanomami, che ne escono in ogni caso come "vittime". Sono tali perché investite da un "ambiente altro", quello del business della ricerca-spettacolo occidentale, che non comprendono, che li schiaccia, che interviene con modalità estranee e che non interviene laddove invece potrebbe essere utile, che espropria senza compensare. Emerge da diverse interviste a personalità yanomami (Davi Kopenawa¹) come questi non abbiano mai posto particolari resistenze nel permettere l'accesso di ricercatori e giornalisti nelle loro comunità: certo si sarebbero aspettati maggior sensibilità e rispetto da parte degli "ospiti". E soprattutto non c'è niente da stupirsi se chi viene "trattato male" reagisce con violenza. Gli yanomami "diventano feroci" se sono trattati con disprezzo. Nell'altro versante della controversia, Kopenawa dice di aver incontrato Tierney, ma quest'ultimo non gli ha parlato affatto del tipo di lavoro che stava conducendo. Sia gli antropologi, quindi, che i giornalisti hanno lavorato sulla questione "yanomami" trattando questa popolazione già fortemente in sofferenza, come un "oggetto" per fare soldi e successo. Sfruttano il nome yanomami per i loro scopi, senza preoccuparsi delle più vaste conseguenze. Kopenawa vede l'intera

controversia come una lotta tra due uomini e tra due categorie professionali (di cui non comprende giustamente la differenza) allo scopo di fare soldi (Borofsky 2005:68-70). Secondo Kopenawa gli antropologi dovrebbero aiutare praticamente gli yanomami, grazie al fatto che parlano le lingue dei diversi gruppi: potrebbero fare da traduttori simultanei nelle conferenze dove gli yanomami lottano per affermare i loro diritti per ottenere maggiori tutele e condizioni di vita migliori. La decisione di destinare agli yanomami i proventi dei diritti d'autore fatta da Borofsky per ogni libro nuovo acquistato (p. xix) si inserisce proprio in questa polemica, quella sulla ricompensa alle popolazioni studiate. E' una piccola goccia nel mare, ma è importante perché comincia a diffondere nella comunità degli antropologi, e non solo, la necessità di riflettere sulla reciprocità e la riconoscenza concreta da instaurare con gli informatori locali che, grazie alla loro collaborazione, permettono agli antropologi di produrre documenti grazie ai quali migliorano la loro posizione sociale e quindi il loro livello di benessere nelle società avanzate. Queste popolazioni spesso hanno bisogno di ben altre cose che non di denaro (in primis tutela politico-legale, ma anche medicinali, vaccini, progetti di conservazione e



sviluppo adeguati), che spesso creano distorsioni sociali ingovernabili essendo questi contesti molto sensibili alle minime variazioni di potere economico al loro interno, ma è fuori da ogni dubbio che la questione vada posta e discussa con serietà. Almeno, con questi piccoli contributi, gli yanomami traggono beneficio da una controversia che li riguarda.

Questioni aperte

Moltissime, come è tipico dell'antropologia (per fortuna). Ne riporto solo alcune che mi paiono più radicali: che rapporto esiste tra teoria antropologica (cioè trovare le leggi che regolano il comportamento umano) e pratica politica (cioè i rapporti di forza tra gruppi diversi)? E' possibile che le costruzioni teoriche siano fatte con intenzioni politiche? E' auspicabile? E' inevitabile? Che rapporto c'è tra produzione della conoscenza sull'alterità e ritorno economico personale? Quali sottili, impliciti meccanismi

culturali, regolano la struttura delle carriere nelle scienze sociali? Scrivere un "codice etico" è un atto propositivo che informa realmente le pratiche o è un atto protettivo per tutelarsi formalmente da attacchi esterni? Chi controlla gli antropologi e i giornalisti? Se non lo fa nessuno, chi si prodiga per far nascere in loro, durante la formazione professionale, le problematizzazioni etiche del loro lavoro al fine di tutelare la collettività da possibili eccessi "professionali"?

Note

¹ Davi Kopenawa, però, non è 'vergine', ma è un assiduo frequentatore del jet set ambientalista e dei convegni internazionali.

Bambino yanomamo

Bibliografia

Borofsky R. *Yanomami. The fierce controversy and what we can learn from it*. Berkeley 2005; Cattani A. *Botta e risposta*. Bologna 2001; Chagnon A.N. *Yanomamo*. (5° ed.) London 1997; Bernard R.H. *Research Methods in Anthropology*. Thousand Oaks 2002; Tierney P. *Darkness in Eldorado*. New York 2001; Ramos A. *Reflecting on the Yanomami: Ethnographic Images and the Pursuit of Exotic* in G.E. Marcus (cura) *Rereading Cultural Anthropology*. Durham 1992.



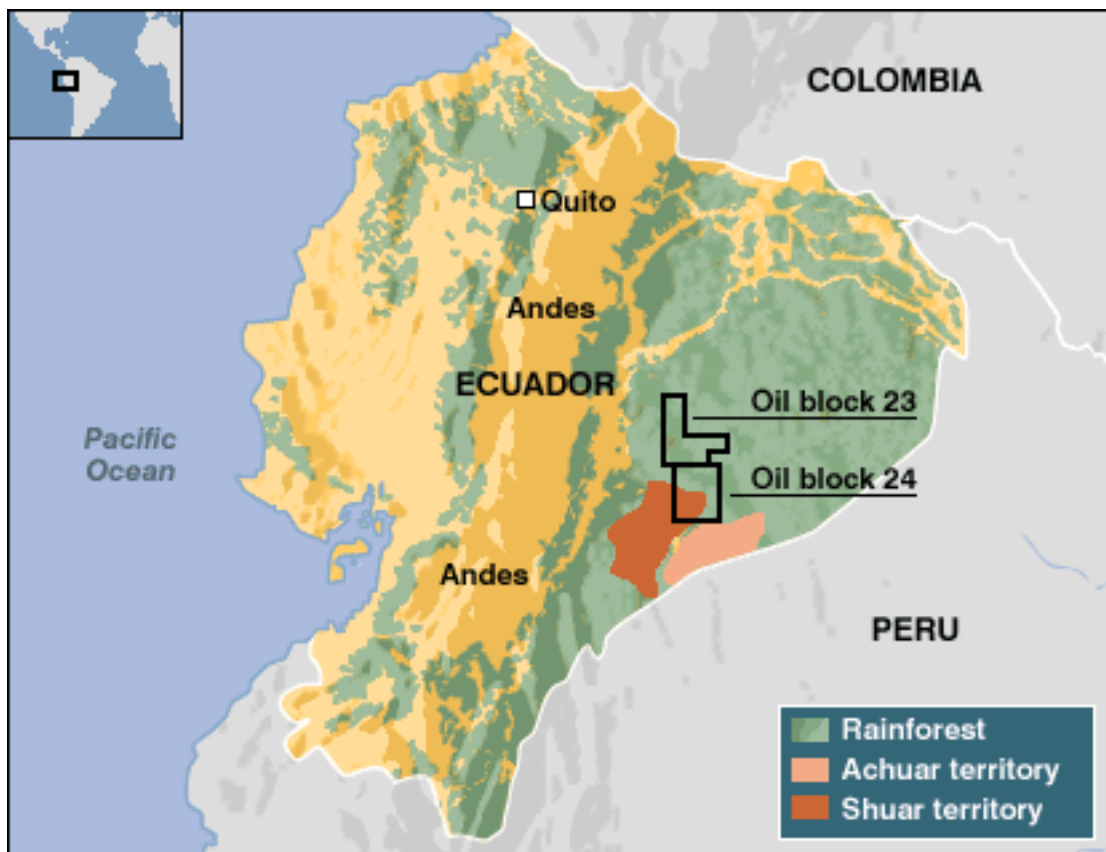
Sopra: padre e figlio.
A lato e sotto: ragazze yanomamo.



© Survival



Sopra: bambini shuar evocano le capacità guerriere della nazione shuar.
 Sotto: area della guerra Cenepa del 1995.
 A pag. 41: tsantsa



Guerre di frontiera

Una guerra (quasi) infinita

Cominciato al tempo degli Inca, il contenzioso tra Ecuador e Perù continua ancora oggi.

Sandra Busatta

Il 26 gennaio 1995 un elicottero ecuadoregno bombardò un posto di guardia peruviano, molto all'interno del territorio del Perù. Questa è, ovviamente, la versione peruviana: non stupisce sapere che, secondo gli ecuadoregni, erano loro le vittime del proditorio attacco. Comunque sia, il risultato fu la breve, ma piuttosto sanguinosa Guerra Cenepa, dal nome di un fiume.

Questo fu l'ultimo di una serie di conflitti combattuti non solo sui campi di battaglia di oscuri e impraticabili angoli della giungla amazzonica, e nei corridoi freschi d'aria condizionata dei palazzi della diplomazia, ma anche sui libri di storia, sulle mappe e nei media dei rispettivi stati, dove si costruisce l'exasperato nazionalismo latino-americano. Nei manuali e nelle aule scolastiche ecuadoregne, per esempio, vengono d'abitudine disegnati i territori che l'Ecuador pretende di avere da Perù, Colombia, Brasile, Venezuela e Bolivia e che, se l'Ecuador riuscisse ad averli, lo ingrandirebbero di otto volte! I libri peruviani, invece, segnano i confini reali, ma segnalando le risorse economiche dei vari paesi della regione, l'Ecuador è disegnato praticamente vuoto, a eccezione di qualche scimmia ragno,

un tipico insulto peruviano per segnalare che, dato che l'Ecuador è un grosso produttore di banane, i suoi abitanti sono in parte scimmie!

La guerra civile inca

Secondo alcuni, la frizione tra Perù ed Ecuador risale all'ultimo periodo dell'impero inca, ben prima dunque, dell'arrivo degli spagnoli. Gli incas governavano un'area grande quasi quanto l'impero romano, che si allungava lungo la costa del Pacifico da una zona nell'attuale Colombia



(6°N) fino a metà del Cile (39°S). Un assai più vago confine orientale probabilmente comprendeva parti di Argentina e Brasile. Ancora oggi la maggior parte degli abitanti del Perù, Ecuador, Bolivia e Cile sono discendenti dalle antiche popolazioni dell'impero incaico. La capitale degli inca era Cusco (che significa 'ombelico' in lingua quechua), nella Ande peruviana. Nel 1463 l'Inca Tupac Yupanqui marciò con il suo esercito verso nord e sconfisse gli scyri, capi del regno che formava l'attuale Ecuador. Secondo la leggenda i primi popoli furono i quitu, che, attorno all'anno 950 d.C., furono sommersi dai caras o scyri, tribù bellicose che scesero dalle Ande e occuparono il territorio per circa tre secoli. Essi fondarono la città di Cara e scoprirono il fiume Esmeraldas. Scyri, però, era anche il titolo dei capi invasori, che formarono il regno di Quito, che comprendeva i cara, i quitu, i cagnaris, e i puruhaes e che durò circa 700 anni.

Non è facile ricostruire le campagne di Tupac Yupanqui distinguendo tra quelle che condusse in nome del padre, l'Inca Pachacutec, e quelle che condusse dopo l'ascesa al trono, data la confusione delle fonti spagnole. Comunque, sotto il regno di Pachacutec, egli conquistò le terre dei cosiddetti 'bracamoros', genti della regione di Piura dal livello



*Sopra: Il presidente peruviano Alberto Fujimori.
A pag. 43: marines ecuadoregni.*

tecnologico piuttosto primitivo, che però lo impegnarono duramente. Si diresse poi contro i potenti cagnaris e le loro città, Cagnaribamba e la capitale, Tumbamba dalle stupende architetture. Qui a Tumbamaba nacque il figlio e poi nuovo Inca Huayna Capac, figlio legittimo di Tupac Yupanqui e della sua sorella sposa Mama Oello. Questa città divenne il quartier generale di Huayna Capac nelle sue operazioni militari contro le tribù ecuadoregne ribelli, che però non andarono affatto bene per parecchio tempo. Solo con stragi senza precedenti riuscì ad aver ragione del popolo cayambi. Huayna Capac aveva vissuto in gran parte nella natia Tumbamba, che aveva reso splendida, ma un certo punto si trasferì a Quito per lunghi periodi e prese a dare inizio alla costruzione di nuovi templi, forse pensando di trasferire la corte qui. Huayna Capac non aveva avuto eredi dalla prima moglie, e aveva eletto sposa ufficiale una sorella, ma solo da parte di padre, che come sposa secondaria gli

aveva dato un figlio, che diventerà famoso col nome di Huascar, uno dei contendenti della guerra civile che portò alla distruzione dell'impero inca. Un altro figlio, tra gli oltre 150 di figli maschi e femmine, che sarà l'altro contendente della guerra civile, era Atahualpa, che però era considerato illegittimo, perché era figlio di una concubina, una principessa ecuadoregna scyri. L'aristocrazia inca era strutturata in un modo che favoriva le lotte di successione, le congiure di palazzo e le guerre civili tra eredi. Ciò nonostante Huayna Capac non scelse un erede né lo associò al trono negli ultimi anni del regno per legittimarlo. L'inca non morì all'improvviso, e quindi durante la malattia egli avrebbe avuto il tempo di nominare un erede. Riuscì invece a fare un gran pasticcio, perché divise l'impero tra l'erede legittimo di puro sangue reale Huascar, e il figlio favorito Atahualpa. I dignitari nominarono Inca Huascar, nonostante i presagi negativi. La guerra civile inca o Guerra dei due fratelli, Huascar e

Atahualpa, durò dal 1527 al 1532. La guerra fu iniziata da Huascar, appoggiato dalle autorità religiose e dalla corte a Cuzco, quando Atahualpa rifiutò fedeltà. Al contrario, egli accolse gli insoddisfatti a Tumbamba, e si mise a capo delle potenti armate inca che avevano sconfitto le tribù ecuadoregne. Atahualpa si dimostrò una mente militare migliore di quella dell'avversario, ma un cattivo politico. Infatti fece massacrare moltissimi cagnaris e altri ecuadoregni, che si erano alleati con Huascar. Dopo una serie di vittorie contro il fratellastro, che prese prigioniero, Atahualpa si accampò a Cajamarca, pronto per andare a Cusco e diventare l'unico Inca nel 1532. Peccato che qui a Cajamarca, dove era accampato con 250.000 uomini, incontrò Francisco Pizarro e i suoi spagnoli, che lo catturarono e conquistarono l'impero inca. Contrariamente a quello che i manuali scolastici nostrani dicono, Pizarro non conquistò gli inca con un centinaio di spagnoli e pochi cavalli. Infatti, il suo arrivo coincise con l'ultimo periodo della guerra civile, quando entrambi i fratelli erano interessati ad allearsi con questi stranieri, e Pizarro aveva con sé molte migliaia di cagnaris e altri ecuadoregni incattiviti dalla sete di vendetta contro Atahualpa, che aveva raso al suolo Tumbamba, e contro la corte di Cuzco. Inoltre, Atahualpa e i suoi generali commisero parecchi errori. Ovviamente gli spagnoli erano gente tosta e senza scrupoli, ma non erano certo supereroi, né gli inca erano angioletti. La battaglia chiave della guerra civile fu combattuta su suolo ecuadoregno, presso Riobamba, proprio alcuni giorni prima del fatale incontro con gli spagnoli. Questa vittoria resta ancora oggi fonte di notevole orgoglio nazionale in Ecuador, perché rappresenta un raro esempio in cui 'l'Ecuador' ha vinto militarmente il potente vicino peruviano. La propaganda nazionalista ecuadoregna avanza anche un'altra rivendicazione storica, che risale a Pizarro. Nel 1539 Pizarro organizzò una spedizione formale verso la regione amazzonica,

sulle orme degli inca; guidata dal fratello, Gonzalo Pizarro, e dal suo luogotenente, Francisco de Orellana, la spedizione partì da Cusco, Perù, la capitale dell'ex impero inca e finì per scoprire il Rio delle Amazzoni. Si fermò a Quito per fare rifornimento e aggregare altri uomini, ma le fonti spagnole sono d'accordo che partì dal Perù. L'Ecuador invece sostiene che partì da Quito, anche se il territorio dell'attuale Ecuador fu una provincia del vicereame del Perù fino al 1739, e ai tempi di Pizarro, nel 1539, era una dipendenza amministrativa del governatore del Perù, lo stesso Francisco Pizarro. Gli spagnoli poi erano sudditi della corona spagnola e quindi, è evidente che i politici nazionalisti attuali non possono rivendicare zone amazzoniche in nome di Pizarro o di un suo subordinato. Ma i nazionalisti non hanno gran simpatia per la logica.

Dalla colonia spagnola alla contesa di confine

Durante il periodo della colonia spagnola, nel 1563, una serie di atti amministrativi di scarso peso drammatico, ma importanti per gli sviluppi successivi, videro l'*Audiencia* di Quito costituirsi sotto il controllo del Vicereame del Perù. Il confine tra le due entità, però, non veniva definito chiaramente, anche se questo è il primo documento spagnolo che divide i due territori. Nel 1718 l'*Audiencia* di Quito fu trasferita alla Gran Colombia, con base a Bogotá, ma dato che erano entrambe colonie, anche se Quito era separata da Lima, un chiaro confine non aveva importanza e non fu segnato. Nel 1802 il re di Spagna decise che il territorio della Nueva Granada (poi Ecuador) era costituito dai territori dove i tributari del Rio delle Amazzoni cessano di essere navigabili. Questo fumoso editto divenne poi importante per le rivendicazioni extraterritoriali ecuadoregne. Con le guerre d'indipendenza latino

americane del 19° secolo il Perù conquistò la libertà nel luglio 1821. L'Ecuador seguì nel maggio 1822, ma non fu riconosciuto come stato fino al 1830. Non venne però fissato alcun confine ufficiale tra i due paesi. Nel 1829 il Perù tentò di annettere l'Ecuador con una breve e futile invasione, anche perché fino a quel momento l'Ecuador non era riuscito a diventare uno stato. I capi militari peruviani sostenevano che avevano fatto parte dello stesso



vicereame spagnolo. Gli stessi militari forgiarono una federazione con la Bolivia, che però si dissolse quando il Cile invase da sud. Nel 1832 Perù ed Ecuador firmano un trattato in cui si riconoscevano reciprocamente e stabilivano che due delle aree rivendicate dall'Ecuador in base al vicereame spagnolo, erano peruviane (le città di Tumbes, Jaen e l'area di Mainas). Nel 1841 l'Ecuador chiede al Perù di stabilire una commissione bilaterale per definire la questione del confine tra i due paesi. I colloqui durano poco di fronte alle pretese ecuadoregne sull'area di Minas e gran parte di Loreto, il maggior stato peruviano. All'interruzione delle trattative l'Ecuador fece seguire un tentativo di invasione dell'area disputata, ma venne facilmente respinto da una sorprendente presenza militare peruviana nella zona. Nel 1858 l'Ecuador tentò di vendere un milione di metri quadrati di terre presso il fiume Bobanaza per pagare dei creditori inglesi, ma il Perù bloccò la vendita

di quelle terre, che si trovavano sul suo territorio e portò la disputa per la prima volta di fronte all'attenzione internazionale.

Nel 1860 il Vaticano (come Stato della Chiesa) cercò di stipulare un trattato tra i due contendenti, che però non lo ratificarono. Tra il 1879 e il 1883 il Perù fu occupato nella Guerra del Pacifico, che vide Perù e Bolivia contro il Cile. L'Ecuador ne approfittò per inviare truppe in area peruviana lungo il confine disputato e le lasciò colà per una generazione. Il trattato del 2 maggio 1890 tentò di tracciare una linea chiara tra i due paesi: le municipalità di Tumbes e Jain andarono al Perù, mentre Quijos e Canelos all'Ecuador. Il trattato diede inoltre un accesso all'Ecuador ai tributari del fiume Marañon, ponendo di fatto il principale *casus belli* che ha fatto scoppiare i conflitti del 20° secolo. Il trattato non fu ratificato dal Perù. Di fronte alla

minaccia di conflitto armato il re di Spagna offrì il proprio arbitraggio tra i due paesi nel 1910. L'Ecuador, temendo di perdere, rifiutò di partecipare, ma un'alleanza tra Brasile, Argentina e Stati Uniti minacciò di intervenire se il conflitto fosse sfociato in guerra. Si riuscì così ad abbassare la pressione per tre decenni. Un comitato con rappresentanti di Perù, Ecuador, Brasile, Argentina e Stati Uniti si incontrò a Washington nel 1923, 1938 e 1939 per tentare di conseguire un accordo, ma inutilmente. Nel frattempo, il nazionalismo dilagava e portò a un conflitto armato tra Perù e Ecuador (con accuse reciproche di averlo iniziato, come al solito) nel 1941. Nel 1942 il Protocollo di Rio stabiliva la mappa che è stata generalmente accettata dalla comunità internazionale, che espandeva il territorio peruviano a spese dell'Ecuador. Secondo certi storici, questo trattato fu spalleggiato dagli USA per ammorbidire il Perù – che ha un'importante popolazione di origine giappo-



nese – e impedire un suo appoggio al Giappone dopo l'attacco giapponese a Pearl Harbour, Hawaii. Nel 1972 il conflitto tra i due paesi diventò di nuovo armato, con la vittoria del Perù. Nel 1995 l'Ecuador attraversò con le sue truppe il confine stabilito dal Protocollo di Rio, cogliendo di sorpresa il Perù e causandogli grosse (relativamente alle guerre recenti) perdite. Tuttavia, nonostante la quasi vittoria militare ecuadoregna, l'esito della guerra restò assai incerto. Quando, nel 1998, si pose fine ufficialmente alla guerra, l'Ecuador si ritrovò con poco o niente in mano. L'accordo assegnava all'Ecuador un pezzo di terra grande un ettaro, chiamato Tiwinza, a circa cinque km dal confine, su cui costruire un monumento ai caduti. Era una concessione simbolica di un luogo privo di valore strategico ed economico, e così remoto che per raggiungerlo senza elicottero ci vogliono cinque giorni di marcia dal più vicino villaggio, in una giungla infestata da coccodrilli, serpenti e sabbie mobili. L'Ecuador ha avuto diritto di costruire una strada a una corsia fino al monumento ai caduti nelle guerre di confine e di mantenere la manutenzione della strada e del monumento, ma senza la presenza di soldati. Il Perù ha avuto l'incarico della sicurezza della strada e dell'area. Nonostante ciò, i nazionalisti peruviani hanno accusato il presidente Fujimori di aver 'svenduto' al nemico. Lo stesso hanno fatto gli ecuadoregni. Come ha detto uno storico peruviano, è interessante osservare come il

conflitto sui confini tra Ecuador e Perù suscitò passioni virulente e incendiarie tra i due paesi. Durante la Guerra del Pacifico, il più mortale nemico del Perù, il Cile, occupò Lima, la incendiò e fermò ulteriori stragi e distruzioni solo di fronte a feroci pressioni europee a difesa dei propri affari e interessi. Però i rapporti con il Cile non sono mai stati così passionali, né queste passioni sono durate per generazioni.

La guerra del 1995-98

Il 26 gennaio 1995 la tranquillità dell'alto Amazzoni fu interrotta dalla guerra nella regione di confine disputata intorno al Bacino del fiume Cenepa. In genere i combattimenti avvennero con scontri tra unità di circa 40 uomini, ma al suo picco furono impiegati nella zona circa 3000 ecuadoregni e 2000 peruviani. Gli ecuadoregni sfruttarono le loro linee di comunicazione interne più brevi e la loro posizione sul terreno più alto della Cordillera del Condor per dirigere il fuoco dei mortai e dei lanciarazzi multipli contro i peruviani che tentavano di rafforzare la propria posizione. L'aviazione ecuadoregna mostrò la propria superiorità nell'aria e l'artiglieria e le truppe la propria superiorità a terra. Gli scontri più seri avvennero attorno alle postazioni ecuadoregne in territorio peruviano a Cueva de los Tallos, Base Sur e Tiwinza. Entrambe le parti misero in campo aerei sofisticati (Kfir, Sukhoi, Mirage e A37) e l'Ecuador

usò tecnologia moderna come quella satellitare per identificare gli obiettivi nell'area di combattimento immediata. Mobilità anche i carri armati e le riserve, anche se non entrarono in combattimento. La vittoria limitata dell'Ecuador sul Cenepa era la prima dalla battaglia di Tarqui nel 1929 e, inoltre, l'Ecuador mostrò una netta superiorità nella guerra mediatica, sia a livello diplomatico che di guerra psicologica militare. Questa guerra non dichiarata di 34 giorni fece anche a pezzi alcuni dogmi strategici sia panamericani che statunitensi, come quello che le moderne democrazie non fanno la guerra in caso di contese, ma negoziano a livello diplomatico. La guerra rinforzò anche il motto revanscista che l'Ecuador è una nazione amazzonica e lo sarà sempre, un'ideologia politica che è diventata una crociata e che per anni ha significato una crisi di frontiera in gennaio, nell'anniversario di quel Protocollo di Rio del 1942, che l'Ecuador ha rigettato e di cui si sente vittima. La guerra del 1995 ha anche messo in pericolo un'area, l'America Latina, che è una delle più pacifiche e meno militarizzate del mondo, e i cui molti contenziosi territoriali, eredità del 19° secolo, stavano trovando soluzione in vari contesti diplomatici, sia in Centro che Sudamerica. Secondo i resoconti della stampa più affidabile, l'Ecuador abbattè nove aerei peruviani, di cui quattro ad ala fissa (due Sukhoi-SU22, un A-37, e un bombardiere Canberra) e cinque

A pag. 44: un Kfir909 delle Forze Aeree Ecuadoregne (FAE).

A lato: un Su-22Ms delle Forze Aeree Peruviane (FAP).

(altri dicono due) elicotteri attraverso una combinazione di armi anticarro, lanciamissili terra-aria a spalla e aerei Kfir. L'Ecuador ebbe solo un A-37 leggermente danneggiato. La perdita di equipaggiamento e le perdite umane collaterali (300

civili, più 46 militari, contro i 27 morti e circa 80 feriti ecuadoregni tutti militari) indicano che il Perù non era preparato allo scontro. Questo livello tecnologico, anche se si tratta in gran parte di tecnologia militare degli anni 1960-1970, era fino ad allora ignoto in America Latina. La guerra delle 100 ore tra Honduras e El Salvador del 1969 aveva usato anticaglie della Seconda Guerra Mondiale. La guerra delle Falkland tra Argentina e Regno Unito del 1982, con la sua sofisticazione tecnologica e operativa, non conta perché uno dei contendenti, il Regno Unito, non era un paese latinoamericano. Questa guerra perciò segnava un nuovo livello di scontro per l'area, dato che l'Ecuador aveva applicato per la prima volta non solo tecnologia più avanzata, ma anche un adattamento dei concetti di Difesa Attiva e Battaglia Aria-Terra presi a prestito dagli USA e Israele. Un vecchio dogma politico afferma che i paesi che non sono pienamente integrati in nazioni e democrazie tendono ad essere superzelanti nella difesa della sovranità esterna per nascondere le debolezze interne. E' il caso di Perù ed Ecuador, dove la piaga purulenta della demarcazione territoriale non del tutto definita si somma a questioni interne di politica elettorale, paranoia nazionalista e, nel caso del Perù, rapporti tesi tra il presidente Fujimori e la casta militare. In Ecuador, anche a causa



di intensi programmi di azione civica, i militari sono considerati la più popolare istituzione nazionale, anche se in tempi relativamente recenti c'era stata una tendenza a cercare di diminuire il loro peso negli affari interni del paese, riducendo la loro percentuale di profitti sulle royalties delle compagnie petrolifere straniere, un profitto comune anche ad altre forze armate latinoamericane (per es. in Cile con il rame). Inoltre, c'erano richieste di privatizzare la quota di profitti dei militari ecuadoregni in molte imprese. Con la guerra del 1995 la quota di profitti sul petrolio fu restaurata e non si parlò più di privatizzare gli interessi dei militari nelle aziende, anzi la vittoria militare rafforzò la popolarità dell'esercito ecuadoregno all'interno della nazione. Il popolare ministro della difesa e cervello della guerra, generale Gallardo diede le dimissioni e si candidò alla presidenza alle elezioni del 1996.

La scarsa capacità dei militari peruviani di prevedere l'attacco ecuadoregno tramite l'intelligence e la superiorità tattica del nemico sul campo in Perù provocò quasi subito la caccia al colpevole. I media si scatenarono nella critica al presidente Fujimori per la sua politica di politicizzazione degli alti gradi dell'esercito, con la sostituzione degli ufficiali sgraditi. In realtà, anche se l'Ecuador aveva ristretto il margine d'inferiorità militare tramite una

preparazione della rivincita durata 14 anni, il Perù restava la potenza militare superiore, anche se ci mise tempo a riconvertire l'ottica militare dalla lotta al terrorismo interno, rappresentato dalla grave sfida di *Sendero Luminoso*, alle minacce esterne.

Nella guerra del 1995 pesarono anche i diversi rapporti dei due contendenti con gli USA. I rapporti militari erano eccellenti con l'Ecuador, che aveva accesso alle scuole di addestramento USA e al suo appoggio politico-mediatico. I rapporti con il Perù, invece, erano deboli fin dai tardi anni 1960, quando le relazioni subirono un duro colpo per via dell'Emendamento Hickenlooper, che rispondeva al sequestro di pescherecci americani a pesca di tonni da parte del Perù che voleva affermare la sovranità e i diritti economici su 200 miglia marine dalla costa, in barba alle leggi internazionali sulle acque territoriali. Anche il rifiuto degli USA di vendere al Perù aerei F-5 non aveva aiutato le relazioni, che dopo essere riprese nella guerra ai narcos, erano in seguito peggiorate. Infatti l'autogolpe autoritario di Fujimori e le differenti posizioni sui diritti umani nella lotta contro *Sendero Luminoso* avevano portato alla sospensione dell'assistenza militare USA. La pretesa peruviana di avere uno spazio aereo all'interno del Pacifico di 200 miglia dalla costa, aveva poi



portato all'abbattimento di un C-130 dell'aviazione americana in ricognizione di routine contro i narcos, da parte di caccia peruviani. Non c'è da stupirsi se gli USA avevano dato qualche utile intelligence e l'uso dei satelliti ai più fedeli ecuadoregni. La caduta del regime Fujimori e l'alleanza dell'Ecuador con l'aggressivo militarismo di Chavez, però, ha ribaltato tutte le alleanze e oggi è improbabile che gli USA guardino con occhio benevolo le pretese territoriali contro la Colombia o il Brasile.

La guerra indiana sul confine conteso

Gli shuar un tempo erano noti come jivaros, parola che probabilmente è la corruzione spagnola del 16 secolo di shuar, ma che oggi è considerata un insulto, dato che ha assunto in Ecuador il senso di selvaggio e di rustico, zoticone fuori di esso, soprattutto in Messico e Portorico. La linguistica mantiene l'aggettivo *Jivaroan* per la famiglia di varianti linguistiche parlate da un gruppo di popoli indiani che abita l'area delle sorgenti del fiume Marañon e i suoi tributari nel Perù settentrionale ed Ecuador orientale: shuar, ashuar, huambisa e aguaruna. Nel 1938 Stirling scriveva che essi parlano una sola lingua e i loro costumi,

A lato e sotto: tsantsas.

A pag. 47: una unità arutam, composta di shuar e achuar ecuadoregni.

credenze e cultura materiale sono strettamente collegate. Con ciò, però, la loro unità terminava. Le decine di piccoli gruppi indipendenti, che vivevano per lo più alle sorgenti dei corsi d'acqua tributari, erano in costante stato di guerra tra loro. I gruppi di famiglie allargate vivevano in zone molto lontane tra loro, prive di qualsiasi senso di unità politica: questi raggruppamenti cambiavano continuamente area abitativa per via dell'agricoltura itinerante, separandosi, amalgamandosi o essendo sterminati da vicini più fortunati o numerosi. In poche parole, prima della colonizzazione spagnola e delle missioni non esisteva alcun senso di appartenenza etnica né alcuna unità politica. Anche se condividevano la stessa lingua e cultura, ogni famiglia allargata o gruppo di famiglie organizzate matrilocalmente, erano politicamente ed economicamente autonome. La famiglia allargata consisteva di un uomo, le sue due o più mogli, i figli scapoli, le figlie e i loro mariti. I figli sposati si spostavano presso la famiglia della moglie, dato che l'orticoltura a debbio con il bastone da scavo, insieme alla raccolta, era la fonte principale di proteine, mentre la caccia, anche se prestigiosa, forniva soprattutto status al maschio, al pari della guerra. In seguito alla colonizzazione, e in parziale risposta ad essa i parlanti dialetti *Jivaroan* hanno formato delle federazioni politiche, come la *Federacion Interprovincial de Centros Shuar* e la *Nacionalidad Achuar de Ecuador* in Ecuador, la *Organizacion de Comunidades Aguarunas del Alto Marañon* e il *Consejo Aguaruna y Huambisa* in Perù. Shuar significa 'gente', quelli chiamati comunemente shuar sono in realtà *muraiya* (collina), che abitano l'area collinosa ai piedi delle Ande, mentre quelli che abitano le *achu* (paludi, le pianure acquitrinose a est delle Ande, sono gli achuar. Gli

aguaruna, o *awajun*, abitano la giungla peruviana lungo il Marañon e i suoi tributari.

Queste popolazioni respinsero l'invasione inca e furono contattate dagli spagnoli con Juan de Salinas nel 1549; anche se le malattie li decimarono, esse conservarono la loro notevole capacità guerriera. Nel 1549 gli spagnoli fondarono le città di Jaén de Bracamoros e Santa Maria de Nieva e si sviluppò un buon commercio tra i colonizzatori e gli indiani, tuttavia questi ultimi resistettero sia ai tentativi di evangelizzazione che all'imposizione delle tasse che ne conseguiva. Scoppiò una guerra che cacciò gli spagnoli dalla zona, che restò isolata fino all'inizio del 20° secolo. Dal saccheggio e la distruzione di Sevilla de Oro nel 1599 e il conseguente rapimento delle donne spagnole, derivano il colore più chiaro e la barba di molti indigeni. Gli huambisa nel 1841 cacciarono tutti gli indiani convertiti dalla vicina missione e nel 1843 uccisero tutti gli abitanti di Santa Teresa tra i fiumi Santiago e Teresa in Perù. Gli aguaruna continuarono ad attaccare le vicine comunità di bianchi fino a tutti gli anni 1930. Alla fine del 19° secolo poco era noto sui popoli shuar, tranne la loro pratica di rimpicciolire le teste dei nemici o *tsantsas*. Viaggiatori e



collezionisti, tra cui i curatori di musei, cominciarono a comprare queste teste. Dopo aver preso le teste in una scorreria, averle rimpicciolite con un lungo procedimento, e aver fatto una serie di cerimonie e feste, quello che importava non era il trofeo in sé, ma il controllo e il possesso dello 'spirito' del morto, o *muisak*, la sua dedica per placare lo spirito degli antenati come prova della vendetta di sangue, e il controllo che il *muisak* dava agli uomini shuar sul lavoro delle mogli e delle figlie. Gran parte delle faide di sangue avveniva proprio per l'uccisione dei maschi di una comunità e il rapimento delle mogli e delle bambine, che erano obbligate a piangere la *tsantsa* nel corso della cerimonia delle teste, e incorporate nella forza lavoro femminile agricola su cui la comunità basava l'80% del fabbisogno alimentare. Le donne, infatti, coltivavano la manioca e facevano la birra *chicha*, indispensabile per la vita cerimoniale imperniata sul prestigio maschile. Dopo la festa delle teste il trofeo in sé era buttato via, e quindi non stupisce che molti trovassero conveniente venderlo in cambio di fucili, che rendevano migliore il loro vantaggio in guerra. Negli anni 1930 le teste si facevano addirittura su ordinazione e si vendevano per circa 25 dollari. Quindi lo stato di guerra tra comunità di lingua shuar-*jivaroan* subì una violenta accelerazione e le perdite, grazie ai fucili, erano molto maggiori. Solo leggi draconiane contro il commercio delle teste promosse dall'Ecuador e dal Perù, e i cambiamenti sociali promossi dall'espansione dell'economia nazionale, con l'apertura di strade e oloedotti, e la nuova ondata missionaria mise un freno alle guerre tribali fino a



Arutams es un grupo integrado por indígenas shuar y achuar

fermarle con il nuovo corso degli anni 1960-1970. Anche se molte anime belle, in genere di provenienza cattolica, dichiarano che l'immagine dei popoli shuar come violenti è uno stereotipo, la verità è che tutta la vita del maschio shuar-*jivaroan* era imperniata sulla guerra. Non solo le morti nelle scorriere per rapire le donne erano frequenti, ma anche quelle per vendicare le morti 'naturali' procurate dai *tsentsak*, o dardi magici invisibili scagliati dai nemici. Prima dell'arrivo degli europei, con le loro malattie, infatti, gli stregoni più micidiali erano quelli di lingua quechua, cioè i popoli andini che tentavano di allargarsi verso l'Amazzonia. Ma stregonerie mortali da vendicare erano anche quelle di nemici più vicini, cioè gli altri gruppi *jivaroan*. Il commercio delle teste *tsantsas*, per esempio, fiorì con i *muraiya* (shuar delle colline) che vendevano le teste rimpicciolite dei mortali nemici achuar delle pianure acquitrinose.

L'arutam

A circa sei anni il bambino iniziava a sentire dal padre i racconti dei torti e delle uccisioni subite dalla famiglia a opera dei nemici. A circa otto anni egli era condotto dal padre o da uno zio in un viaggio di tre-cinque giorni presso una cascata, durante il quale

poteva bere solo acqua mista a succo di tabacco nativo (*Nicotiana rustica*, assai più potente delle varietà commerciali), e come non bastasse, a un certo punto il bimbo ingeriva la *maikua* (*Datura arborea*), dalle potenti qualità allucinogene, nella speranza che potesse avere una visione o *arutam*, prodotta da uno spirito ancestrale o *wakani*. Le concezioni sulla natura dell'*arutam* e degli spiriti della religione dei popoli shuar-*jivaroan* sono molto cambiate nei cinquant'anni trascorsi da quando Karsten li studiò nel 1923, a quando li descrisse Harner alla fine delle guerre di faida intertribale nel 1972, alle ultime descrizioni fatte da antropologi negli anni 1990, o da shuar cattolici, che avevano subito tutto il peso della profonda manipolazione delle loro credenze fatta dai salesiani.

La descrizione di Harner dell'*arutam* e dell'anima *arutam* non smentisce nella sostanza le descrizioni precedenti, che riproducono una cultura in costante stato di guerra. Il termine *arutam* si riferisce a un particolare tipo di visione o apparizione nella lingua dei *muraiya* shuar (*ajutap* in aguaruna), mentre *wakani* significa anima o spirito. Quindi l'*arutam wakani* è l'anima o spirito particolare che produce l'*arutam* o visione, che avviene solo occasionalmente ed è assai breve, meno di un minuto.



Sopra: una unità arutam durante una recente parata shuar.
A pag. 49: shuar in costume tradizionale.

L'anima *arutam*, invece, una volta creata esiste per sempre. Gli shuar credono che il possessore di una singola anima *arutam* non possa essere ucciso da alcuna forma di violenza fisica, veleno o stregoneria, ma non è immune alle malattie europee come il morbillo e il vaiolo. Cioè, un possessore di *arutam* è immune dall'ansia di essere assassinato che lo attanaglia ogni giorno. Uno con due anime *arutam* non può morire neppure a causa delle malattie contagiose. Karsten (1935) faceva notare, però, che il successo o il fallimento di un guerriero dipendeva dal fatto che non avesse paura della sua visione, che gli avrebbe fatto uccidere il nemico senza problemi. Gli animi timorosi, invece, sarebbero caduti vittime del nemico! Più che visione, l'*arutam* è un'audizione, perché l'uomo sente quello che gli dice lo spirito-antenato e, tramite il suo stesso modo di parlare, egli stesso si dimostra sicuro. Taylor

(1993) chiarisce che avere parecchie visioni *arutam* è di fondamentale importanza per essere un uccisore o almeno per partecipare attivamente alle scorrerie, dato che il potere *arutam* è perduto solo in circostanze legate direttamente all'omicidio. L'anima della visione sparisce al momento dell'uccisione del nemico e quindi un guerriero deve cercare una nuova visione, subito tornato dalla scorreria. Al contempo, ogni nuova esperienza *arutam* instilla nel visionario un'urgenza a uccidere sempre più potente. Così, precisa Taylor, il vero *kakaram* (*apu* o *kakajam*, il capo villaggio in aguaruna) o 'uomo forte', 'capo' è un individuo che ha accumulato sia 'rabbia' (*kaje*) che autocontrollo superiore, in opposizione al giovane preda dell'impulso del momento e che uccide per paura. Quelli che non riescono ad acquisire una nuova *arutam* o non la ottengono per molto tempo, sono descritti come spiritualmente e fisicamente deboli, e privi di scopo.

Un *kakaram* che ha ucciso molti nemici e muore in modo pacifico darà vita a una nuova *wakani* o anima, ma se muore ucciso, darà vita a un *muisak* o anima della *tsantsa*. L'uso degli allucinogeni più importante, chiarisce Harner (1978), è quello di aiutare un bambino ad avere un'*arutam*. Il potere derivante dall'anima *arutam* acquisita è visto in termini shuar come un meccanismo di inculturazione e socializzazione, che promuove tutti i tratti più valutati del carattere, compresa l'onestà, inclinazione al lavoro e l'intelligenza, oltre la crescita fisica del bambino. Dato che la vita del maschio shuar ruotava ancora intorno alla guerra quando Harner scriveva, assistere un ragazzo a vedere un *arutam* presso una cascata era di fondamentale importanza, perché si credeva che la sua vita dipendesse da ciò. Gli aguaruna, gli shuar, ashuar e huambisa vivono tutti all'interno dell'area disputata da Ecuador e



Perù che si allarga per 200 km all'interno di entrambi i paesi. Oltre alle guerre intertribali, essi sono stati anche divisi dall'evangelizzazione, dato che shuar e ashuar furono assegnati ai francescani di Quito, Ecuador, e aguaruna e huambisa finirono con i gesuiti di Lima, Perù. Questi missionari, però, combinarono poco, e fino all'inizio del 20° secolo l'area restò sostanzialmente isolata. Alla fine del 19° secolo i gesuiti aprirono missioni presso gli shuar, mentre coloni senza terra cominciarono a invadere la regione. Nel 1935 lo stato ecuadoregno creò la riserva shuar, in parte per regolare l'accesso esterno alla terra, e assegnò ai salesiani l'incarico della gestione della riserva. Dagli anni 1950 in poi i popoli di lingua jivaroan cominciarono a perdere terre in modo considerevole a causa della colonizzazione, anche a causa del nuovo interesse di entrambi i paesi verso la regione per lo sfruttamento del petrolio. Per via dell'entrata della modernità nel loro mondo, queste popolazioni indiane cominciarono ad abbandonare il modo di vita semi-

nomade, legato a un'agricoltura dell'età della pietra che li costringeva ogni due-tre anni a spostare il villaggio per via dell'esaurimento del terreno, e a formare nuclei costituiti da cinque-trenta famiglie detti *centros*. Questi *centros* facilitarono l'accesso ai salesiani, che influenzarono pesantemente la cultura indigena, ma favorirono anche il riconoscimento del diritto legale alla terra da parte dello Stato e l'accesso a sistemi e attrezzature agricole più moderni, con un passaggio alla produzione agricola e all'allevamento per il mercato. I salesiani favorirono la formazione di federazioni e incoraggiarono i capi ad assumere l'amministrazione delle terre delle riserve. L'entrata nell'economia di mercato, la scuola, i rapporti con lo stato e con l'esercito hanno creato una identità etnica che prima non esisteva e hanno posto fine alle guerre tribali tradizionali. In particolare in Ecuador la mente della deliberata strategia sincretistica della religione shuar fu padre Siro Pellizaro, un salesiano che descrive

lucidamente il processo di 'miglioramento e purificazione' della cultura e religione indigena per inglobarla nel cattolicesimo. Gli scritti degli autori shuar, che hanno studiato con lui, hanno un distinto sapore cattolico anche se superficialmente mantengono tratti indigeni. In particolare Pellizaro trasformò la concezione dell'*arutam*, una visione di animali potenti come il giaguaro o l'anaconda che consigliano il guerriero e lo proteggono, in manifestazione sotto varie forme di un singolo spirito, come Dio nella Santa Trinità.

Negli scritti dei moderni shuar l'*arutam* è diventato uno spirito superiore onnipotente e onnisciente che protegge dal pericolo in generale, non solo in guerra. L'influenza salesiana sulla concezione dell'*arutam*, anche tramite il catechismo, è così forte, che ora questo concetto è diventato in gran parte cattolico, e ha così influenzato il modo con cui lo concepiscono gli shuar. Ciò è rilevato dagli antropologi contemporanei, che sottolineano la differenza profonda da quello che Harner rilevava all'inizio

degli anni 1970. Il cambiamento maggiore nella concezione dell'*arutam* è lo spostamento di enfasi dal ruolo dell'*arutam* nella protezione del guerriero a un ruolo più generale nell'aiutare tutti gli shuar ad avere potere e produttività. Questo cambiamento si può ascrivere alla cessazione delle faide e delle guerre intertribali, all'uso della mitologia shuar come cornice per il sincretismo cattolico, e all'importanza crescente di questo complesso di credenze come simbolo della nuova identità shuar come nazione tribale all'interno del più grande contesto ecuadoregno e globale. Anche la retorica intorno al concetto di *kakarma* (potere), derivante al grande uccisore e visibile nell suo eloquio e aspetto sicuro, è diventata sempre più retorica del *kakarma* come attributo collettivo della nazione shuar ottenuto attraverso la solidarietà politica. La polemica, perciò, che l'esercito ecuadoregno si sia impadronito dello stereotipo del feroce guerriero shuar e ha costituito le unità speciali Arutam, composte da shuar, per la guerra nella giungla, fa semplicemente parte della retorica pacifista cattolica. Queste unità di elite Arutam forniscono istruttori a parecchi militari sudamericani presso la Scuola di Combattimento nella Giungla e Controguerriglia dell'Esercito Ecuadoregno a Francisco de Orellana, in piena Amazzonia. La base appartiene alla Quarta Divisione, nota come Amazonas, la cui prima missione è quella di impedire che la guerra civile colombiana travasi oltrefrontiera, anche se non è riuscita a impedire ai colombiani di dare un duro colpo alle FARC in Ecuador. Le unità speciali Arutam, composte da shuar, si distinsero nella guerra Cenepa del 1995. Questa guerra ha avuto luogo esclusivamente nel territorio peruviano aguaruna, dove 120 comunità vivevano sull'alto fiume Cenepa (circa 35-40.000 persone). E' interessante notare che, anche se erano non combattenti, 300 persone, in gran parte aguaruna, furono uccise come 'danni collaterali' negli scontri delle unità speciali. Le vittime militari furono poche decine, contando entrambe le parti! Mi sentirei di interpretare questi danni collaterali come le

vittime di una forma moderna, legalizzata delle vecchie guerre tribali, in cui il destino del guerriero su imperniava sul possesso dell'*arutam*, e che stavano finendo solo a metà degli anni 1970, neppure una generazione di distanza.

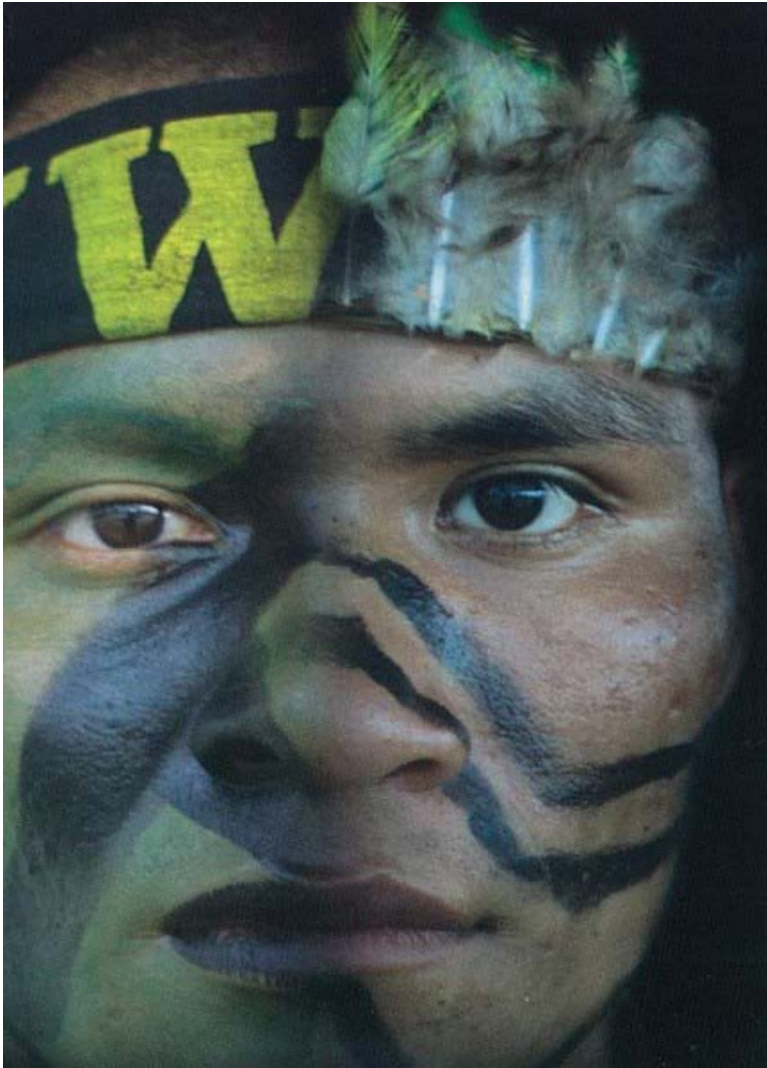


Unsoldato ecuadoregno delle truppe speciali IWLAS delle unità Arutam. A pag. 51: varie foto delle forze speciali arutam, tra cui un manifesto di arruolamento.

Incas. Austin. 1966; Boster J.S. Arutam and Cultural Change. *Antropologica* (99-100:165-185). 2003; Descola P. *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge 1986; Harner M.J. *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls*. New York. 1972; Karsten R. *Blood Revenge, War, and Victory Feasts Among the Jibaro Indians of Eastern Ecuador*. BAE Bulletin 79. Washington DC 1023; Stirling MW. *Historical and Ethnographical Material on the Jivaro Indians*. BAE Bulletin 117. Washington DC 1938; Taylor A.C. 'Good-Wealth: The Achuar and The Missions in N. Whitten (a cura) *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana 1981; Rubenstein S. Colonialism, The Shuar Federation, and The Ecuadorian State. *Environment and Planning D: Society and Space* (19:263-293). 2001.

Bibliografia

Cooper T. *Peru vs. Ecuador: Alto Cenepa War*, 1995. Central and Latin American Database. ACIG. 2003; Marcella G. *War and Peace in the Amazon: Strategic Implications for the United States and Latin America of the 1995 Ecuador-Peru War*. Strategic Studies Institute. Dept. of National Security and Strategy. 1995; Lyman E.J. *War of the Maps. Mercator's World*. 2000; Simmons B. *Territorial Disputes and Their Resolution: The Case of Ecuador and Peru*. US Institute of Peace. 1999; Weidner G. *Operation SAFE BORDERS: The Ecuador-Peru Crisis. Joint Forces Quarterly*. US National Defense University. 1996; Bauer R. *An Inca Account of the Conquest of Peru*. Boulder. 2005; Cieza de Leon P. *The Discovery and Conquest of Peru*. London 1998; Cobo B. *History of the Inca Empire*. Austin. 1979; Davies N. *The Incas*. Niwot. 1995; de la Vega G. *Royal Commentaries of the*





Mappe della Colombia e della Sierra Nevada de Santa Marta, un mama kogi e una pubblicazione tra le tante sul presunto 'sapere' di questi preti.



 Ambientalismo

Kogi, potere e retorica ‘verde’

Da qualche decennio i kogi colombiani sono citati come esempio di ‘etica del rispetto’, ma le loro pratiche ambientali smentiscono la presunta saggezza di una ristretta cerchia di preti.

Sandra Busatta

Introduzione

Nel 1990 il regista Alan Ereira girò e produsse il documentario *From the Heart of the World: The Elder Brothers' Warning* (Dal cuore del mondo: l'avvertimento dei fratelli maggiori) sui kogi della Sierra Nevada de Santa Marta, in Colombia. Il documentario è a mio parere piuttosto irritante perché, anche se è fatto in modo professionale, non si può fare a meno di percepire un messaggio dissonante sotto la ‘saggezza ecologica’ che Ereira vuole farci credere i kogi possiedano in modo privilegiato. Questo documentario, dopo due decenni, e basta una breve ricerca su Google per rendersene conto, produce ancora danni, dipingendo un mondo inventato. Vi sono anche punti spiacevoli, come quando Ereira straparla di brutta, affermando che ‘tutti i popoli del Sudamerica furono distrutti tranne i kogi’ e che i ‘kogi sono l’ultima civiltà dell’America precolombiana ancora funzionante’, oppure quando fa affermazioni razziste definendo i contadini meticci un ‘cancro’.

Il nome kogi significa ‘giaguaro’, dato che i kogi rintracciano le loro origini nei mitici esseri giaguaro. Un altro nome usato, *kàgaba*, significa ‘gente’. I kogi vivono nella Sierra Nevada de Santa Marta, nella Colombia settentrionale, in particolare lungo le pendici settentrionali delle vallate dei fiumi Palomino, San Miguel e Garavito, con qualche insediamento sulle pendici orientali e occidentali. Anche se mancano dati demografici precisi, i kogi sono stimati essere circa 5000 e parlano una lingua che, insieme a quella dei loro vicini ika e sanha, appartiene a un sottogruppo della famiglia chibcha.

I kogi sostengono di essere i discendenti dell’antica civiltà tairona che, in epoca preistorica e all’inizio della conquista spagnola, abitava parti dei fianchi settentrionale e occidentale della Sierra Nevada e che, all’inizio della Conquista, aveva creato uno dei più sofisticati principati dell’interno della Colombia, che aveva il suo centro nelle rovine della Ciudad Perdida. All’inizio del 16° secolo la stretta fascia costiera a nord e nordovest della Sierra Nevada era abitata da bellicose popolazioni che offrirono una forte resistenza agli spagnoli. Anche dopo la fondazione della città di Santa Marta nel 1526 e l’imposizione di una pace inquieta, le

rivolte si susseguirono localmente, finché una violenta campagna spagnola nel 1599-1600 riuscì a pacificare gli indiani. Campi e villaggi furono bruciati, preti e capi furono uccisi e i superstiti, decimati si rifugiarono sulle montagne, per sfuggire alle armi spagnole e alle epidemie. Durante il 17° secolo questi rifugiati provenienti da differenti gruppi etnici si riorganizzarono nelle vallate più inaccessibili e cominciarono a formare tre o quattro gruppi tribali, ciascuno con una propria lingua, imparentata strettamente a quella dei vicini. Dato che capi e preti erano morti, le tribù erano governate dai discendenti dei preti di campagna e dai capi famiglia di villaggi periferici, quelli che oggi sostengono di essere gli eredi dei principi tairona. La parola stessa, tairona, fu introdotta dai cronisti spagnoli per definire gli antichi indiani della regione di Santa Marta, le cui rovine portano questo nome, che fu adottato anche dagli archeologi. Anche se i kogi furono esposti a sporadica azione missionaria, le prime missioni permanenti furono fondate solo nel 18° secolo. Molti kogi diventarono nominalmente cattolici, anche se continuarono a credere a gran parte delle proprie tradizioni religiose, secondo uno schema sincretistico diffuso. Dagli spagnoli



Bambine kogi.

i kogi presero molte piante europee, attrezzi di ferro (prima della conquista erano tecnologicamente e socialmente nel neolitico), pollame e bestiame di grossa taglia, e i pantaloni per gli uomini. Queste aggiunte al proprio armamentario culturale vennero attentamente selezionate dai preti kogi, i *mamas*. In Colombia la cultura kogi è collegata a quella degli antichi muisca degli altipiani di Bogotá e a quella degli attuali indiani tunebo.

I villaggi kogi, che consistono di gruppi di capanne monofamiliari, dalle cinque alle cinquanta, non sono abitati in modo permanente, ma sono centri rituali e sociali dove la gente si riunisce solo in certi periodi dell'anno, o per una breve sosta notturna mentre si sposta nei campi. La gente passa la maggior parte del tempo in capanne sparse sui fianchi della montagna a diversa altezza.

Una famiglia può possedere anche cinque o più case, ciascuna collocata in un campo su un pendio montano o su una stretta area pianeggiante. Tutte le case hanno una porta, ma niente finestre, un pavimento di terra e misurano circa tre metri di diametro. I muri sono fatti di canne, talvolta di graticcio di canne e fango e, in qualche abitazione in alta montagna, di sassi. I tetti conici sono ricoperti di erba (informazioni riassunte da Reichel-Domatoff 1985).

Una società rigidamente teocratica

Ereira (1990) definisce la società kogi come 'una società rigida dove ogni uomo lavora dove gli viene detto di lavorare ... I *mamas* (preti) tengono d'occhio la comunità e la sua purezza'. Ereira e i suoi successori ci propongono questa come società ideale in documentari e libri.

Vediamo più da vicino questa società.

I kogi sono una società teocratica, cioè governata dai preti indigeni, detti *mamas*, che vive in comunità autonome che praticano una primitiva agricoltura itinerante e allevamento (introdotto dagli spagnoli) su differenti zone termiche dei *pàramos*, cioè le regioni alpine delle Ande settentrionali e della Sierra Nevada de Santa Marta, in particolare tra i 500 e i 2.500 metri. Un villaggio (*pueblo*) kogi è composto da campi a differenti altezze e dal villaggio vero e proprio, con le sue case circolari di paglia e la casa-tempio degli uomini, la *nuhué*, dove i vassalli (i maschi non preti) vanno ogni mese a portare il loro tributo ai *mamas*, ad ascoltarli recitare la Legge della Madre, a partecipare alle feste dell'anno agricolo e a ricevere il *sewa*. Il *sewa* è il permesso soprannaturale dato dai

mamas a coltivare, e consiste in un pacchetto fatto con brattee di mais contenente sassolini, semi, perline e altri oggetti. Dato che le malattie sono considerate la conseguenza di un peccato contro la Legge della Madre (la Grande Madre *Gaulcováng*, cioè il Creatore), la cura consiste nella 'confessione', anche se le nozioni mediche *kogi* sono state influenzate dalla medicina occidentale. Ci sono tre tipi di offerta a seconda dello scopo: 1) Le offerte rituali per assicurarsi la continuità dei cicli naturali, che consistono in speciali perle di pietra sepolte in luoghi particolari o gettate nell'oceano dopo un pellegrinaggio dalla montagna alla spiaggia sulla costa, oppure nascoste in piccole caverne nel *pàramos*. 2) offerte riparatrici, allo scopo di pagare peccati o cattivi comportamenti in questioni personali, tramite borsette a maglia contenenti peli pubici, filo di cotone impregnato di sangue mestruale o seme maschile, messe in luoghi diversi a seconda del peccato commesso. 3) Offerte fatte alle divinità per pagare l'uso delle risorse naturali (Rodriguez-Navarro, Fundación Pro-Sierra de Santa Marta, nd). Grazie all'influenza dei *campesinos*, i contadini colombiani, che sostengono che la terra è di chi la lavora, e in ciò hanno l'appoggio della legge nazionale, oggi la terra *kogi* è diventata una merce ed è registrata come proprietà privata, mentre il lavoro salariato è diventato comune anche tra i *kogi* (Uribe 2005).

Dato che le proprietà di un villaggio spesso si sovrappongono a quelle di un altro villaggio nella stessa valle fluviale, i *mamas* e i *mayores* più ricchi rappresentano il villaggio nelle dispute, per mezzo di lunghe orazioni dentro la *nuhué* e l'assai efficace maneggio politico sottobanco. L'appartenenza al villaggio si determina sia tramite i principi di parentela e residenza matrimoniale, sia per il fatto che gli

individui che formano l'unità domestica allargata accettano di diventare vassalli, cioè tributari, del *mama* locale di maggior grado gerarchico e al suo seguito di maschi *mayores* di maggior prestigio. Ovviamente questo sistema politico rende evidente la continua minaccia di frammentazione e di conflitto per il prestigio sempre presente e il ricco tributo che ne consegue. Anche se i *mamas* conoscono i dettagli della vita dei loro vassalli tramite la 'confessione', e sono presenti nei momenti critici della vita (nascita, morte, matrimonio, feste legate al ciclo economico) e governano tramite la divinazione, essi non stanno a lungo nel villaggio, né visitano i campi o si prendono cura degli animali nel *pàramos* (Uribe 2005). In altre parole, non lavorano e si appropriano del lavoro altrui. La Legge della Madre, che Ereira chiama etica del rispetto, che governa il sistema socio-economico *kogi*, è insegnata ai *momos*, gli apprendisti preti, durante la notte, all'interno della casa-tempio maschile. Idealmente l'apprendista è scelto tramite divinazione, ma in pratica è, di solito, il figlio di un *mama*, in modo da riprodurre il privilegio all'interno di una élite selettiva. In teoria le donne potrebbero diventare *mamas*, ma in realtà l'istruzione delle ragazze è interrotta presto rispetto ai coetanei maschi e, in ogni caso, le donne non

possono entrare nella *nuhué*, la casa-tempio degli uomini, dove si svolge la maggior parte della vita rituale e il governo teocratico (Ereira 1990). La Legge della Madre è un mito cosmologico che spiega l'origine del cosmo in termini tattili e gestuali, il cui significato dipende da una conoscenza pratica di parecchie tecniche, che includono la ceramica, la filatura del cotone, l'agricoltura a terrazza e l'architettura, oltre alla modificazione del corpo tramite la rimozione dei peli. Mettendo in sequenza azioni tecnologiche familiari e naturalizzandole, i preti *kogi* forniscono 'un'immagine totalizzante e disciplinante dell'ordine sociale. ... L'architettura è spesso usata come metafora o simbolo del corpo. ... In alternativa, possiamo considerare un dato edificio come un'immagine figurativa, come un indice di una storia di performance che offrono incorporamenti sociali' (Looper 2003:25, 34). Il tempio-caverna, la *nuhué* non è un luogo platonico in cui imparare la verità interna, come afferma Ereira (1990), ma un luogo dove il *momo* impersona delle divinità e rivive il mito cosmologico. L'apprendista prete, il *momo*, rivive le biografie mitiche di parecchi avatar del Sole e di altri figli della Madre, che sono gli antenati ancestrali fondatori dei lignaggi aristocratici *kogi*. In questo modo l'accesso al divino legittima il



Villaggio *kogi*: alcuni abitanti.



potere come prete, secondo una tradizione che ha le sue radici nei principati (*chiefdoms*) dei tairona precolombiani. Dato che questa istruzione esoterica si svolge di notte, il *momo* vive nel buio letteralmente, come il pipistrello, che fu il primo animale della creazione, nato dall'unione incestuosa della Madre e di suo figlio Mulkuexe, il Sole del Centro. Il pipistrello (il vampiro più precisamente) è connesso simbolicamente con il sangue mestruale; lo stesso tempio-caverna-casa degli uomini rappresenta l'utero della Grande Madre, *Gaulcovàng* (Reichel-Domatoff 1985, 1987). Siamo in presenza di una classica appropriazione simbolica del corpo femminile da parte maschile per rafforzare l'élite sacerdotale, secondo uno schema comune a moltissimi altri popoli. Dopo anni di apprendistato il *momo* emerge dal mondo di buio intellettuale proprio dei vassalli alla luce della conoscenza esoterica: è diventato un Illuminato e può essere chiamato *mama*, sole. Questo appellativo, che è rivolto anche al dio Sole, etimologicamente significa sia 'vecchio sole' che 'sole degli

antenati', che 'zio' o 'rispettabile anziano'. Il Brillante, Bunkuase, uno dei figli della Madre, è lo speciale patrono dei *mamas*, e l'oro, la lucentezza, è una metafora per virtù morale. Il *momo* impara le virtù kogi: gli alberi sono come gli esseri umani e gli animali, possono sentire dolore, ma anche le donne devono essere trattate bene e non essere picchiate (Ereira 1990) Notiamo che nel documentario di Ereira, esseri umani e donne sono distinti concettualmente e infatti donne e bambini sono preclusi dall'entrare nella *nuhué*, la casa tempio, senza eccezioni (Uribe 2005).

Organizzazione socio-politica kogi

Il ricco contributo dell'elemento femminile appare solo nell'eredità orale del passato e non plasma le attuali norme culturali kogi (Joyce 2000:10, Dodd 1997:78); questo fatto influenza uno squilibrio di genere sessuale in favore dei bambini maschi, con gravi conseguenze sulle regole matrimoniali (Uribe 2005). Idealmente, infatti i primi otto lignaggi maggiori, che discendono dagli otto figli e figlie della Madre, diedero origine a una regola di

discendenza bilaterale (figli da padri e figlie da madri), i lignaggi maschili *tuxes* e quelli femminili *dakes*, i cui totem sono rispettivamente un predatore e una preda. Il matrimonio ideale avviene tra un uomo appartenente al lignaggio il cui eponimo è un certo predatore (per es. Giaguaro), e una donna di un lignaggio 'preda' (per es. antilope). A causa dei cambiamenti sociali in atto e

della scarsità di donne provocata dalla selezione di genere alla nascita (con aborti e infanticidi), da tre o quattro generazioni queste regole matrimoniali sono in gran parte ignorate, anche se i *mamas* più fondamentalisti continuano a insistere per il loro rispetto. La poliginia non è frequente, ma un giovane, vista la scarsità di ragazze disponibili, può sposare una donna assai più anziana e poi sposare una più giovane quando ne trova una libera, mentre la prima moglie resta in casa a fare la 'cuoca', cioè la serva. In realtà, dato che la poliginia è prerogativa dei maschi anziani di potere, la difficoltà di trovare moglie per un giovane è esacerbata. Anche se l'ideale sono il matrimonio e la famiglia nucleare, dato che da parecchi decenni la regola dei *tuxe* (lignaggi con totem di predatori di un uomo e i figli) e *dake* (lignaggi con totem di prede di una donna e figlie) è quasi impraticabile. Perciò la maggior parte delle unioni avviene fuori del matrimonio, con un forte tasso di infedeltà e rotture di rapporti. D'altra parte la separazione tra mogli e figli e marito, che abitano in capanne diverse, non aiuta certo a mantenere

un'unione stabile. Anche se le famiglie nucleari sono la regola, mogli e mariti kogi occupano capanne separate, ma nel villaggio cerimoniale gli uomini passano di solito la notte nella casa-tempio degli uomini a danzare, bere, cantare e discutere gli affari del villaggio. La casa, i campi e gli animali domestici passano di padre in figlio e da madre in figlia. Gli oggetti di provenienza archeologica tairona (oggetti d'oro e altri oggetti rituali) e i contenitori di calce per la coca (*pororo*) sono proprietà maschile, mentre gli aghi d'osso, il vasellame di cucina, le collane di perle tairona sono proprietà femminile. I bambini sono allevati con estrema severità, con l'accento posto sulla collaborazione, la divisione del cibo, il rispetto per gli anziani del villaggio, l'autocontrollo e l'obbedienza, il silenzio. Dato che devono essere socializzati come contadini-lavoratori e non porre in questione chi comanda, l'aggressività è severamente punita e così ogni manifestazione di sessualità infantile. Il contatto tra il bambino e il padre durante l'infanzia è assai raro. Anche se l'aggressività è condannata, avvengono spesso piccoli furti e risse tra ubriachi e i kogi, come la gran parte delle comunità piccole, isolate, con una forte differenziazione sociale, e con scarse valvole di sfogo esterne, sono una comunità assai litigiosa. Ne seguono eterne e circonvolute discussioni su malefatte personali o comunitarie, che possono aver provocato punizioni soprannaturali come una malattia o un disastro naturale. Un fondamentale strumento di controllo è l'istituzione della confessione pubblica, che copre una vasta gamma di offese, in particolare liti interpersonali e 'peccati' sessuali. La punizione consiste in solenni bastonature, lavori forzati a breve termine, o penitenze religiose (Reichel-Dolmatoff 1985).

Le strutture gerarchiche sono assai importanti sia nel pensiero mitico che nella vita quotidiana. Dato il livello tecnologico primitivo, il possesso e il potere non si manifestano tanto tramite oggetti materiali, a parte gli oggetti d'oro (in realtà una lega povera detta *tumbaga* dagli archeologi), difficili da gestire in un sistema di agricoltura semi-itinerante, quanto in conoscenza esoterica che esalta le qualità morali e religiose dell'élite intellettuale, cioè i preti *mamas*, e si traduce in potere politico. L'intero orientamento sociopolitico si basa sui concetti che i kogi sono 'al centro' del mondo, che sono i 'fratelli

maggiori' dell'umanità e che la loro vita è esemplare e da imitare. Questi concetti sono martellati nelle menti dei vassalli come i principi basilari della vita sociale, familiare e personale. Sono anche diffusi tramite antropologi come Reichel-Dolmatoff e registi come Ereira, sotto forma di messaggio al mondo. In questo caso, la sanzione soprannaturale non si presenta sotto forma di malattia, vista la distanza abissale tra medicina kogi e occidentale, ma sotto forma di disastro ecologico. Vale la pena di ricordare qui che, sempre basato sul mito dei due fratelli, che con varianti è diffuso in gran parte



Accanto: gioiello di tumbaga tairona.
Pag. 56: La Ciudad Perdida dei tairona.

dell'America indigena, gli hopi hanno percorso l'Europa minacciando una fine del modo vicina e catastrofica se non veniva ascoltato il loro messaggio. In entrambi i casi il succo del messaggio era che se non veniva rafforzato il potere dell'élite religiosa dominante, minacciato dalla modernità che offriva possibilità e occasioni diverse a giovani e donne, il mondo sarebbe crollato. Su questo concetto di 'armonia', cioè l'armoniosa situazione di privilegio dei *mamas*, contro il conflitto sociale portato dalla modernità, sono balzati ecologisti pronti a sostenere qualsiasi causa purché in difesa dell'ordine costituito indigeno e delle sue classi aristocratiche. Altrimenti gli indigeni sono costruiti come 'contadini' che, come dice Ereira nel suo documentario sui kogi, sono un 'cancro' e quindi vanno espulsi dalle loro terre, per farne parchi nazionali, naturalistici o archeologici, protetti come nel caso del Parco Nazionale Tairona. In realtà, il sistema sociopolitico kogi è un misto di indigeno e spagnolo coloniale, che combina il sistema del *cabildo* o consiglio del villaggio, con il governo dei *mamas*. La maggior parte degli affari familiari o del villaggio sono portati di fronte al *comisario* locale, che è un'autorità secolare riconosciuta dal governo colombiano, e il cui incarico dura uno o due anni, anche se alcuni si rivolgono alle autorità colombiane delle città di pianura vicine. I *mamas* combinano il ruolo di preti, indovini, medici, amministratori del villaggio e giudici e ogni villaggio ne ha uno o più, in gerarchia di anzianità. Sia i *mamas* che il *comisario* vengono mantenuti dal villaggio e hanno degli assistenti con scarsa autorità autonoma. Il villaggio rappresenta il più alto livello di autorità politica, non esiste alcuna autorità tribale che unifichi e rappresenti i villaggi kogi. Alcuni lignaggi di *mamas* pretendono di essere i signori di certe regioni su cui governavano gli antichi tairona, e per questo ottengono un alto prestigio.

Naturalmente tentano anche di imporre delle pretese legali su quei territori, come le aree archeologiche tairona, venendo a confliggere con i colombiani. Altri lignaggi ammettono un'origine mista, dai gruppi di rifugiati del principato tairona che composero gli antenati dei kogi e le altre popolazione della Sierra Nevada, oppure da gruppi non legati ai tairona. Nella costituzione genetica kogi vi sono anche tracce di DNA ispanico o africano, in conseguenza delle



vicende della conquista, anche se oggi i matrimoni misti sono inesistenti (Reichel-Dolmatoff 1985).

Economia e religione

A tempi della conquista spagnola alcuni gruppi abitanti la Sierra Nevada coltivavano il mais e altre piante indigene su terrazzamenti contenuti da muri di pietra, che ancora si possono vedere in parte. A quel tempo la principale fonte di cibo era il mais, ma con la spinta verso altezze maggiori dovuta alla

pressione dei contadini creoli, i kogi hanno dovuto riadattare la loro agricoltura, rinunciando al mais, in gran parte sostituito dal plantano, una specie di banana introdotta dagli spagnoli, dalle zucche e dalla vendita di legname con cui procurarsi altre merci. Dato che gli animali da cacciare sono assai scarsi, i kogi occasionalmente raccolgono coleotteri e granchi di fiume, e cacciano uccelli e piccoli roditori. I kogi fabbricano anche primitive presse per la canna da zucchero, anch'essa introdotta dagli spagnoli, da vendere in panetti di zucchero ai contadini colombiani, in cambio di coltelli, pentole in metallo, zucche lagernarie, sale, pesce secco, aghi d'acciaio, ecc. Da qualche tempo alcune famiglie hanno cominciato a coltivare caffè.

Uomini e donne lavorano nei campi, aiutano nella costruzione delle capanne di paglia e filano il cotone. Tuttavia attività di maggior prestigio, come la tessitura, la costruzione di oggetti in ceramica e la coltivazione della coca sono attività strettamente maschili. Le donne portano l'acqua, cucinano e fanno il bucato, raccolgono piante selvatiche, fabbricano reti, amache e ventagli. Gli uomini si occupano della manutenzione di ponti e sentieri e dei tetti delle capanne, e delle attività rituali, che sono svolte in spazi rituali rigidamente proibiti alle donne, secondo la grammatica del potere maschile più antico (Reichel-Dolmatoff 1985).

Il mito della creazione descrive il processo di embriogenesi in un utero cosmico, con il parallelo maturarsi della coscienza individuale e la prima strutturazione dell'universo. Il creatore dea è la Madre, che già esiste come androgino che si autofeconda, poi ci sono i figli, i Signori dell'universo, con le loro spose-sorelle, che sono incaricati di tutti gli aspetti della natura e del comportamento umano. La Madre ha anche creato il Sole e la Luna per stabilire un preciso ordine dell'orologio cosmico, e una serie di esseri soprannaturali maschili o femminili. Le tre dimensioni basilari

della creazione divina sono un universo a nove strati, un tempio a nove strati e un utero umano con una fase di nove mesi. Le attività religiose si riferiscono soprattutto alla fertilità e si incentrano su templi che, oltre a essere stazioni di osservazione solare, simboleggiano l'utero della Madre. Il ciclo annuale è marcato da quattro cerimonie solstiziali ed equinoziali, date che coincidono con l'inizio della stagione secca o piovosa. Danze mascherate e altre cerimonie minori sono celebrate per una selva di spiriti durante tutto l'anno. I preti sono anche incaricati delle cerimonie che segnano il ciclo vitale individuale. Atti rituali privati, come confessioni pubbliche, offerte alla Madre o agli antenati, restrizioni dietetiche o sessuali, pellegrinaggi a luoghi sacri sono molto frequenti, come pure l'apprendimento di danze, canti e tradizioni. Durante alcune delle cerimonie principali i *mamas* indossano antichi ornamenti tairona come maschere scolpite, oggetti rituali di pietra o legno e pettorali e braccialetti d'oro (*tumbaga*). Le arti decorative sono inesistenti, se si eccettua alcune strisce colorate sulle borse e i vestiti, che servono a identificare il lignaggio. La danza e il canto, che accompagnano la recitazione dei miti cosmogonici, sono altamente formalizzati e sono l'unica espressione artistica kogi. I *mamas* non si occupano della salute dei propri vassalli, che viene lasciata in mano a preti minori, con status inferiore come sciamani, che hanno una buona conoscenza dell'erboristeria. Dato che molte malattie sono considerate la conseguenza di un peccato o di stregoneria, i *mamas* prescrivono come cura adeguate offerte o una confessione. Alla morte l'essenza anima ritorna nell'utero della Madre, dato che la vita è una breve parentesi tra due stati intrauterini. L'annullamento dell'anima terrena è seguita dal vagare dell'anima nella

Terra dei Morti, dove subisce un processo, e procede poi su uno dei molti sentieri che gli è stato assegnato, verso il suo destino finale (Reichel-Dolmatoff 1985, 1987). I kogi sono un esempio evidente e contemporaneo di come una religione della Grande Madre, come quelle che fiorirono in Europa nel Neolitico, non sia affatto sinonimo di potere femminile maggiore. Al contrario, è evidente che una religione con grandi divinità femminili, compreso il culto mariano cattolico, può rappresentare l'appropriazione simbolica del corpo femminile e delle sue capacità creative da parte di una élite esclusiva e gerarchica di maschi anziani o vecchi. Comunque, nell'attuale religione kogi, il ricco contributo dell'elemento femminile appare solo nell'eredità orale proveniente dal passato e non informa le norme culturali dei kogi attuali (Joyce 200:10, Dodd1997:78) e questo fatto sbilancia il rapporto di genere in favore dei figli maschi, con gravi conseguenze sulle regole del

matrimonio, come abbiamo visto (Uribe 2005).

Nella casa degli uomini-tempio o *nuhuè* hanno luogo due delle più importanti istituzioni kogi, il cosiddetto 'consiglio' e la confessione. Questi 'consigli' sono in realtà delle prediche, e durano in genere tutta la notte. Il capo *mama* e i suoi aiutanti *mama* di livello inferiore dicono ai vassalli quello che devono fare nella semina, per i 'pagamenti' delle divinità delle piante, come aver cura delle proprie famiglie e soprattutto dei *mamas* del villaggio, di come evitare di andare a donne ecc. Questi sermoni sono recitazioni da sacri testi in lingua arcaica *teyuna* (o *teijuna*, che i vassalli non capiscono quasi per niente) e interpretazioni ufficiali della Legge della Madre. Sermoni simili sono recitati durante i riti di passaggio, come quando un giovane diventa adulto con il suo primo *pororo* (contenitore della calce per la coca, Ereira 1990). Ogni vassallo confessa in queste sedute anche i suoi 'peccati' più recenti al *mama*,



Pag. 58: un giovane kogi. Accanto: nariguera (ornamento nasale) di tumbaga tairona.



Sopra: piante di coca in un villaggio kogi.
Pag. 61: kogi della classe vassallos.

per evitare la punizione soprannaturale tramite la malattia. Tutti i 'peccati' devono essere confessati allo scopo di raggiungere la *yuluka* o stato di armonia, equilibrio e accordo totali che sono l'ideale del controllo sociale dei *mamas* (Milton 1996), che nella pratica hanno una dettagliata conoscenza della vita dei vassalli, con cui poter esercitare il proprio potere manipolatorio. I *mamas* pronunciano le proprie orazioni e sermoni in uno speciale tono di voce, in parte sussurro e in parte canto, dove le parole hanno scarsa forza propositiva e forte valore performativo. Rappaport (1971:71) ha chiarito che se 'una proposizione deve essere presa per indubbiamente vera (*unquestioningly true*), è importante che nessuno la capisca. La mancanza di comprensione assicura frequenti reinterpretazioni'. Turner (1957:291) osserva che il 'sistema rituale compensa in certo modo il

raggio limitato di efficace controllo politico e l'instabilità dei legami di parentela e affinità a cui è dato valore politico'. Bloch (1989:18) riflette sul fatto che la quantità di 'struttura sociale', di presenza del passato nel presente, di comunicazione rituale, è correlata con l'ammontare di gerarchia istituzionalizzata e di ciò che è. Anche se alcune ineguaglianze sono manifeste come nuda oppressione, tuttavia questa crudezza oppressiva è altamente instabile, e diventa stabile solo quando le sue origini sono nascoste e si trasforma in gerarchia, cioè un ordine legittimo di ineguaglianza in un mondo immaginario (che noi chiamiamo struttura sociale), dove l'ineguaglianza assume l'aspetto di una parte inevitabile di un sistema ordinato, armonico. Un modo per rinforzare la gerarchia e la sua autorità è rappresentato dal discorso formale, dal canto, la recitazione e la danza, che sono tutti nient'altro che passi differenti

nello stesso processo di trasformazione del linguaggio secolare, discorsivo, in retorica e oratoria religiosa e politica (Bloch 1989:23). Infatti, in una situazione politica altamente formalizzata o ritualizzata, come le sedute del 'consiglio' o le cerimonie religiose kogi vere e proprie, non c'è modo che l'autorità possa essere sfidata se non con il rifiuto totale di usare la forma accettata che è obbligatoria per questo tipo di occasione, cioè, afferma Bloch (1989: 24) tramite un totale rifiuto di tutte le convenzioni politiche. Bloch (1989:19-45) analizza i simboli, il canto, la danza e il linguaggio formalizzato ed arcaico usato dalla religione in generale come una forma estrema di autorità tradizionale, e la sua analisi si adatta perfettamente al nostro caso, i kogi colombiani. Egli nota che il linguaggio formalizzato dell'autorità tradizionale è un linguaggio impoverito, che corrisponde a un codice ristretto.

Mentre il linguaggio quotidiano ha come caratteristica la capacità di arricchirsi di paragoni e riferimenti incrociati tratti da un'ampia gamma di eventi, nel linguaggio dell'autorità tradizionale il potere dei riferimenti incrociati si restringe a un gruppo di illustrazioni adatte, spesso proverbi o sacre scritture. In questo modo, paragonando particolari eventi a un ristretto gruppo di stesse illustrazioni generali, la specificità degli eventi si restringe ed essi appaiono tutti simili. La relativa fissità del linguaggio religioso formalizzato lo isola dai processi storici linguistici e perciò dà anche adito al tipico arcaismo del linguaggio dell'autorità tradizionale e ancor di più al linguaggio del rituale. Nel caso del cristianesimo pensiamo al linguaggio esoterico della Bibbia, a ancor di più alle cerimonie in latino. Nel caso dei kogi, all'uso di un gruppo ristretto di testi sacri e all'uso di una lingua arcaica incomprensibile ai non iniziati, il tayuna. Dato che il linguaggio formalizzato religioso è molto artritico, l'inferiore ha una sola possibile risposta, se vuole restare all'interno delle regole del comportamento appropriato: la risposta prevista dal rito, e perciò l'obbedienza. Perciò, dice Bloch (pag. 28-29), la formalizzazione del linguaggio è una forma di coercizione della risposta e quindi una forma di controllo sociale. Tuttavia, mentre nelle situazioni religiose questo avviene sempre, nelle forme di retorica politica il linguaggio non può mai essere formalizzato del tutto. Un ulteriore passo nel continuum che va dal linguaggio quotidiano al linguaggio formalizzato estremo è l'intonazione recitativa, che si avvicina molto al passo successivo, il canto, che è l'estremo opposto del linguaggio quotidiano nel processo di formalizzazione. Nel rituale questa trasformazione è uno stadio importantissimo e una parte fondamentale dell'azione religiosa: infatti, la mancanza quasi totale di

creatività individuale che implica il cantare un canto significa una maggiore fissità di articolazione rispetto all'oratoria politica. I canti corali, che formano tanta parte del rituale religioso, poi, rappresentano un esempio particolarmente estremo di mancanza di creatività individuale. 'In una canzone, perciò, non si può comunicare nessun argomento o ragionamento, nessun adattamento alla realtà della situazione è possibile. *Non puoi discutere con un canto*' (Bloch 1980:37, enfasi originale). Dato che la religione usa forme di comunicazione dove le relazioni tra le parti non sono quelle della logica del pensiero, non è possibile come conseguenza mettere in discussione le relazioni dell'autorità tradizionale tra superiori e inferiori. Similmente, l'espressività del corpo è formalizzata in una serie di movimenti che nella danza rituale implica un sempre crescente controllo della scelta delle sequenze del movimento, che invia messaggi fissi, ripetuti e fusi tra loro. La comunicazione si è fermata ed è diventata solo una questione di corretta ripetizione (Bloch 1989:37-38).

Profeti globalizzati

La cosiddetta 'etica del rispetto' (verso l'ambiente) dei *mamas* di cui parla Ereira nel suo documentario non riguarda né i vassalli né lo sfruttamento eccessivo dei pascoli del *pàramos* causato dagli altri gruppi indiani (oltre che dai kogi), come documenta Perafàn (1999:56-57), né i raccolti di prodotti commerciali leciti (caffè, canna da zucchero, ecc.) o illegali (marijuana, coca per i narcos) da cui, direttamente o indirettamente i kogi ottengono merci e denaro contante, anche se l'influenza dell'economia di mercato è sempre più invasiva (Perafàn 1999, Uribe 2005). In realtà Ereira mostra ben poco della vita quotidiana kogi, dato che praticamente ignora le donne e i vassalli. Nel suo film quasi nessuno sembra lavorare e le uniche attività mostrate sono lo strofinamento del pororo, il contenitore di calce per la coca, e qualcuno che fila il cotone. Inoltre, tutte le attività sono evidentemente organizzate per essere riprese dalla cinepresa e non hanno l'aria di essere naturali. Nel documentario del 1990, anche se il taglio del legname e l'attività mineraria sono assai brevemente





A sinistra: rovine di una scala tairona nella Ciudad Perdida.

Pag.63: gioiello tairona raffigurante la Madre.

mantenere l'ineguaglianza su donne e vassalli.

Il metallo degli oggetti tairona e kogi non è 'oro', come scopersero subito gli spagnoli con gran sconforto, ma una lega di rame con una piccola percentuale d'oro detta *tumbaga*. In ogni caso, i tairona precolombiani e i loro più famosi vicini colombiani, i muisca, importavano l'oro, insieme a schiavi e a bambini da sacrificare, da altre regioni, in particolare dalla Cordigliere Occidentale e Centrale Colombiana. L'area più importante di importazione era a Buritaca, regione di Antioquia, da non confondersi con il sito archeologico tairona detto Buritaca 200, la cosiddetta Città Perduta dei tairona.

Comunicazione e potere

Bloch (1989:40-42), analizzando la formalizzazione del discorso nota come, quando un sistema di comunicazione ha in gran parte rinunciato al potere creativo, come il canto e la danza rituali, le parole mantengono il loro alone contestuale e, fuse tra loro, formano grumi di significato solidificati all'interno della struttura religiosa. Un effetto di ciò è che parole e discorsi con la formalizzazione diventano sempre più ambigui. L'ambiguità ha una notevole utilità sociale, di manipolazione del potere, anche se non ha potere esplicativo. Non sorprende, dice Bloch, quindi, che i rituali prediligono non solo il canto e la danza, ma anche oggetti per comunicare. Nel caso kogi sono vari oggetti, ma soprattutto quelli d'oro. Infatti, afferma Bloch, i simboli materiali sono come una serie di parole con poca o nulla sintassi che li articola. I simboli nel rituale si susseguono non solo in una sequenza relativamente (rispetto alle parole) fissa, ma la

menzionati come fattori di disturbo dell'ambiente kogi, in realtà i *mamas*, che non sono affatto ambientalisti occidentali, sono fortemente preoccupati dell'oro e, nell'economia del documentario, fatto sotto la supervisione dei *mamas*, le dichiarazioni sull'oro e l'attività dei *guaqueros* (tombaroli) e le riprese su questa attività superano tutto il resto. Una breve serie di citazioni servirà da esempio: 'Scavano l'oro, stanno causando la fine del mondo. Avevamo fusi d'oro prima che il fratello minore (i bianchi) li prendesse. La Madre ha il suo periodo, la mestruazione. Era fertile. Il suo sangue è oro. Resta nella terra, è la fertilità. Devono smettere di scavare. Una volta avevamo ciotole d'oro per la divinazione, immagini d'oro, oracoli d'oro. Restituiteci i vecchi siti (archeologici). Gli archeologi devono smettere di scavare. (Quando i tairona fuggirono sulla Sierra, lasciarono molto oro nelle

mani degli spagnoli) e gli oggetti cadevano dalle nostre borse mentre correvamo e non ci restò più niente. I *mamas* possono comprendere i segreti di *aluna* indossando oggetti d'oro e danzando con essi'. Come si vede, anche se le frasi sono pronunciate separatamente e sono state incollate insieme da me, esse formano un discorso coerente, che è preponderante nell'economia del documentario. Ereira afferma che questi oggetti d'oro si trovano nei musei dove non hanno 'né significato né funzione'. Dato che in Europa gli stupidi non sono, sfortunatamente, in minor numero che altrove, un museo olandese ha regalato alcuni ciondoli tairona (peraltro piuttosto numerosi nel mondo) ai kogi. Così dei funzionari olandesi che si credono molto liberali e magari con la mano destra tengono cartelli inneggianti alla parità di donne, gay, immigrati e quant'altro, regalano a preti kogi uno strumento importante per

sequenza stessa è relativamente priva di senso. I simboli materiali sono perciò per loro natura come parole nella comunicazione formalizzata e possono far parte solo di messaggi con poca forza propositiva. In compenso guadagnano in ambiguità e quindi in forza emotiva. La sequenza di concetti è data e non accettata per forza logica, e non ha quindi condizioni di 'verità' in senso scientifico. Con questo si spiega un altro aspetto del rituale, la ripetizione, che in questa luce diventa comprensibile: un'affermazione congelata dalla formalizzazione non può essere espansa, ma solo ripetuta all'infinito. Bloch (1989:44-45) nota poi che il leader che usa la formalizzazione fa scomparire la sua individualità, mentre trasforma la realtà in una zona senza spazio e senza tempo, in cui ciascuno è al suo posto. La formalizzazione non solo rimuove ciò che è detto da un particolare spazio-tempo, ma lo rimuove anche da un particolare parlante, per cui le parole non sono più dette dall'anziano o dal prete che le pronuncia, ma creano un essere soprannaturale di cui il parlante diventa il portavoce. Il prete o esponente religioso è trasformato in un antenato che afferma verità eterne, e questa trasformazione rappresenta per Bloch l'articolazione tra autorità tradizionale e religione. In questo contesto è impossibile tracciare una linea netta tra religione e politica. Nel caso kogi, i *mamas* manipolano il mondo di *aluna*, cioè la sacra essenza del cosmo, con connotazioni di fertilità maschile, dove la Madre risiede, risiedeva all'inizio della cosmogenesi, indossando oggetti d'oro, danzando con essi, appendendone qualcuno agli alberi in luoghi 'caricati' magicamente della Sierra. Ereira definisce *aluna* la realtà interna, ma *aluna* appartiene piuttosto alla diffusa concezione di sostanza

sacra, mistica forza o elemento che può essere manipolato. Nelle Americhe è variamente chiamata *wakan* (lakota), *orenda* (irochese), *itz* (maya yucateco post-classico), ecc., ma la concezione esiste anche in Eurasia e in Africa. 'Il potere dell'oro nelle società indigene del Centro e Sudamerica era inestricabilmente legato alla sua capacità di attrarre il potere dell'antica identità per espressioni di potere nel mondo presente (Hoopes e Fonseca 2003:49). Questo attributo dell'oro deriva dal suo posto specifico in quella che Eric Wolf (1999:55) chiama la 'struttura di potere', in cui identità, mitologia e cultura



materiale sono usate per creare ideologia, 'un complesso di idee selezionate per sottoscrivere e rappresentare un particolare progetto di installazione, mantenimento e aumento del potere nelle relazioni sociali'. Le figure d'oro/*tumbaga* che indossano e l'architettura della casa degli uomini-tempio in cui i *mamas* conducono i riti servono come nodi della 'persona estesa' dei *mamas* stessi (secondo il concetto di Marilyn Strathern 1988, dove persona è più che la sola persona biologica, ma si estende agli oggetti che la definiscono, più quindi nell'accezione latina della parola che significa maschera). Puntano quindi alla loro identità come distinta classe sociale, come fa notare Looper (2003:37), anche

se certi antropologi rifiutano il concetto marxista di classe per i kogi. Se i raccolti devono essere aiutati a crescere magicamente, tramite la manipolazione di *aluna*, e i guardiani divini dei raccolti devono ricevere le loro offerte tramite i *mamas* per concedere il loro *sewa*, il permesso di coltivare, allora i *mamas* devono poter usare indisturbati i loro oggetti d'oro, o eventualmente ottenere di essere gli esclusivi proprietari di quelli scavati nelle rovine tairona. Tramite azioni rituali, i *mamas* si allineano con le concezioni locali del movimento solare e così facendo dimostrano la fonte del loro potere sociale e spirituale collettivo. Come figli della Madre, e soli in terra (*mama* significa 'sole'), i *mamas* estraggono le energie solari fertilizzanti e le distribuiscono selettivamente alla più ampia collettività umana (Looper 2003:37). Studiosi come Reichel-Dolmatoff (1951, 1953, 1985, 1987, 1990) hanno messo in rilievo il ruolo dei *mamas* come filosofi naturali, astronomi nativi, esperti ecologisti, capi e sciamani benigni e gli intellettuali occidentali hanno ripetuto più o meno le stesse idee (anche perché questo studioso è stato a lungo l'unica fonte sui kogi). Ma quando *mama* Valencia chiede drammaticamente al pubblico del film di Ereira (1990): 'Che cosa pensano (accadrà), se noi *mamas* moriamo? Nessuno farà il nostro lavoro, la pioggia non cadrà, gli alberi e i raccolti non cresceranno', lui non sta facendo un'affermazione ecologica, ma un appello a fermare le influenze della società colombiana sui suoi vassalli, qualsiasi cosa (materiale o ideologica) possa renderli autonomi dal potere dei *mamas*. Da questo punto di vista il rituale magico e i principi ad esso sottesi di 'etica del rispetto', incorporati in modo permanente in oggetti come



Sopra: capanna kogi con piante di coca.

Pag. 65: un mama, cioè un membro della classe sacerdotale della teocrazia kogi.

l'oreficeria, la ceramica e l'architettura, servono come dispositivi per distribuire l'autorità dei *mamas*, codificata nell'intersecarsi di segni e discorso sacro (Looper 2003, Bloch 1989, Tambiah 1985, Rappaport 1971). La Legge della Madre non è un'affermazione di saggezza ecologica, ma un dispositivo appartenente alla tecnologia del sacro per affermare l'azione dei preti kogi nel mondo; questa azione però è performativa e, perciò, storicamente costituita. In conclusione, i kogi fanno parte a pieno titolo del mondo globalizzato, a prescindere dalla specificità della loro storia e dalla loro supposta società paradisiaca. Infatti, i *mamas* kogi sono abbastanza sofisticati da sapere che un appello mandato attraverso la BBC è molto più influente di uno attraverso la TV colombiana, anche se i kogi sono riusciti a farsi ascoltare anche a Bogotà (Ereira 1990). L'etica del 'rispetto' dei *mamas* si basa su una logica circolare: 'Non dovete disturbare più i *mamas*'. 'Il Fratello Minore (i bianchi) deve ascoltare con attenzione la storia dei *mamas*, le leggi dei *mamas*, le credenze dei *mamas*'. In sostanza,

se il Fratello Minore smette di influenzare la società del Fratello Maggiore e la riproduzione sociale dei *mamas* come elite teocratica, il mondo non finirà. Negli anni 1970-80 un gruppo di tradizionalisti hopi dell'Arizona veniva a proporre un messaggio identico nella sostanza. A un amico cheyenne che mi chiedeva se credevo alla verità della profezia hopi sulla fine del mondo, ricordo che risposi: 'La fine del mondo hopi, cioè il modo di vita teocratico di stampo neolitico di poche migliaia di persone? Certamente! La fine degli hopi come cittadini del Ventesimo secolo? Per niente! La fine del mondo non hopi? Di certo non a causa di una profezia rivale di decine di altre profezie! Lo stesso vale per i kogi: quando l'ultimo *mama* sarà scomparso, i kogi saranno ancora là, come i maya e gli aztechi.

L'approccio kogi alla ri-forestazione

In un breve documentario girato tre anni dopo il *Messaggio* dallo stesso Ereira (1993), un kogi parla di un approccio a tre stadi alla ri-forestazione della Sierra Nevada de

Santa Marta. Primo, divinazione in 'spirito' (*aluna*), secondo, divinazione tramite acqua con una perla di pietra (*yatukua*) e, terzo, 'puoi cominciare a piantare i semi'. Infatti, se i semi sono piantati senza la mediazione religiosa, 'essi possono crescere, ma spiritualmente, niente!'. Dato che Ereira e i suoi successori sembrano proporre l'approccio kogi come ecologicamente più solido di quello occidentale, descriverò brevemente l'inizio della deforestazione ben prima dell'arrivo degli spagnoli, nei principati tairona e l'attuale sistema produttivo kogi. Applicherò anche la teoria del caos al caso kogi per vedere se il loro approccio all'ambiente è ecologicamente più solido. La questione è se la sapienza indigena che incorpora il sistema di vita tradizionale è rilevante per la conservazione dell'ambiente e l'uso sostenibile della diversità biologica come afferma l'Articolo 8j della Convenzione di Rio (1992). Infatti, come argomenta Milton (1996:112), 'alcune culture sembrano idealizzare l'armonia con l'ambiente, ma in effetti le comunità non industriali sono spesso mantenute in apparente equilibrio con l'ambiente da fattori diversi dall'ideologia'. La Sierra Nevada de Santa Marta ha subito un processo di deforestazione fin da epoca precolombiana. Secondo Perafán (1999:57), i tairona occuparono in maniera così intensiva la frontiera agricola con i loro *andenes* (terrazzamenti) da violare l'equilibrio tra aree seminate e frequenza dei raccolti nell'agricoltura itinerante. Di conseguenza le foreste tra i 1000 e i 1800 metri sparirono, provocando una situazione di non ritorno che ha continuato fino a oggi. Perciò i kogi e gli altri indiani che abitano le montagne si adattarono strategicamente per far fronte al disastro provocato dai loro antenati, abbandonando l'agricoltura intensiva del mais a favore dei tuberi durante i cicli

della loro economia tradizionale e adottarono raccolti di piante non americane e l'allevamento del bestiame di origine europea. L'antropologo John Murra (1975) fu il primo a riconoscere la gestione degli spazi verticali (*pisos ecologicos*, piani ecologici) come un fattore fondamentale dell'agricoltura inca e in genere andina. I tairona e i kogi non raggiunsero mai gli alti livelli tecnici delle Ande Centrali, in particolare quelli degli imperi wari, tiwanaku e inca (Earls 1998). Il controllo micro-verticale kogi dei *pisos ecologicos* (Murra 1975), però, non sfrutta tutte le potenzialità dell'ecosistema della Sierra (Uribe 2005). Anche se i kogi conoscono come coltivare una varietà di raccolti con il sistema taglia e brucia, paradossalmente la loro dieta è molto sbilanciata ed è la causa di grave malnutrizione (Uribe 2005). Infatti, i loro alimenti-base sono la banana, usata in un certo numero di modi, e la canna da zucchero, che non solo è importante come raccolto commerciale insieme al caffè, ma fa anche parte della dieta come *panela* (zucchero grezzo), *guarapo* (una bevanda rituale) e *chirrinche* (rum). Bovini, pecore e maiali sono altrettanto importanti, ma forniscono una minima fonte di proteine, dato che gli animali sono venduti ai *campesinos* o rappresentano uno status symbol.

I kogi hanno incluso questi elementi stranieri non solo dentro la loro economia 'tradizionale', ma anche all'interno della loro cosmologia. Fu Sehukukui, signore del nordovest e del solstizio d'estate, uno dei figli della Madre, che organizzò il primo festival religioso e per l'occasione fu il primo a fabbricare il *chirrinche*, il rozzo rum fatto in casa, con l'alambicco, uno strumento che fu inventato in Europa ben dopo la scoperta dell'America. Infatti, in realtà, i kogi non conoscono affatto il processo di distillazione

neppure oggi e comprano il *chirrinche* dai contadini colombiani. Secondo il mito kogi prima dell'arrivo degli spagnoli i vassalli non sacrificavano tori per il festival del solstizio d'estate. Perciò un altro figlio della Madre, Aldauhuiku, signore dei bovini e del solstizio d'inverso, diede a suo fratello il permesso di mangiare carne bovina. Aldauhuiku è il nome kogi di San Luis Beltrán, un missionario domenicano del 16° secolo. Così quando il regista Ereira parla con disprezzo della chiesa e della croce nel villaggio (1993), si dimentica di ricordare che la chiesa è il sito di alcuni dei riti più importanti del festival del solstizio d'estate (Uribe 2005), e che forti elementi ispano-cattolici hanno trovato posto nella cultura locale.

L'allevamento animale, però, costituisce un importante fattore di deforestazione sotto i 1000 metri e sopra i 1800 metri. I kogi, e i loro vicini wiwa, fanno pressione sull'ambiente dei *pàramos*, aumentata dal movimento degli ika sul versante settentrionale della Sierra, in cerca di nuove terre sui cui espandere la loro agricoltura (Perafán 1999, Uribe 2005). I *pàramos* sono le regioni alpine delle Ande settentrionali e della

Sierra Nevada de Santa Marta. L'evaporazione nella Sierra Nevada è influenzata da aspetti dovuti alla differenza di pendio. Durante la stagione secca i pendii a est e sudest ricevono circa il 15% di radiazione in più dei pendii posti a ovest e nordovest. I *pàramos* alti sperimentano un'ampia gamma di temperature diurne. Il loro suolo è stato poco studiato: in generale i substrati hanno un alto tenore di ghiaia e materiali vari e una forte percentuale di sabbia (Pérez 1987:174). La stagione marcatamente secca dura da un minimo di quattro mesi fino a un massimo di talvolta sei mesi. La stagionalità è di solito più pronunciata nelle Ande più settentrionali e nella Sierra Nevada de Santa Marta, che sono sotto l'influenza degli alisei nordorientali e dei cicli del El Niño e de La Niña. Variazioni nella zona di convergenza intertropicale (ICZ, Intertropical Convergence Zone) possono causare episodi di grave siccità. Una serie di mega siccità, dovute allo spostamento insolito negli schemi atmosferici dell'area che comprende il Sudamerica settentrionale e lo Yucatan sono ritenute una causa preponderante nel collasso della civiltà maya classica (Gill 2000, Haug et al.





2003, Hodell et al. 1993, 2001). Nel suo documentario del 1990 Ereira non dice l'importante informazione che lui sta filmando l'aridità del *pàramo*, quando lamenta la distruzione ambientale della montagna: infatti, la temperatura globale legata a El Nino e gli schemi delle precipitazioni sul Sudamerica settentrionale e i Caraibi mostrano che il clima è più secco e caldo del normale tra giugno e agosto (NOOA 2002), mentre è più freddo e umido nello stesso periodo durante i cicli del La Nina. Sarebbe interessante sapere se ci fu una variazione sia dell'ICZ che dell'influenza de El Nino mentre Ereira era tra i kogi. I gruppi indiani dei due *resguardos* (riserve) e le loro organizzazioni politiche si sono opposte ai piani ufficiali di riforestazione per ragioni religiose e hanno proposto il recupero delle foreste per mezzo della cosiddetta estensione reticolare arborea, un modello di

gestione forestale che ha avuto successo altrove nel mondo (Perafán 1999, Harvey 2000). In particolare, Harvey (2000:1762) fa notare: 'I frangivento agricoli piantati possono fornire un habitat per specie arboree e facilitare la rigenerazione forestale all'interno del paesaggio agricolo, se i frangivento sono colonizzati da alberi di foresta. ... I fattori di paesaggio sembrano avere importanti effetti sugli schemi di reclutamento arboreo. I frangivento che erano connessi con la foresta avevano una densità di alberi significativamente più alta di piante giovani e un maggior numero di specie forestali nei loro piani inferiori rispetto ai frangivento che non erano connessi con la foresta. In particolare, frangivento collegati avevano più alte densità e maggior numero di specie disperse dagli uccelli dei frangivento non collegati'. Harvey precisa che numerosi studi nelle

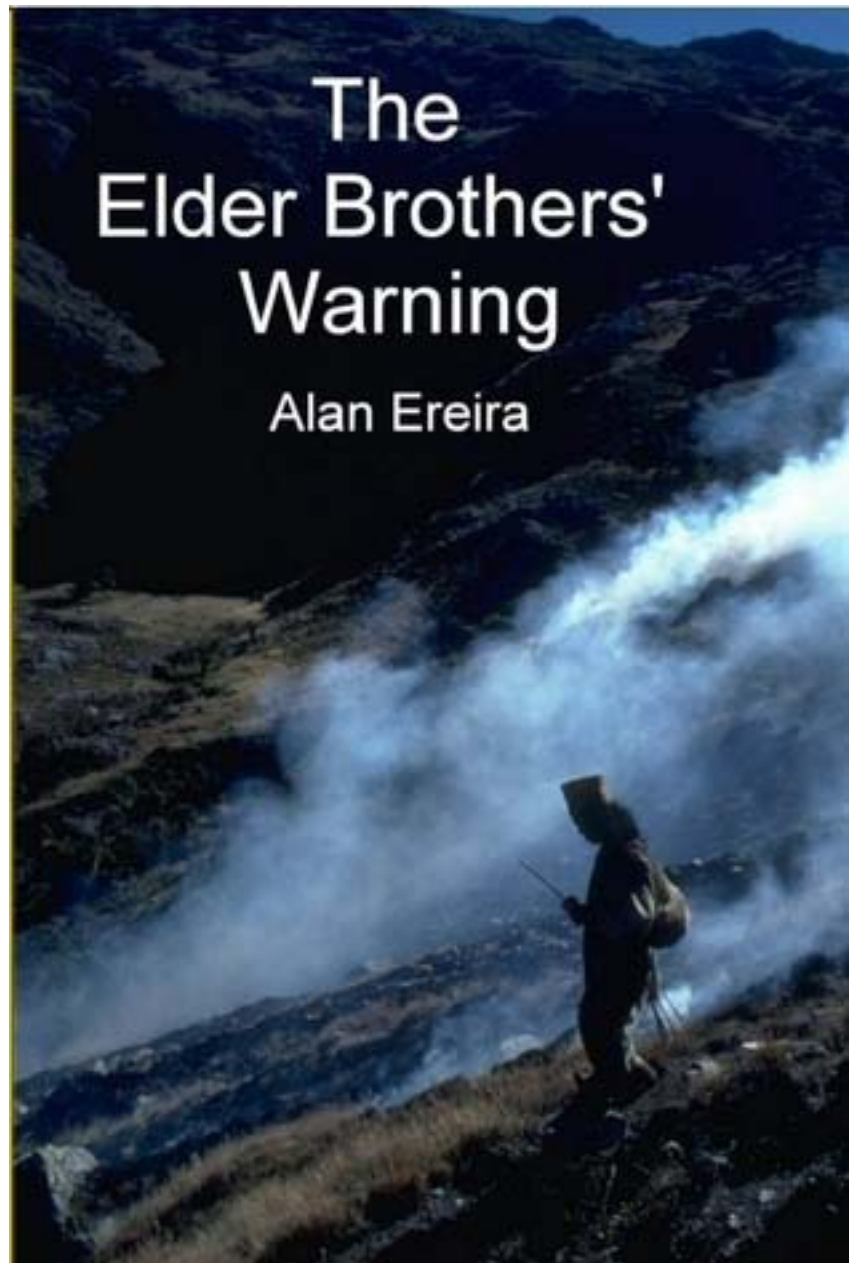
regioni temperate mostrano che frangivento e siepi servono da importanti habitat e/o corridoi per una varietà di specie di piante, ma che ci sono stati pochi studi per le regioni tropicali (come la Sierra Nevada). In particolare, egli afferma, non è chiaro se i frangivento forniscono un habitat adatto alla colonizzazione e alla permanenza degli alberi della foresta tropicale, né quali fattori influenzano la dinamica della colonizzazione arborea. A parte questi seri dubbi sulla bontà delle proposte alternative a quelle ufficiali, il fatto è che è proprio la gestione indiana della terra fa parte del problema, a cui si deve aggiungere l'espansione della 'cintura coloniale' contadina, con i suoi raccolti legali e illegali e l'allevamento su larga scala. Finora ho parlato solo del terzo stadio dell'approccio dei *mamas* al problema della riforestazione, cioè il metodo di piantare gli

alberi. Nei paragrafi successivi analizzerò i primi due stadi enunciati nel documentario di Ereira (1993) e da successivi messaggi al mondo occidentale raccolti dai simpatizzanti.

I kogi e la Teoria del Caos

L'organizzazione dei campi (*chagras*) kogi, che comprende il taglio degli alberi a scopo commerciale, è determinata da pratiche magico-religiose. Infatti le divinazioni dei *mamas* non governano solo la società kogi, ma condizionano anche il ciclo produttivo. Nel documentario di Ereira del 1993 appaiono solo due stadi, la divinazione in *aluna* e la divinazione *yatukua*. In realtà i kogi distinguono e classificano quattro possibili metodi di divinazione: divinazione per acqua (*yatukua*), con le mani (*kashivita*), col prurito (*kuina*) e in spirito (*aluna*). La divinazione per acqua comprende una ciotola dove vengono immerse una o più perle di pietra trovate nei siti archeologici: il *mama* interpreta lo schema, il numero e la successione delle bollicine prodotte dall'immersione della perla (Cardenas Tamara 2003:127-28, Ereira 1990).

In matematica e fisica, la teoria del caos (vedi per es. Reisch 1991, Shermer 1995, Abrahams 1990) tratta del comportamento di certi sistemi dinamici non lineari che, in certe condizioni, mostrano quello che è noto come caos, caratterizzato da sensibilità alle condizioni iniziali, detto anche 'effetto farfalla'. Esempi di tali sistemi comprendono l'atmosfera, il sistema solare, le placche tettoniche, i fluidi turbolenti, le economie e la crescita demografica. I sistemi che mostrano caos matematico sono deterministici e così in un certo senso ordinati. Questo uso del termine caos, perciò, è in contrasto con l'uso comune, che suggerisce completo disordine. Il cosiddetto 'effetto farfalla' deriva da una fortunata



descrizione (Stewart 1989:141): ' Il battito d'ali di una sola farfalla oggi produce un minuscolo cambiamento nello stato dell'atmosfera. Dopo un certo periodo di tempo, ciò che l'atmosfera fa, diverge da quello che avrebbe fatto. Così, in un mese, un tornado che avrebbe dovuto devastare le coste dell'Indonesia, non avviene. O forse uno che non doveva esistere, si crea'. C'è una somiglianza tra il concetto greco di Kaos come disordine informe primordiale e la Madre kogi come oceano primordiale indifferenziato, che viene ordinato

dalla sua sessualizzazione e dalle azioni dei suoi figli maschi. E' interessante notare che la Madre dei kogi, *Gaulcovang* (che significa il Creatore), occasionalmente viene chiamata Donna Ragno nei testi del Tairona Heritage Trust, l'organizzazione politica che si interfaccia con il mondo occidentale. All'inizio Ella era *aluna*. In realtà ciò significa che ella era pensiero creativo asessuato, simile in questo al personaggio mitico creatore *keresan* di Tsichtinako (Donna Pensiero) dei pueblo Acoma, anche chiamata Donna Ragno. E' la

madre universale e, ma non sempre, un creatore asessuato, che più avanti nel mito diventa sessuato (Parsons 1966, Sebag 1971). La sessualizzazione crea un mondo ben ordinato e 'armonioso' e i *mamas* kogi si considerano i suoi guardiani. Da questo punto di vista il mondo del paradigma kogi, cioè la costellazione di concetti, valori, percezioni e pratiche condivise da una comunità e che la organizza (Capra 1997:6), rappresentato dalla Legge della Madre, controllabile e prevedibile attraverso la divinazione e il rituale, è simile alla concezione newtoniana dell'universo 'a orologio' e al 'vasto intelletto' di Laplace. Sfortunatamente, dal principio di indeterminazione di Heisenberg, alla falsificazione del concetto convenzionale di tempo di Einstein, sappiamo che le predizioni sono imprevedibili. Infatti, come afferma Tambiah (1985), è noto che gli scambi con il soprannaturale sono molti incerti.

Secondo la Classificazione Holdridge dei sistemi eco-climatici mondiali, le 'zone vitali' sono definite in termini dell'intersezione di tre fattori: la temperatura, le precipitazioni e l'evapotraspirazione. La ricerca di Earl (1998:2) in Bolivia suggerisce che esiste un processo di reiterazione frattale auto-affine nella mappazione delle Ande, con un aumento della diversità temporale e spaziale con l'altitudine. Lo stesso processo esiste per la Sierra Nevada de Santa Marta. La Sierra, infatti, è un eccezionale mosaico di micro-ambienti e biodiversità (Mayr Maldonado e Rodriguez-Navarro 2004). Gli ambienti eco-climatici della Sierra, in particolare nelle terre ad altezza media ed elevata, sono caratterizzati da un'alto grado di incertezza e ogni pianificazione deve fare i conti con eventi climatici imprevedibili, scoppio di epidemie delle piante, creature che possono rovinare i raccolti e

anche fenomeni ricorrenti, ma imprevedibili, come El Nino e la Nina, il riscaldamento post-glaciale e così via, per non parlare dell'effetto serra. Weiss e Bradley (2001:609-12) osservano che la storia e l'archeologia sono piene di prove del collasso di molte società preistoriche, antiche e premoderne e che molte delle prove odierne puntano al clima come al fattore



Donna kogi.

primario di ripetuti collassi sociali. L'instabilità ambientale ha anche colpito severamente il Sudamerica e parecchie culture indigene sono state spazzate via dai cambiamenti ambientali. L'implacabile aridità dalla metà del 12° secolo all'inizio del 14° secolo della nostra era fu la causa prossima della disintegrazione dello stato pre-incaico di Tiwanaku, che si stendeva soprattutto lungo la sponda meridionale del Lago Titicaca e El Nino causò la fine dei principati peruviani Moche (100-750 d.C., Dillehay e Kilata 2004). Singoli eventi che avvengono simultaneamente (come le siccità provocate dalla combinazione El Nino-Southern Oscillation, o eventi NSO) o in serie, possono indurre una cascata di effetti cumulativi su piccola scala in un

periodo di decenni, che pongono le condizioni per il futuro adattamento umano. Per dirlo nel linguaggio della teoria del caos, questi eventi possono far scattare un cambiamento improvviso, un punto di biforcazione dall'ordine al caos. Questo effetto scatenante si chiama effetto farfalla. Come affermano Dillehay e Kilata (2004) le alterazioni del paesaggio post-impatto possono essere più gravi o anche potenzialmente più benefiche dell'evento stesso. Oltre a ciò, un evento a grave impatto può rappresentare un danno per certi settori della società e invece un'opportunità per altri. La stessa cosa si può dire oggi per i kogi. Anche oggi, come puntualizzano Weiss e Bradley (2001), gli agricoltori che praticano coltivazioni di sussistenza e su piccola scala sono vulnerabili alle fluttuazioni climatiche in modo simile a quello delle società della tarda preistoria e all'inizio dell'età storica, ma il cambiamento di habitat come risposta adattativa è sempre meno un'opzione in un mondo sempre più affollato. Non tutti sono d'accordo con gli studiosi che attribuiscono il peso maggiore del collasso delle civiltà al clima, per esempio Webster (2002) per i maya e in particolare Peiser (2003) sono scettici. Anche se Peiser non nega che le società agricole che si basano solo sulle proprie forze sono essenzialmente rigide ed estremamente vulnerabili ai fattori di stress climatico, egli (2003:200) non crede che le culture interconnesse ad alta tecnologia siano molto meglio al riparo da possibili catastrofi. Il cambiamento del magnetismo solare, cioè il fenomeno per cui ogni ventidue anni il magnetismo polare del sole si capovolge, ha forte influenza sui cambiamenti ecologici. Le eruzioni cromosferiche sono esplosioni improvvise di energia magnetica: una tempesta magnetica nel 1989, provocata da eruzioni cromosferiche, causò un balck-out elettrico totale in Quebec.

L'attività solare è talvolta frenetica e altre volte ridotta: uno di questi periodi di ridotta attività solare tra il 1650 e il 1710 causò una piccola glaciazione. Secondo recenti studi (Gill 2000, Hodel et al. 1995, 2001, Haug et al. 2003) la civiltà dei maya classici collassò a causa di un aggressivo cambiamento climatico, anche se non tutti (per es. Webster 2002) sono d'accordo.

Se aggiungiamo ai fattori climatici influenzati a livello planetario e persino di sistema solare, il fatto che la Sierra Nevada va vista all'interno del sistema regionale colombiano a livello locale, dobbiamo prendere in considerazione, per valutare i cambiamenti dell'ambiente in cui vivono i kogi, anche le fumigazioni dei raccolti illeciti di coca e marijuana, i movimenti di popolazione, la guerriglia e i cambiamenti dei trend economici, oltre alle rivalità interne politiche ed economiche (vedi per es. Cultural Survival 2002, Tairona Heritage Trust 2005). Per ironia della sorte, le divinazioni dei *mamas* non sono state neppure capaci di predire l'effetto farfalla messo in moto da studenti dalla mentalità libertaria e sensibili ai temi ambientali consumatori di 'erba'!

Conclusioni

Il mondo kogi esiste all'interno di un complesso sistema adattativo e, come tale, è sempre più difficile, se non impossibile, fare predizioni sulla base delle esperienze precedenti a causa dell'attrattore di Lorenz. Secondo Lorenz ci sono schemi da considerare: le proprietà di un sistema mostrano elementi di periodicità e non deviano mai oltre certi valori, ma anche non ripetono mai uno stato precedente. Paradossalmente a livello locale il tempo è imprevedibile e anche le migliori previsioni del tempo sono inutili al di là di alcune iterazioni, ma a livello globale sono stabili. Ciò significa che non si può predire la temperatura di domani

esattamente, ma sarà più caldo con l'avvicinarsi dell'estate. La teoria della complessità applicata alle reti umane mostra che più aumenta l'interdipendenza, meno è probabile che la storia (sia secolare che sacra) si ripeta mai. Perciò è sempre più difficile o impossibile fare predizioni sulla base delle esperienze pregresse. Gilpin (1979:308) ha sostenuto che 'Il grado secondo il quale il vero comportamento dell'ecosistema è caotico, è forse la domanda più importante di fronte alla comunità ecologica'. Prigogine e Stengers (1979:127) notavano poi che i sistemi biologici devono essere aperti o morire: 'Ciò spiega perché gli schemi esatti a cui obbediscono non possono essere mai previsti usando metodi convenzionali.' Ora, Tambiah (1985) suggerisce proprio che i rituali magici siano atti convenzionali.

Per i motivi esposti finora il metodo convenzionale dell'approccio kogi alla ri-forestazione attraverso la divinazione non può essere considerato migliore dei metodi degli esperti forestali occidentali, come vogliono farci credere Ereira e battaglioni di ecologisti ingenui, poco informati, ma politicamente influenti. Quanto al terzo stadio kogi, la semina degli alberi, la sua insensibilità alle condizioni iniziali deve essere dimostrata, come per i metodi forestali occidentali. Come afferma Sillitoe (1998:227), mentre la conoscenza indigena spesso facilita l'abile gestione delle proprie risorse, non dobbiamo idealizzarla in modo romantico. In conclusione, l'approccio ecologico kogi è sostanzialmente inadeguato, specialmente in situazioni di rapido cambiamento causate da rotture dell'equilibrio ecologico provocate dalla natura stessa o dagli esseri umani, e la sua possibile importanza locale si rivela anch'essa inadeguata di fronte ai problemi politico-economici contemporanei della Sierra Nevada de Santa Marta.

Bibliografia

- Abrahams, R. Chaos and Kachin. *Anthropology Today* 6:15-17. 1990; Bloch, M. Ritual, History and Power. *Selected Papers in Anthropology*. London. 1989; Bray, W. Gold, Stone, and Ideology: Symbols of Power in the Tairona Tradition of Northern Colombia. In Jeffrey Quilter and John W. Hoopes (eds.). *Gold and Power In Ancient Costa Rica, Panama, and Colombia*. Washington, DC. 2003; Capra, F. *The Web of life: A New Synthesis of Mind and Matter*. London. 1997; Cardenas tamara, F. El Paisaje adivinatorio de los Kogi: elementos del manejo ambiental indigena (Sierra Nevada de Santa Marta - Colombia). *Lyonia* 5:127-132. 2003; Clarke, J. Message from the Heart of the World. Alan Ereira Talks About his Encounter with a Remarkable People in the Mountains of Colombia. *Beshara Magazine*. In Tairona Heritage Trust. 1991 [http://www.ereimite.demon.co.uk/Tairona/1pages/secc/c7besharaint.html]; Cultural Survival. Who Loses What in a Civil War? The Kogi-Wiwa-Arhuaco of Colombia. *Weekly Indigenous News*. January 25. 2002; Dillehay, T. D. e Kolata, A. L. Long-term Human Response to Uncertain Environmental Conditions in the Andes. *PNAS* 101(12):4325-4330. 2004; Dodd, E. The Mamas and the Papas: Goddess Worship, The Kogi Indians, and Ecofeminism. *NWSA Journal* 9:77-87. 1997; Earls, J. 1998. *The Character of Inca and Andean Agriculture*. Tel Aviv: Paper presented at the conference under the patronage of the Pontificia Universidad Católica del Peru and the Embassy of Peru in Israel. Ellen, R. F. What Black Elk Left Unsaid: On the Illusory Images of Green Primitivism. *Anthropology Today* 2:8-12. 1986; Ereira, A. *The Heart of the World*. London. 1990; Gill, R. B. *The Great Maya Droughts: Water, Life and Death*. Albuquerque. 2000; Gilpin, M. E. Spiral Chaos in Predator-prey Models. *American Naturalist* 113:306-308. 1979; Harvey, C. A. Colonization of Agricultural Windbreaks by Forest Trees: Effects of Connectivity and Remnant Trees. *Ecological Applications* 10:1762-1773. 2000; Haug, G.H., Günther, D., Peterson, L. C., Sigman, D. M., Hughen, K. A., e Aeschlimann, B. Climate and the Collapse of Maya Civilization. *Science* 299:1731-35. 2003; Hodel, D.A., Curtis, J. H. And Brenner, M. Possible Role of Climate in the Collapse of Classic Maya Civilization. *Nature* 375:391-94. 1995; Hodel, D.A., Curtis, J. H., Brenner, M. And Guilderson, T. Solar Forcing of Drought Frequency in the Maya Lowlands. *Science* 292:1367-69. 2001; Hoopes, J. W. E Fonseca Z., O.M. Goldwork and Chibchan Identity: Endogenous Change and Diffuse Unity in the Isthmo-Colombian Area. In Jeffrey Quilter and John W. Hoopes (eds.). *Gold and Power In Ancient Costa Rica, Panama, and Colombia*. Washington, DC. 2003; Joyce, R. A. *Gender and Power in Prehispanic Mesoamerica*. Austin. 2000; Looper, M. G. From Inscribed Bodies to Distributed Persons: Contextualizing Tairona Figural Images in Performance. *Cambridge Archaeological Journal* 13:25-40. 2003; Mayr Maldonado, J. E Rodrigues-Navarro, G. E. Continuidad y

discontinuidad culturales en el manéjo ambiental de tres diferentes ecosistemas in Colombia. *Policy Matters* 13:72-85. 2004; Milton, K. *Environmentalism and Cultural Theory: Exploring the Role of Anthropology in Environmental Discourse*. London. 1996; Murra, J. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima. 1975; Parsons, E. C. *Pueblo Indian Religion*. Lincoln. 1996; Peiser, B. Climate Change and Civilization Collapse. In K. Okonski (ed.) *Adapt or Die: The Science, Politics and Economics of Climate Change*. London. 2003; Perafán, C. C. *Impacto de los cultivos ilícitos en pueblos indígenas. El caso de Colombia*. Washington, DC, January No. IND. – 106. 1999; Pérez, F. L. Soil Moisture and the Upper Altitudinal Limit of Giant Paramo Rosettes. *Journal of Biogeography* 14:173-186. 1987; Prigogine, I. e Stengers, I. *La nouvelle alliance* (English translation 1984). London. 1979; Rappaport, R. A. Ritual, Sanctity, and Cybernetics. *American Anthropologist* 73:59-76. 1971; Reichel-Dolmatoff, G. *Datos historico-culturales sobre las tribus de la Antigua Gobernacion de Santa Marta*. Santa Marta. 1951; Reichel-Dolmatoff, G. Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta. *Revista Colombiana de Antropologia* 1:15-122. 1953; Reichel-Dolmatoff, G. Los Kogi: Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia (2nd edition). Bogotá. 1985; Reichel-Dolmatoff, G. 1990. *The Sacred Mountain of Colombia's Kogi Indians*. Iconography of Religions. Leiden. Reisch, G. A. Chaos, History, and Narrative. *History and Theory* 30:1-20. 1991; Sebag, L. *L'invention du monde chez les Indiens pueblos*. Paris. 1971; Shermer, M. Exorcising Laplace's Demon: Chaos and Antichaos, History and Metahistory. *History and Theory* 34:59-83. 1995; Sillitoe, P. The Development of Indigenous Knowledge: A New Applied Anthropology. *Current Anthropology* 39:223-252. 1998; Stewart, I. *Does God Play Dice? The Mathematics of Chaos*. Hammondsworth. 1989; TAIRONA HERITAGE TRUST. From Alan Ereira. October 1998 *Newsletter*. 2005 [<http://www.eremite.demon.co.uk/Tairona/1pages/secc/Feb2005.html>]; Tambiah, S. *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge. 1985; URIBE T. C. A. *La etnografia de la Sierra Nevada de Santa Marta y las tierras baja adyacentes. Geografia umana de Colombia – Nordeste Indigena* (Tomo II). Bogotá. 2005 [<http://www.banrep.gov.co/blaavirtual/letra-g/geograf2/> Last access 7/09/2009]; Webster D. *The Fall of the Ancient Maya*. London. 2002; Weiss, H. e Bradley, R. S. What Drives Societal Collapse? *Science* 291:609-16. 2001; Wolf, E. R. 1999. *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*. Berkeley.



Villaggio kogi sulle pendici della Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia.