

Popoli indigeni brasiliani e conflitti socio-ambientali: suggerimenti etnografici su nuovi protagonismi e prospettive emergenti

FILIPPO LENZI GRILLINI*

Abstract

Nell'ambito del movimento indigeno brasiliano, negli ultimi anni, si è assistito all'affermazione di giovani rappresentanti il cui protagonismo si estende nelle arene politiche nazionali e internazionali soprattutto in relazione alla difesa delle terre di occupazione tradizionale da minacce socio-ambientali di intensità crescente.

I dati etnografici raccolti, prevalentemente durante una recente campagna di denuncia e sensibilizzazione che ha percorso l'Europa, messi a confronto con le riflessioni teoriche dedicate allo studio dei movimenti indigeni brasiliani hanno permesso non solo di fare luce su tratti di discontinuità rispetto al passato, ma di scorgere contributi inediti che i popoli indigeni possono offrire nell'ambito del dibattito sulla giustizia ambientale. L'analisi di retoriche e pratiche delle attiviste e degli attivisti offre, in particolare, stimolanti suggestioni per decolonizzare gli immaginari occidentali relativi al rapporto con l'ambiente.

Keywords: Movimento indigeno brasiliano, popoli indigeni, Brasile, leader indigeni, conflitti ambientali

Introduzione¹

“Millions of African Americans, Latinos, Asians Pacific Islanders, and Native Americans are trapped in polluted environments because of their race and colors” (Chavis 1993, p.3).

Le parole scelte da Benjamin Chavis per introdurre il volume curato da Robert Bullard, che raccoglieva le primigenie riflessioni dedicate al movi-

* lenzigrillini@unisi.it

1 Ringrazio i/le referee anonimi/e per i preziosi suggerimenti, che mi hanno permesso di valorizzare alcuni aspetti dell'articolo, e soprattutto Ana Maria Rabelo Gomes per averlo letto e commentato in bozza. Queste pagine sono dedicate a mio padre che se n'è andato mentre le stavo scrivendo; proprio grazie a lui ho scoperto il Brasile molti anni fa.

mento statunitense per la “giustizia ambientale”, mettono in evidenza la stretta correlazione fra dinamiche discriminatorie e casi di ineguaglianza ambientale. Con questa s’intende il “differenziale di rischio e di esposizione tra gruppi sociali” (Armiero 2013, p. 474) rispetto alle conseguenze più nefaste per l’ambiente causate da politiche pubbliche o attività economiche private. Proprio il concetto di “rischio” è divenuto centrale nell’analisi delle dinamiche e dei processi caratterizzanti la tarda modernità grazie alle riflessioni sociologiche di Giddens (1994) e Beck (2000). Quest’ultimo in particolare ha messo in evidenza quanto sia da considerarsi ineludibile priorità per individui, gruppi e comunità, mettersi al riparo dai rischi più minacciosi a livello globale (inquinamento, riscaldamento globale, esaurimento delle risorse naturali). Gli studi antropologici dedicati nello specifico ai disastri ambientali, oltre a restituirne la dimensione socio-culturale e politica, hanno posto l’accento sul fatto che rischi e vulnerabilità ad essi correlati non siano equamente distribuiti fra le differenti comunità (Oliver-Smith 2011, p. 27).

In Brasile dal 2006 a oggi, stando ai dati raccolti dalla Fondazione Oswaldo Cruz (Fiocruz), sono stati registrati 605 conflitti ambientali: il 29% coinvolgono i popoli indigeni e i loro territori.

Sebbene a livello globale non sarebbe corretto inquadrare e circoscrivere le ingiustizie ambientali solo a casi e processi di razzismo (Balme 2011, p.7), è altresì evidente che in Brasile afrodiscendenti e popoli indigeni risultano i più minacciati: se, ad esempio, sommiamo ai 177 conflitti che coinvolgono i popoli indigeni i 133 riguardanti comunità quilombolas (discendenti di schiavi di origine africana) superiamo la metà dei casi totali².

Come suggerisce Tania Pacheco (2007), il razzismo ambientale, si può configurare come tale anche nel caso di atti non intenzionalmente razzisti alla loro origine. Al contempo l’interrelazione fra questioni e problemi sociali e ambientali, si rivela talmente stretta che spesso è impossibile individuare un confine fra i due ambiti (ibidem).

Questi ultimi tendono a compenetrarsi soprattutto nel caso delle lotte che vedono protagoniste le popolazioni indigene latinoamericane le cui battaglie per il riconoscimento e l’autonomia sono spesso inscindibili dalle rivendicazioni ambientali (Carruthers 2008).

Proprio dal Brasile, negli ultimi anni, le voci di leader e intellettuali indigeni hanno offerto prospettive inedite per affrontare il dibattito che, a livello globale, si concentra su temi ambientali.

2 <http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br> (data di accesso 4/9/2020). I dati di tale bilancio sono inoltre sottostimati, poiché vi sono conflitti ambientali che coinvolgono comunità a prevalenza afrobrasileña che tuttavia non sono qui conteggiate in quanto non ufficialmente riconoscibili come tali.

Volumi pluritradotti come quelli dello sciamano yanomami Davi Kopenawa (2018) e di Ailton Krenak (2020) – oltre alla grande ricchezza e varietà di temi, spunti e riflessioni offerti – rappresentano riusciti tentativi di trasmettere (o ri-trasmettere)³ messaggi in uno spazio di confronto illuminato nitidamente dallo sguardo degli autori non solo sulle società indigene e le loro cosmologie, ma anche su quella dei “bianchi”. Uno spazio dal quale emergono efficaci critiche al modello di sviluppo, di produzione e di mercato di quest’ultima e che quindi può essere interpretato in un’ottica politica o, come sarà illustrato in seguito, cosmopolitica (De la Cadena 2010).

All’interno di tale quadro s’inserisce il presente contributo che ha la specificità di dare risalto alle voci di alcuni rappresentanti indigeni brasiliani ascoltate durante incontri, conferenze ed eventi pubblici inseriti in una recente campagna di sensibilizzazione politica e ambientale che ha percorso l’Europa⁴. Le pagine che seguono non si limitano, quindi, a fare luce sui processi politici che acquiscono o fanno leva su disuguaglianze socio-ambientali che interessano direttamente i popoli indigeni, ma sono dedicate in particolare ad illuminare il ruolo attivo di questi ultimi nelle lotte per i propri diritti.

Gli spunti offerti dall’osservazione etnografica condotta accompagnando tali incontri, verranno messi in relazione, in una prospettiva diacronica, con i dati prodotti grazie a ricerche realizzate nel primo decennio del nuovo millennio all’interno delle Terre Indigene Xakriabá dello Stato del Minas Gerais⁵. In quelle occasioni, nel condurre indagini etnografiche che hanno esplorato ambiti tematici differenti (programmi statali di educazione indigena, processi di demarcazione delle Terre Indigene, rapporto fra organizzazione politica comunitaria e istituzioni amministrative statali), era stato possibile attivare i primi contatti con alcune e alcuni dei componenti della delegazione che ha percorso l’Europa (Lenzi Grillini 2010, 2019).

Rapportare analisi e dati frutto di esperienze di ricerca pregresse con quelli recentemente prodotti permette di fare luce in maniera più chiara sulle attuali strategie attivate da leader e rappresentanti dei popoli indigeni. In un’ottica più ampia ciò consentirà di scorgere non solo elementi di disconti-

3 Peter Gow (2014, p. 304) mette in evidenza che Davi Kopenawa, nelle pagine del libro scritto con Bruce Albert, ritrasmette messaggi che provengono dalla foresta e dal cielo in forma di spiriti.

4 Tali dati s’integrano con quelli prodotti attraverso metodologie ispirate alla *digital ethnography* (Murthy 2008) che hanno previsto l’osservazione delle interazioni avvenute su pagine Facebook di leader indigen* e associazioni indigene, la visione di eventi pubblici on line da queste organizzate e la realizzazione di interviste condotte su Skype a rappresentanti dei popoli indigeni durante il periodo marzo-settembre 2020 che ha coinciso con la diffusione del virus COVID-19 all’interno delle Terre Indigene brasiliane.

5 Tali ricerche sono state condotte nel 2000-2001, nel 2003-2004 e nel 2010-2011 rispettivamente per periodi di 3, 11 e 3 mesi.

nuità rispetto a retoriche e prassi che hanno caratterizzato le battaglie politiche condotte in passato dal movimento indigeno brasiliano, ma anche possibili contributi originali nell'ambito delle lotte per la giustizia ambientale.

Movimento per la giustizia ambientale, popoli indigeni e immaginari etno-ecologisti occidentali

“A distinction, internal to ‘environmentalism’ has proved, from the start, to be directly related to the way that the fight against inequality was or was not related to the content of environmental struggles”; le parole di Acselrad (2010, p.105), spunto iniziale per circoscrivere nell'ambito delle lotte ambientaliste quelle finalizzate a combattere le disuguaglianze sociali, ci permettono di comprendere in che misura le principali battaglie e rivendicazioni portate avanti dai popoli indigeni brasiliani s'iscrivano in tali casi: in primis la lotta per il diritto a vivere sui territori di occupazione tradizionale. Un diritto sancito costituzionalmente, ma che vede ancora oggi molti gruppi lottare per avere accesso alle terre, o per difenderle da invasioni illegali che, nella maggior parte dei casi, minacciano gravemente l'ambiente con il quale le comunità indigene convivono.

L'*Earth Summit* di Rio De Janeiro del 1992, si rivelò un'occasione proficua per saldare attorno al “Forum Brasiliano delle ONG e dei movimenti sociali per l'ambiente e lo sviluppo” un'alleanza fra le associazioni e organizzazioni ambientaliste e quelle che si battevano contro le ingiustizie sociali (*ibidem*)⁶. Tale evento, al quale partecipò anche Robert Bullard, rappresentò un momento di svolta per il movimento di giustizia ambientale brasiliano e per il percorso che condusse all'organizzazione a Niteroi nel 2001 del primo incontro della rete ad esso dedicata.

Il Summit sulla Terra rappresentò un momento importante anche per il movimento indigeno brasiliano, soprattutto dal punto di vista della visibilità internazionale. I popoli indigeni erano arrivati a quella occasione dopo aver vissuto fasi molto differenti fra loro, sia per quello che concerne le capacità di articolarsi attraverso un'organizzazione comune sia per quello che concerne i rapporti con gli interlocutori politici non indigeni, in particolare con l'organo indigenista federale: la FUNAI (*Fundação Nacional do Índio*). Tuttavia, l'influenza di quest'ultima, nel corso degli anni '80, subì un processo di graduale ridimensionamento a causa di una cronica carenza di finanziamenti (Albert 1997). Parallelamente il movimento indigeno per

6 Si raggiunge tale obiettivo anche sulla scia di esperienze significative che negli anni '80 avevano coniugato lotta contro le disuguaglianze e difesa dell'ambiente; una delle più significative ha visto protagonisti i *seringueiros* dello Stato amazzonico dell'Acre guidati da Chico Mendes (cfr. Martinez Alier, 2002).

la prima volta riusciva a strutturarsi in un'organizzazione unitaria: l'UNI *União das Nações Indígenas* che perseguiva la difesa dei diritti dei popoli indigeni soprattutto nell'ambito del processo costituente che avrebbe portato alla Costituzione del 1988. La Carta ridefinì i rapporti fra popolazioni amerindie e Stato garantendone l'autonomia all'interno delle Terre Indigene e sancendo la fine dell'approccio basato sulla tutela paternalista da parte del governo federale. Si trattava di un fondamentale risultato politico, ottenuto anche grazie al contributo di alcuni dei suoi rappresentanti più emblematici come Marcos Terena, Alvaro Tukano, Lino Miranda e Ailton Krenak, ma che non impedì un successivo sfaldamento dell'UNI e l'emersione di associazioni indigene a livello locale e regionale. L'estensione del Paese, infatti, e le specificità delle popolazioni native, dal punto di vista politico oltre che linguistico – sono 305 i popoli e 274 le lingue indigene parlate oggi in Brasile⁷ – non hanno mai facilitato il consolidamento di un'organizzazione rappresentativa unitaria mettendo in evidenza dinamiche che potremmo leggere ispirandoci alle riflessioni di Alessandro Lupo (2019, p.15):

Se tuttavia le lingue amerindiane non mancano di termini per nominare e distinguere la molteplicità delle genti autoctone, come s'è già osservato esse non ne posseggono per definire l'insieme dei popoli aborigeni (l'equivalente di "indio"), a riprova del fatto che tale categoria è un'astrazione generalizzante del tutto estranea al modo di immaginare il riconoscimento identitario dei popoli nativi, imposta loro dai colonizzatori e dall'egemonica componente sociale non indigena.

La frammentazione del movimento si accompagnò anche alla graduale entrata in scena di Organizzazioni Non Governative internazionali che offrirono ai singoli popoli appoggio politico, visibilità per le proprie campagne e sostegno per promuovere progetti di sviluppo. I principali interlocutori dei rappresentanti politici dei popoli indigeni non furono più solo i funzionari della FUNAI, ma gli attivisti delle ONG.

Tali mutamenti fanno sì che lo scenario per una comunicazione interculturale fra indigeni e non indigeni si sia spostato progressivamente dal contesto esclusivamente nazionale a quello internazionale. I rappresentanti dei singoli popoli hanno, così, cominciato a doversi confrontare con sensibilità e immaginari ambientalisti condivisi da attori che vivevano a migliaia di chilometri di distanza da quello che, secondo un'ormai logora metafora, iniziò in quegli anni a essere definito "polmone verde del mondo". Rappresentazioni che si fondono con quelle che contribuiscono a forgiare un'immagine idealizzata e standardizzata delle comunità indigene, alimen-

7 Dati ufficiali FUNAI
<https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/povos-indigenas/quem-sao>

tando dinamiche rischiose già analizzate da studiosi come Bruce Albert o autrici come Beth Conklin e Laura Graham:

In transnational symbolic politics, Indian activists negotiate among multiple cultural forces: global media dynamics, the organizational structure of NGO bureaucracies, and Western intellectual traditions that favor idealized native images. These intersecting forces propel native activists to frame their identity politics in terms of ideas, images, and symbols that communicate to outsiders (Conklin, Graham 1995, p.706).

Il nuovo contesto, benché foriero di opportunità inedite, prevedeva al contempo che i leader indigeni imparassero a tradurre le rivendicazioni dei popoli di cui erano portavoce modulandole e adattandole agli immaginari etno-ecologisti ispirati da registri di legittimazione che risentivano:

de la médiatisation mondiale des questions d'environnement global (effet de serre et forêt tropicale, biodiversité et développement durable); médiatisation qui sanctifie l'émergence d'une nouvelle cosmologie "éco-gestionnaire" dont les Indiens et l'Amazonie, symboles classiques de l'état de nature, fournissent la caution emblématique (Albert 1997 p. 191).

Inizia così a rivestire un ruolo rilevante quella che Albert (*ivi*, p.198) definisce "quota identitaria" di ogni popolo, relativa alla maggiore o minore vicinanza a un modello che tende a premiare i gruppi e le comunità che vivono in una foresta pensata come incontaminata e che corrispondono a un'immagine di indio generico, che incarna una sorta di "tradizionalità ancestrale" caratterizzata da segni e simboli diacritici evidenti.

In questo quadro, la progressiva depauperizzazione delle risorse a disposizione degli organi indigenisti federali, lasciò spazio a una crescente rilevanza di dinamiche e strategie attraverso le quali i *fundraiser* di organizzazioni o associazioni riuscivano a ottenere finanziamenti destinati a progetti per i singoli popoli. Tutto ciò mise in luce, da un lato, le modalità precarie, fragili e soprattutto inique attraverso le quali rischiavano di essere portate avanti politiche e progetti destinati alle popolazioni amerindiane, e dall'altro l'indebolimento del movimento indigeno brasiliano, che correva il rischio di frammentarsi anche attraverso l'emersione di poche e puntuali esperienze delle quali erano protagonisti i gruppi che avevano le capacità o la fortuna di poter essere premiati in questo "mercato dei progetti" dettato da tali regole non scritte. Quest'ultima formula, esplicitamente adottata da Albert (2000, p. 198), sembra evocare le riflessioni nate in seno all'antropologia dello sviluppo tese a interpretare quest'ultimo nel suo complesso come un mercato, oltre che un'arena (Olivier de Sardan 2008, p. 210). Per quanto concerne le popolazioni indigene brasiliane, la crescente influenza di tali logiche

ha avuto ricadute non solo sui programmi di etnosviluppo ma anche sulle campagne di sensibilizzazione su temi di interesse socioambientale, incluse quelle di *advocacy* finalizzate a esercitare pressioni internazionali sui conflitti ambientali in cui sono coinvolti i singoli popoli.

Gli immaginari culturalisti basati sulla figura, cristallizzata nella storia, di indio generico “tradizionale”, rischiano di influire sui processi di autopercezione etnico-identitaria di comunità indigene caratterizzate storicamente da una maggiore interazione e contatto con il resto della popolazione regionale, rispetto a quelle amazzoniche⁸.

In Brasile la genesi e il consolidamento di tali immaginari si iscrive in un processo storico che ha previsto fasi differenti dalle sfumature cangianti. Movimenti letterari e pittorici ispirati dal nativismo e indianismo nel XVIII e XIX secolo hanno contribuito a ritrarre figure di indigeni e indigene contraddistinte da un’alterità esotizzante sempre costantemente legata a un passato remoto (Pacheco de Oliveira 2016, p.106). In seguito, nel 1910, con la nascita dello SPI, primo organo indigenista federale influenzato da un’impostazione positivista, gli indigeni vengono interpretati essenzialmente come “testimoni di una tappa rudimentale dell’umanità che necessitano di essere tutelati e protetti” (ivi, p.110). È possibile, poi, individuare approcci culturalisti nell’ambito dei processi che porteranno alla nascita delle *reservas indígenas* la cui finalità, secondo Souza Lima (2015, p. 434), rispondeva all’esigenza da parte dello Stato di disciplinare l’accesso alle terre ancora libere, rendendole fruibili all’interesse di gruppi privati, circoscrivendo la presenza dei popoli indigeni solo a territori delimitati. Le pratiche finalizzate al riconoscimento etnico dei gruppi che avrebbero avuto diritto a vivere nelle Terre Indigene si sono spesso basate su criteri finalizzati a individuare tratti culturali diacritici, soprattutto quando le perizie, inserite in tali processi, venivano realizzate dai funzionari degli organi indigenisti federali⁹. Un caso emblematico riguarda il *toré*, un congiunto di pratiche rituali diffuso fra i gruppi indigeni del Nord-est del Paese, che comprende una danza. In molte occasioni, proprio dopo aver assistito a quest’ultima, i funzionari degli organi indigenisti si esprimevano sull’identità etnica del singolo popolo in base alla capacità performativa degli indigeni (Pacheco de Oliveira 1998; Grünewald 2004).

8 Più in generale approcci culturalisti hanno avuto storicamente particolare successo nel dibattito intellettuale brasiliano relativo ai processi di costruzione dell’identità nazionale, in particolare, grazie al contributo di Gilberto Freyre (1933) focalizzato sul ruolo attribuito al meticcio all’interno di tali processi. Per le critiche a tale approccio, che ha avuto effetti significativi soprattutto per quello che concerne la popolazione afrodiscendente, cfr. Ribeiro Corossacz (2005). Per un approfondimento sui processi storici che hanno contribuito alla costruzione della categoria di “indigeno”, qui accennati solo sinteticamente, cfr. Ramos (1998) e Pacheco de Oliveira (2016).

9 In seguito, la responsabilità di realizzare le perizie è stata affidata ad antropologi e antropologhe.

Ricerche pregresse, condotte da chi scrive nel Nord del Minas Gerais al confine meridionale dello Stato di Bahia dove ha inizio la macro-regione del Nord-est, hanno analizzato un progetto di *educação indígena* basato su scuole “Comunitarie, interculturali, bilingui, specifiche e differenziate”¹⁰ e sulla partecipazione di docenti esclusivamente indigeni. Analizzando i manoscritti nei quali questi ultimi riportavano le proprie impressioni dopo il periodo di apprendistato per l’insegnamento, era emersa una forte ammirazione da parte di alcuni Xakriabá nei confronti dei Maxakali, altro popolo indigeno con cui erano entrati in contatto grazie al progetto, in quanto questi ultimi, a differenza loro, parlavano una lingua indigena e apparivano portatori di una cultura definita “completa” (Lenzi Grillini 2007).¹¹

In altre occasioni è stato possibile assistere a processi di svalutazione di alcune pratiche, ad esempio nel caso di manifestazioni religiose come processioni cattoliche molto partecipate all’interno della Terra Indigena Xakriabá, relativamente alle quali i giovani professori indigeni precisavano: “non sono della nostra cultura”. Una contrapposizione apparentemente contraddittoria fra retoriche e pratiche condivise che esorta a riflettere sull’interpretazione del concetto di cultura fra gli Xakriabá che, a quel tempo, sembrava concedere poco a una visione dinamica dei processi culturali e alle loro possibili ibridazioni, apparendo, al contrario, come una somma di tratti distintivi che risentiva dei processi di riconoscimento etnico di cui i popoli del nord-est del Brasile erano stati storicamente oggetto.

Tale interpretazione, dalla fine degli anni ’80, rischiava di trovare nuova linfa grazie alle dinamiche che tendevano a premiare i gruppi e le comunità che potessero presentare una “quota identitaria” il più attinente possibile agli immaginari culturalisti diffusi a livello mediatico sulla scena globale.

Agli albori del nuovo millennio queste dinamiche potevano influire su un’ulteriore frammentazione del movimento indigeno. Infatti, alle plurali modalità di organizzazione politica che, dall’era pre-conquista, avevano visto fasi di alleanza interetnica alternarsi a periodi di ostilità fra gruppi (Perrone-Moisès, Sztutman 2010) si erano sovrapposte, prima, un’organizzazione basata su una logica accentratrice imposta dallo Stato che instaurava rapporti politici con i singoli popoli, e in seguito, dinamiche frutto dell’intervento di nuovi attori esterni, portatori di ideologie e immaginari ancora

10 Formula che ne caratterizza l’impostazione secondo la *Lei de Diretrizes de Bases da Educação Nacional* n.9.394 del 20/12/96, mentre le scuole sono entrate in funzione dal 1997.

11 Oggi i circa 9.000 Xakriabá che vivono all’interno di due Terre Indigene contigue parlano portoghese anche se stanno riscoprendo la propria lingua tradizionale (appartenente alla famiglia linguistica Jê) attraverso progetti di ricerca portati avanti in particolare da alcuni professori delle scuole indigene. Le strategie d’indagine linguistica percorrono due cammini: uno interno, esplorando il patrimonio di conoscenze tradizionali condivise dagli anziani del gruppo e uno esterno coinvolgendo il popolo Xavante parlante lingua Jê.

una volta alieni ed esogeni rispetto a cosmologie e organizzazione politica indigena.

Il movimento indigeno oggi fra nemici locali e arene globali

Con l'elezione presidenziale di Jair Bolsonaro nel 2018 si è venuto a creare un contesto politico marcatamente ostile ai popoli indigeni: come si evince dalla volontà apertamente espressa dal presidente di arrestare i processi di demarcazione di ulteriori Terre Indigene o dai suoi tentativi di riformarli, trasferendone la responsabilità dal Ministero della Giustizia (da cui dipende la FUNAI) al Ministero dell'Agricoltura spesso impegnato a difendere gli interessi dell'*agrobusiness* storicamente contrapposti a quelli delle popolazioni indigene. Un settore economico, quest'ultimo, che ha apertamente sostenuto e appoggiato l'attuale presidente sin dalla campagna elettorale.

Nell'ambito di questo quadro generale, si ripresentano periodicamente come uno spettro minaccioso i tentativi di reinterpretare le norme costituzionali, perpetrati prevalentemente da avvocati che difendono i differenti attori che nutrono interessi sulle Terre indigene, in nome della teoria del "*marco temporal*". Formula che indica un'interpretazione restrittiva dei diritti costituzionali riconosciuti alle popolazioni native, secondo la quale sarebbe possibile concedere la demarcazione delle Terre solo a quei popoli che vi vivevano alla data del 5 ottobre 1988 quando è stata promulgata la Costituzione. Quest'ultima sancisce che vadano riconosciute come Terre Indigene quelle "tradizionalmente occupate dagli indios" ovvero "abitate dagli indios con carattere permanente, utilizzate per le loro attività produttive, indispensabili per la preservazione delle risorse ambientali necessarie al loro benessere e alla loro riproduzione fisica e culturale, secondo i propri usi, costumi e tradizioni" (Titolo VIII, Cap. VIII, art. 231) tuttavia non cita nessuna data specifica¹².

I popoli indigeni, inoltre, detengono l'usufrutto esclusivo sulle loro terre che gestiscono in maniera collettiva, dal momento che su queste non vige un regime di proprietà privata.

Nonostante questo, la FUNAI (che conta su presidente e funzionari scelti dal governo Bolsonaro), attraverso l'*Instrução Normativa 9* si è recentemente mossa nella direzione di legittimare l'emissione di titoli di proprietà nelle terre indigene a beneficio di privati cittadini, mentre il governo ha proposto progetti di legge che favoriscano lo sfruttamento delle risorse minerarie pre-

12 Tale tesi, nell'ambito del dibattito ermeneutico-giuridico brasiliano, viene smentita dalla *teoria do indigenato* alla quale si ispira la Costituzione che nell'articolo dedicato ai popoli indigeni sopracitato definisce e riconosce i diritti territoriali come "originari" nel senso di anteriori alla formazione dello Stato (Marés 1998).

sentì nel sottosuolo delle Terre Indigene coerentemente con le promesse di Bolsonaro in campagna elettorale.

In un tale quadro si moltiplicano i casi d'invasione e di sfruttamento illegale delle risorse naturali di questi territori, coerentemente con quanto rimarcato da Henri Acselrad che indica fra le principali cause di conflitti ambientali in Brasile gli attuali processi di deregolamentazione e indebolimento delle capacità di controllo da parte degli enti e organi pubblici (Oliveira, Siman 2018)¹³.

Per denunciare le responsabilità politiche che hanno innescato tali processi e testimoniare la gravità, una delegazione di rappresentanti delle popolazioni indigene, nell'autunno 2019, nell'ambito della campagna *Sangue indígena: nem uma gota a mais* (Sangue indigeno, non una goccia in più), ha percorso 12 Paesi europei: Italia, Città del Vaticano, Germania, Svezia, Norvegia, Olanda, Portogallo, Belgio, Svizzera, Francia, Regno Unito e Spagna.

È stato possibile accompagnare la delegazione nelle tappe italiane iniziali di Roma e Bologna, osservando, da vicino, le pratiche e ascoltando le retoriche riprodotte nel corso di interviste giornalistiche e incontri pubblici. L'Italia è stata inserita nel "tour", in particolare, per permettere a indigene e indigeni di partecipare al Sinodo dedicato all'Amazzonia indetto da Papa Francesco.

Pur non avendo partecipato all'organizzazione della campagna, ho cercato di supportarla in particolare aiutando nelle traduzioni in tutte le occasioni in cui mi è stato chiesto di farlo e in cui non sarebbero stati disponibili interpreti professionisti¹⁴. Tale ruolo privilegiato, mi ha permesso di alternare prospettive e punti d'osservazione: da "dietro le quinte", seduto fra il pubblico o infine nel "cuore" degli eventi incaricato di tradurre i discorsi dei rappresentanti indigeni.

La delegazione era composta da 10 rappresentanti indigeni, dei popoli Guajajara, Guarani Kaiowá, Kaingang, Kaxuyana, Terena, Tuxá, Xakriabá, 2 componenti di Greenpeace e da 2 "media-attivisti" della rete di comunicazione libera Midia Ninja che sostenevano la campagna promossa e organizzata dall'APIB (*Articulação dos povos indígenas do Brasil*), rete nata nel 2005, che riunisce al suo interno 7 associazioni indigene legate a differenti regioni del Paese: APOINME (*Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo*), *Conselho do Povo Terena*, ARPINSUDESTE

13 Nel 2019 nei primi 9 mesi del governo Bolsonaro, il numero di Terre Indigene in cui si sono verificate invasioni è raddoppiato rispetto all'anno precedente: 153 contro 76 (Cimi 2019).

14 Sono stato contattato dal Brasile, prima che il tour iniziasse, in virtù delle relazioni di fiducia maturate grazie alle esperienze di ricerca pregresse fra gli Xakriabá. Questo mi ha offerto l'occasione di vivere per la prima volta l'esperienza di interagire e collaborare con giovani interlocutrici e interlocutori indigeni sul suolo italiano.

(*Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste*), ARPINSUL (*Articulação dos Povos Indígenas do Sul*), ATY GUASU (*Grande Assembléia do povo Guarani*), COIAB (*Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira*) e *Comissão Guarani Yvyrupa*.

La struttura organizzativa dell'APIB sembra rappresentare un'architettura efficace per scongiurare i rischi di frammentazione emersi frequentemente nella storia del movimento indigeno. L'organizzazione attraverso figure di coordinamento afferenti alle associazioni che la compongono, in luogo di un rappresentante unico, le sta permettendo di rimanere unita e di agire con efficacia tanto a livello nazionale, quanto nei contesti regionali. La struttura acefala – per usare una terminologia classica per l'antropologia politica – ha evitato l'insorgenza di dinamiche conflittuali interne, frutto di eventuali sospetti di accentramento del potere. Infatti, a livello di organizzazione politica dei singoli popoli, configurazioni caratterizzate da leadership centralizzate, in molti casi sono un lascito di un processo storico nel quale l'influenza delle politiche indigeniste federali ha rivestito un ruolo importante concorrendo alla creazione delle figure di *cacique* e *vice-cacique*; cariche che rispondevano alle esigenze governative di amministrare il territorio e di gestire (se non controllare) il rapporto con i singoli popoli.

Inoltre, è importante tenere in considerazione le già citate significative differenze fra gruppi, dal punto di vista delle modalità di relazione interetnica oltre che delle traiettorie specifiche delle associazioni su base regionale o etnica sorte nel corso degli anni. Elementi che concorrono a fornire una chiave di lettura per interpretare, da un lato, i motivi per cui forme di associazionismo esogene basate su strutture verticali gerarchizzate abbiano avuto storicamente vita breve subendo una progressiva perdita di legittimazione e rappresentatività, e, dall'altro, le più promettenti prospettive che l'APIB ha di fronte grazie alla sua "articolazione" fra associazioni indigene.

Durante la campagna il tema al quale erano dedicati eventi pubblici e interviste ai media era, nella maggior parte dei casi, il processo di deforestazione in Amazzonia, tornata al centro dell'attenzione mediatica internazionale a causa dei roghi che nei mesi precedenti avevano devastato porzioni importanti di foresta: nel periodo Gennaio-Agosto 2019, gli incendi sviluppatasi nel Paese erano stati infatti il 71% in più rispetto a quelli relativi allo stesso periodo del 2018 (INPE-*Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais* 2019).

I leader indigeni venivano inizialmente chiamati a intervenire su tale argomento, come si evince dai titoli che erano stati dati alle iniziative: come per l'evento "L'Amazzonia brucia, i popoli indigeni resistono!" che ha avuto per protagonisti una portavoce e 3 rappresentanti dell'APIB e che si è svolto in un'ampia sala dell'ESC centro culturale autogestito romano¹⁵. Alcuni di

¹⁵ Evento organizzato da Greenpeace, Dinamo press e Survival International in accordo con l'APIB.

loro, esordivano dal palco salutando con una parola nella loro lingua materna per poi sviluppare il resto delle loro riflessioni in portoghese anche per permettere la traduzione in italiano. “Incorniciare” i discorsi con termini in lingua indigena all’inizio e alla fine dei propri interventi può essere letto come uno strumento comunicativo simbolico che permette di asserire e confermare la propria identità etnica oltre a riflettere una competenza come *bilingual cultural brokers* (Graham 2002, p. 213)¹⁶. La creatività nel miscelare lingue e registri linguistici che arrivava anche a decostruire e “giocare” con le parole in portoghese dei non indigeni, aveva permesso loro di mantenere viva l’attenzione della platea che aveva gremito la sala e ascoltato in rigoroso silenzio fino al dibattito finale.

Alberto Terena, dopo aver specificato che il suo popolo vive nel Mato Grosso do Sul (non appartenente all’Amazzonia Legale)¹⁷, dava il via alla propria testimonianza pubblica con queste parole: “La sofferenza del nostro popolo cambia solo di luogo: è la stessa situazione in tutti i biomi nei quali vivono i popoli indigeni in tutto il Brasile, la sofferenza è la stessa: siamo i popoli originari del nostro Paese e siamo senza la nostra madre terra per la nostra sopravvivenza”.

Il Mato Grosso do Sul, nello stesso periodo in cui l’attenzione mediatica globale era rivolta solo agli incendi in Amazzonia, aveva guadagnato in effetti il triste primato di Stato brasiliano che aveva visto l’incremento maggiore nel numero di incendi nel periodo Gennaio-Agosto 2019: addirittura +249% rispetto all’anno precedente (INPE 2019, p. 5).

Eliseu Guarani Kaiowá, nel suo intervento, svelava le dinamiche economico-politiche sottostanti a tali processi: nel Mato Grosso do Sul la foresta viene tagliata per essere sostituita da piantagioni di canna da zucchero, di soia o di eucalipto. Gli agrotossici usati in questi campi e permessi dai governi brasiliani negli ultimi anni, stanno inquinando sorgenti e fiumi dall’importanza vitale per i territori indigeni. L’alto prezzo che questo popolo sta pagando in termini di vite umane nella lotta per difendere le proprie terre è confermato dai dati raccolti dal CIMI (*Conselho Indigenista Missionário*), visto che dal 2003 al 2014 più della metà degli indigeni uccisi in questi anni in Brasile vivevano nel Mato Grosso do Sul: 377 su 687 (Zelic 2018).

Riportando continuamente l’attenzione sul “Sangue indigeno”, tema centrale della loro campagna itinerante di sensibilizzazione, le narrazioni dei leader si sviluppavano e s’indirizzavano verso una marcata politicizzazione del

16 Lo stesso avviene anche attraverso segni esteriori come i colorati e appariscenti *occar* (copricapo piumati) indossati durante gli incontri.

17 Il bioma amazzonico è compreso all’interno di quella che viene definita *Amazônia Legal* che comprende gli stati di Acre, Amapá, Amazonas, Pará, Rondônia, Roraima, Tocantins, Mato Grosso e Maranhão.

discorso, messo in relazione anche con le dinamiche globali e di consumo che interessano anche la platea italiana e europea:

vari Paesi comprano prodotti brasiliani, tipo la carne, proprio quelli che noi stiamo bagnando con il nostro sangue, prodotti che stanno sulle tavole oggi in vari Paesi, sono alimenti che anche qui in Europa stanno mangiando e vengono da là proprio dove noi stiamo versando il nostro sangue: la soia, il mais, i bovini (Eliseu Guarani, discorso pubblico, 19/10/2019).

Le voci indigene per decostruire gli immaginari e plasmare i linguaggi occidentali

I discorsi dei leader stimolano ad ampliare lo sguardo sia in termini di territori minacciati sia per comprendere la portata di problemi e rischi connessi a tali minacce. Celia Xakriabá, giovane attivista, componente della delegazione e educatrice del già citato popolo indigeno del Minas Gerais, esplicita in maniera ancor più trasparente questo punto nel corso di un'intervista condotta da chi scrive:

il maggior sforzo all'interno dei nostri discorsi e il fulcro della lotta nel venire in Europa e quando siamo stati in Italia è stato questo: esiste un'idea molto romanticizzata della difesa ambientale, in difesa dell'Amazzonia. Ma le persone non conoscono la dimensione di questa biodiversità che non è solo Amazzonia, ma è Cerrado, è Mata Atlantica, è Caatinga, è Pantanal¹⁸; quindi non bisogna guardare in forma romanticizzata, perché questa è una forma colonizzatrice di guardare l'Amazzonia in maniera utilitarista (Celia Xakriabá 24/8/2020).

Tali parole, da un lato denunciano e tentano di decolonizzare un "ecologismo" strumentale da parte dell'occidente, poco focalizzato sulle minacce reali per le condizioni di vita delle popolazioni indigene (Adams, Milligan 2003); dall'altro esortano a demistificare stereotipi che possono avere gravi ricadute politiche, come sottolineano Berglund e Anderson: "how common and pervasive was the idea that only those ecologically 'noble savages' living in a morally strong 'untouched' landscape are entitled to some sort of political support from conservation agencies" (2003, p. 13).

Sempre Celia Xacriabà ha riportato con malcelato fastidio alcuni episodi emblematici accaduti in occasione di interviste giornalistiche e incontri pubblici tradotti in inglese, nei quali il termine stesso "Cerrado" (bioma poco conosciuto fuori dal Brasile e di minore interesse mediatico pur essendo il secondo per estensione) era stato tradotto, dagli interpreti, come

18 Differenti biomi brasiliani.

“Amazzonia”¹⁹. Proprio sulla necessità di decolonizzare l’immaginario (Gruzinski 1988) occidentale su questa macroregione sudamericana Celia ritorna nell’intervista²⁰: “in realtà i popoli indigeni della regione amazzonica sanno che l’Amazzonia non è una foresta esattamente nativa perché è stata gestita dai popoli originari, [...] questa romanticizzazione è molto negativa”. Parole che richiamano i contributi teorici e etnografici di Peter Gow (1995) dedicati a criticare e decostruire l’immagine dell’Amazzonia come territorio e paesaggio selvaggio incontaminato e disabitato. Un’immagine messa in discussione anche dalle ricerche archeologiche che, oltre a far risalire a circa 11.000 – 8500 anni fa le prime testimonianze di società acquisitive in quella macro-regione (Heckenberger, Neves 2009 p. 253), evidenziano il ruolo cruciale dell’interazione dialettica fra uomo e ambiente nelle trasformazioni della biodiversità e del paesaggio amazzonici (Neves, Petersen 2006 p. 280).

Sul tema, la prospettiva di Ailton Krenak (2019), in questo caso riferita alla Mata Atlantica, appare particolarmente illuminante, per la sua rilettura della reazione dei portoghesi alla vista del paesaggio nel periodo della conquista del territorio:

[...] rimasero sorpresi di quell’Eden che videro, naturalmente perché credevano che Dio avesse creato un giardino e ci avesse messo alcune persone a curarlo. Ma siamo convinti che siamo stati noi a creare i giardini della Terra. Dio venne in seguito a passeggiare in quel giardino (p. 42).

19 Celia negli ultimi anni è stata intervistata da testate giornalistiche internazionali e ha partecipato a incontri pubblici di sensibilizzazione di grande richiamo, come ad esempio nel 2019 l’evento: “*Brazil, why should we care?*” alla Columbia University di New York, al quale ha partecipato con l’artista Caetano Veloso, il giornalista Glenn Greenwald e la regista Petra Costa.

20 Fra coloro che hanno preso parte alla campagna “Sangue Indigeno”, la scelta di concentrarsi qui più approfonditamente sui discorsi pronunciati da Celia Xakriabá è dovuta a più motivazioni. In primis conoscere la sua storia di vita – grazie a ricerche etnografiche pregresse condotte nella Terra Indígena dove è nata e dove ha frequentato la scuola basata su programmi specifici e differenziati per le popolazioni amerindie – ha permesso di contestualizzare meglio le sue parole. Il percorso di formazione che l’ha portata a ottenere un master all’Università di Brasilia e attualmente a frequentare, poco più che trentenne, un dottorato in antropologia all’Università Federale del Minas Gerais ricalca un cammino che, seppur a livelli differenti, viene oggi intrapreso da un numero crescente di giovani indigeni*. Inoltre, tale scelta, risponde alla volontà di dare enfasi al ruolo conquistato dalle donne indigene all’interno dell’arena politica nazionale. Due esempi emblematici sono rappresentati da Joenia Wapichana, la prima a essere eletta deputata federale e da Sônia Guajajara che oltre a essere una coordinatrice esecutiva dell’APIB è stata la prima candidata indigena alla vice-presidenza del Paese nel 2018. Celia oltre a coadiuvare quest’ultima nella campagna per la vicepresidenza ha rivestito l’importante incarico di coordinatrice dei programmi di educazione indigena dello Stato per la *Secretaria de Educação* del Minas Gerais.

L'intellettuale indigeno nitidamente sottolinea l'importanza di riaffermare che quel paesaggio interpretato dagli Europei solo come "natura incontaminata", fosse, in realtà, frutto dell'interazione umana da migliaia di anni, recando impressa in sé la presenza indigena (*ibidem*).

Tuttavia, tali concezioni e percezioni, a distanza di oltre cinque secoli sembrano non essere scomparse dagli immaginari sia brasiliani sia occidentali. Nel Paese latinoamericano, il discorso pubblico ha contribuito a consolidare l'idea che l'Amazzonia fosse una "*terra sem gente*" che, come recitava lo slogan diffuso durante la dittatura, dovesse attirare "*gente sem terra*", coerentemente con un progetto di colonizzazione tanto ambizioso, quanto impattante dal punto di vista ambientale, che nei primi anni '70 avrebbe dovuto condurre nella regione brasiliani provenienti in particolare dal sud e dall'arido Nord-Est del Paese.

Tale immaginario – su un luogo divenuto iconico e emblematico dove istanze a valenza locale e globale s'incontrano o si scontrano – ha inoltre oltrepassato i confini nazionali essendo ancora in parte condiviso in occidente e radicato su presupposti ontologici che contrappongono in maniera dicotomica ambienti concepiti come "naturali", da tutto ciò che risente di attività umane. Diversi contributi antropologici, anche sulla base di riflessioni frutto di ricerche etnografiche condotte nell'ambito di comunità indigene amazzoniche hanno invece messo in discussione l'universalità della dicotomia natura/cultura, interpretandola come prodotto storico-culturale occidentale. I contributi ormai classici di Philippe Descola (2005), ad esempio, hanno messo in evidenza quanto il naturalismo sia interpretabile solo come una delle possibili ontologie (insieme ad animismo, analogismo e totemismo) affermatesi nella storia dell'umanità. Inoltre, le riflessioni di Eduardo Viveiros de Castro pongono al centro le inversioni di prospettive rispetto alla distinzione natura/cultura proposte dalle cosmologie amerindie, secondo le quali, la cultura rappresenterebbe l'universale, mentre la natura il particolare; da cui deriva la contrapposizione fra "multinaturalismo" amerindio e "multiculturalismo" occidentale (Viveiros de Castro 1996, p.116)²¹.

Questi importanti contributi teorici hanno aperto un cammino che, nell'ambito dell'etnologia amazzonica, molti studiosi hanno seguito, seppur declinando secondo orientamenti diversi il rapporto fra umani e non umani (Costa, Fausto 2010; Fausto 2012; Kohn 2013).

21 Per usare una classificazione adottata dallo stesso Viveiros de Castro l'approccio in cui si riconosce improntato su "l'economia simbolica dell'alterità" si è inoltre contrapposto a quelli basati su "l'economia morale dell'intimità" (Overing 1975) e su "l'economia politica del controllo" [Maybury-Lewis (1979) in particolare per gli studi sui popoli del Brasile centrale]. Gli autori afferenti ad ognuno di questi filoni di studi sono molti di più di quelli citati qui in un arduo sforzo di sintesi; si rimanda a Mancuso (2018) per una visione d'insieme che affronti anche il più ampio tema dell'*ontological turn*.

Marisol de La Cadena (2010) ha contribuito a politicizzare il tema, seppur nell'ambito di ricerche condotte in contesto andino. Secondo l'antropologa peruviana, per l'analisi dei conflitti politico-ambientali che coinvolgono le popolazioni indigene, è fondamentale decolonizzare l'approccio basato sul pensiero "moderno", abbracciando una prospettiva cosmopolitica nella quale assumono protagonismo anche entità non umane interpretate come soggetti dotati di *personhood* (Mancuso, 2018, p. 239).

Non è possibile in queste pagine restituire la ricchezza e la complessità dei suddetti approcci, citati in un'ottica esemplificativa e necessariamente sintetica, né rientra nelle finalità specifiche di queste pagine attraverso le quali s'intende privilegiare le voci indigene. Inoltre, l'eterogeneità che caratterizza i popoli rappresentati dall'APIB, per processi storici vissuti e provenienza geografica, apre a una pluralità di prospettive analitiche.

Ad esempio, le comunità indigene del Brasile centro-orientale e nord-orientale hanno vissuto secoli di contatto e interazione con la popolazione non indigena in misura molto più intensa, rispetto ai popoli amazzonici. Per questi motivi si sono rivelati appropriati approcci teorici attenti ad analizzare l'identità etnica di questi gruppi in un'ottica dinamica e generativa (Barth 1969). Alcuni popoli, ad esempio, hanno vissuto importanti processi di "territorializzazione", attraversando varie fasi, nelle quali, l'interazione con le missioni religiose e le agenzie indigeniste federali hanno rivestito un ruolo importante nel ridefinire il rapporto fra comunità indigene e territorio (Pacheco de Oliveira 1998). Le dinamiche inerenti a tali processi non vanno, tuttavia, intese in una sola direzione in un'ottica omogeneizzatrice; al contrario è importante evidenziare il ruolo attivo e la creatività culturale di questi popoli che hanno interpretato in maniera distinta e specifica le modalità di riorganizzarsi a livello identitario per ciò che concerne l'organizzazione politica, gli aspetti socioculturali e il rapporto con il territorio (*ivi* p. 60)²².

Vivere su un territorio implica, infatti, un processo di appropriazione sociale su di esso, come approfondito dagli studi di Tim Ingold (2001, p. 136) tanto che il nascere e crescere in ambienti "arredati" dal lavoro e dalle attività delle generazioni precedenti fa sì che s'incorporino e si assimilino le forme dell'abitare nel proprio corpo.

Contributi che entrano in risonanza con i discorsi pronunciati da Celia Xakriabá:

22 Oltre a tali contributi fondamentali per affrontare in maniera organica lo studio del Nord-est indigeno, si confronti la rassegna stilata da Carvalho e Reesink (2018) per approfondire l'evoluzione delle riflessioni teoriche sulla stessa linea. Da queste si distacca Viegas (2007, p. 67) che si propone, invece, di applicare al Nord-est approcci provenienti dall'etnologia amazzonica. Inoltre, negli ultimi anni si è potuta osservare una crescente vitalità nella realizzazione di ricerche sul Nord-est ad opera di giovani antropologi indigeni (cfr. Cruz Tuxà, 2016; Pankararù 2019).

La deforestazione che avviene in Brasile è una deforestazione del sentimento, della relazione con il territorio, come nostra prima casa, nostra casa collettiva, nostra casa interiore, perché la nostra prima casa in realtà è il nostro corpo, ma il nostro corpo è anche territorio, così come il territorio è allo stesso tempo il nostro corpo (Celia Xakriabá, discorso pubblico, 19/10/2019).

Fra le molteplici chiavi di lettura utilizzabili per interpretare il rapporto fra corpo e territorio nel più ampio contesto amerindiano, le parole citate, possono evocare i contributi offerti da Marisol de La Cadena (2010, p. 354) secondo i quali il territorio indigeno deve essere interpretato in una relazione di continuità che connette esseri umani, piante, animali, montagne e fiumi: esseri umani e non umani. Tuttavia, se vogliamo circoscrivere ulteriormente la cornice interpretativa, tenendo conto del percorso politico e intellettuale della giovane rappresentante Xakriabá, un'interessante linea da percorrere esorta all'esplorazione delle categorie elaborate dal femminismo comunitario decoloniale, dall'ecofemminismo e dai movimenti di cui sono protagoniste le donne native latinoamericane (Lugones 2008; Cabnal 2010). Fra questi, quello brasiliano delle *Mulheres indígenas*, del quale Celia è parte attiva, nel 2019, ha dedicato la prima marcia di protesta per le strade di Brasilia, proprio al tema "Territorio: il nostro corpo, il nostro spirito".

Su questa scia si inserisce un passaggio di un altro discorso pronunciato da Celia in una gremita aula magna dell'Università di Bologna: "...il capitalismo, io dico, non è esatto dire che è di *matriz* coloniale ma di '*patriz*' coloniale perché viene dal patriarcato" (22/10/2019). Tale creatività nel saper "giocare" con la lingua riplasmando il portoghese secondo sfumature e significati inediti e originali, oltre a rappresentare una non semplice sfida per le mie capacità di interprete non professionista, tendeva, in occasioni come questa, a provocare la reazione entusiasta del pubblico presente, composto, in quel caso, da giovani afferenti al movimento *Friday for future* (organizzatore dell'evento insieme ad ateneo e comune bolognesi). Ma lungi da essere un mero esercizio di stile, riusciva nell'intento di integrare interseazionalmente più discorsi: quello di critica al modello di sviluppo capitalista, quello femminista e quello della critica decoloniale. Un approccio che sembra poter dialogare con i contributi e le riflessioni elaborate da Silvia Federici secondo una prospettiva femminista marxista (2011).

La critica al capitalismo, in questa sua particolare declinazione, s'inserisce in quella polifonia di voci indigene che, in volumi recentemente pubblicati, si sono impegnate a criticare aspetti diversi del modello di sviluppo occidentale: dall'amore per le merci che caratterizza i bianchi al quale dedica un capitolo del suo libro Davi Kopenawa (2018, p. 550), all'interpretazione da parte di Daniel Munduruku (2016, p. 193) del pensiero e delle cosmologie indigene come resistenza alle "sirene del consumismo". Critiche, queste,

che, quasi sempre, si estendono all'ambito della relazione con l'ambiente, come nel caso delle parole di Ailton Krenak (2020, p. 33) che enfatizza lo iato fra le concezioni indigene che interpretano i fiumi, come persone e antenati, e le interpretazioni degli economisti bianchi che li vedono come "risorse".

Prospettive per decolonizzare i saperi

In un articolo scritto da Celia Xakriabá, la connessione corpo-territorio ritorna per essere messa in correlazione con l'ambito educativo ed epistemologico: un'incorporazione del sapere strettamente legato al territorio comunitario, cruciale per i processi di educazione indigena.

La nostra scuola si costruisce nella formazione di alleanze fra noi indigeni, ma anche con i nostri alleati non indigeni. Si tratta di un fare epistemologico che ambisce a costruirci come corpo-territorio in un permanente processo di ri-territorializzazione – aperti pertanto, a una storicità che deve essere riattivata attraverso memorie che ci insegnano non solo sul passato, ma anche sul presente, sul futuro nel quale continueremo a essere corpo (ri)territorializzato (Xakriabá 2020).

Il rapporto con il territorio viene declinato in maniera processuale e la presenza indigena non può essere considerata come qualcosa da relegare nel passato, come si evince anche da altri passaggi tesi a decostruire: "il pensiero erroneo che noi indigeni non possiamo accompagnare le tendenze tecnologiche" (*ibidem*). Nell'ambito delle sue riflessioni – che rivelano tratti di discontinuità nell'interpretazione delle dinamiche culturali rispetto a ciò che era emerso dagli esempi etnografici già citati frutto di pregresse ricerche condotte fra gli Xakriabá – gli strumenti tecnologici assumono un ruolo importante nei progetti di educazione indigena, permettendo di rivitalizzare e riattivare la memoria comunitaria.

Le parole di Celia sembrano idealmente dialogare con i contributi di Gersem Luciano Baniwa (2006, p. 90), che condivide con lei la formazione universitaria (primo indigeno ad addottorarsi in antropologia in Brasile) e l'attivismo rivolto in particolare all'intersezione fra politica e pedagogia, che scrive: "L'accesso alla tecnologia da parte dei popoli indigeni deve contribuire a fortificare le loro culture e tradizioni e migliorare le condizioni di vita, senza che perdano la loro identità e i loro propri modi di essere e di vivere".

Proprio i processi d'ibridazione epistemologica favoriti da progetti educativi che permettono di mantenere "un piede nell'*aldeia* e un piede nel mondo" (per citare le parole di una delle pedagogiste responsabili del progetto di educazione indigena del Minas Gerais, che intervistai nei primi anni del

nuovo secolo) possono aver influito significativamente sul percorso di formazione di attiviste e attivisti. Influenze che si riverberano non solo nell'abilità oratoria in ambito politico, ma anche nel campo della comunicazione e in quello giuridico, nei quali si è assistito a un crescente protagonismo indigeno.

Per ciò che concerne il primo la copertura comunicativa della campagna di sensibilizzazione europea è stata realizzata da Midia India, un canale di comunicazione delle popolazioni indigene del Paese attivo sui principali social media dal 2017 e animato da giovani di differenti gruppi, molti dei quali laureati in giornalismo.

Obiettivo ambizioso dell'appropriazione indigena dei canali di comunicazione è “non solo decolonizzare il pensiero ma anche decolonizzare gli schermi e i monitor” come enfatizzato dai giovani rappresentanti indigeni durante la campagna.

Mentre fra le finalità più specifiche e mirate vi sono quelle di diffondere notizie sulle invasioni illegali nei territori indigeni alle quali, ad esempio, ha fatto riferimento uno dei media-attivisti di Midia India, aggiungendo: “i grandi media parlano di noi solo in senso negativo, mentre noi vogliamo usare le reti sociali per poter raccontare la nostra storia come realmente deve essere raccontata” (19/10/2019).

La storia della riappropriazione di strumenti e mezzi tecnologici di comunicazione da parte di leader indigeni brasiliani ha precedenti celebri: dalle audio-registrazioni del primo deputato indigeno Mario Juruna che a cavallo fra anni '70 e '80 “armato” di registratore portatile si proponeva di “inchiodare” i politici bianchi alle loro parole e promesse; a *Video nas aldeias*, fortunata esperienza di coinvolgimento e protagonismo indigeno nella produzione audio-visuale, nata a fine anni '80 e ancora attiva²³; alla trasmissione radiofonica *Programa de indio* ideata da Ailton Krenak, presentata da diversi leader indigeni e andata in onda dal 1985 al 1991.

Tuttavia, la recente appropriazione indigena dei media digitali dischiude orizzonti inediti e interpella nuove categorie di analisi. La Web radio Yandê, i siti web, le pagine Facebook e Instagram dell'APIB o di molti popoli indigeni che le hanno aperte negli ultimi anni, i podcast²⁴ e naturalmente la diffusione di messaggi attraverso applicazioni come WhatsApp permettono alle comunità indigene di “espandere il proprio territorio e ecosistema” attraverso nuove articolazioni e reti che connettano la propria biodiversità con altri popoli e altri contesti culturali inseriti in circuiti informativi digitali globali (Franco, Di Felice, Pereira 2020, p.113).

23 <http://www.videonasaldeias.org.br>

24 Un esempio sono i podcast della Rede Wayuri del Rio Negro.

Tale dinamismo e attivismo all'interno dell'ecosistema mediale si sviluppa su canali e reti che ricalcano con efficacia la stessa articolazione caratterizzante l'architettura che l'APIB si è data.

L'osservazione etnografica di molte ore di dirette live condivise dalle pagine Facebook dell'APIB che hanno avuto come protagonisti rappresentanti indigeni, mi ha permesso di comprendere alcune delle dinamiche che si innescano in tali processi: le interazioni che si attivano attraverso i commenti ai video appaiono come una chiamata all'appello grazie alla quale giovani indigene e indigeni di differenti regioni e afferenti a diversi popoli, prima manifestano la loro presenza (scrivendo nome e etnonimo) appena si collegano e poi ricondividono la diretta espandendone la portata.

Attraverso scelte strategiche flessibili si opta di volta in volta per differenti canali, e lingue diverse: da quelle indigene, al portoghese alle lingue straniere con cui, per esempio, sono stati comunicati dall'APIB, attraverso infografiche, i dati sui contagi da coronavirus quando il COVID-19 si è diffuso nelle Terre Indigene. In quest'ultimo caso non solo si amplia ambito e circuito di interazione ma si ottiene l'obiettivo di comunicare anche fuori dai confini nazionali i dati epidemiologici che il governo tende a sottostimare²⁵.

Su questa scia s'inseriscono le riflessioni di Renata Machado Tupinambá (2020), fra le fondatrici di Radio Yandè, che nel definire finalità e significati della comunicazione indigena enfatizza un particolare aspetto semantico del termine: "derivata dal latino la parola 'comunicare' significa rendere comune, condividere" sottolineando che questo approccio "comunitario" ribalta la prospettiva della comunicazione mediatica occidentale con l'obiettivo di infrangere gli schemi basati su saperi coloniali.

Va sottolineato che l'autrice del testo citato, prima di fondare la web radio, aveva studiato cinema in una scuola specializzata a livello universitario. Tale formazione offre alle giovani indigene maggiori strumenti di quelli posseduti da alcuni dei leader che le hanno precedute nell'ambito del movimento indigeno brasiliano.

A tal proposito Alcida Ramos (1998, p. 140), nel mettere in evidenza i rischi di strumentalizzazione politica di cui possono essere oggetto i leader indigeni nell'ambito dell'arena politica nazionale, cita l'esempio di Mario Juruna, deputato di etnia Xavante, la cui immagine venne in parte usata dal partito con cui era stato eletto: il suo status di "indio sotto tutela" gli permetteva, infatti, di attaccare con critiche radicali il governo militare al quale il suo partito si opponeva. Tuttavia, quando i militari abbandonarono il potere, il leader indigeno non venne più sostenuto né ricandidato. Il suo inseparabile registratore negli anni '80 e i media digitali oggi, possono rappresentare, quindi, armi potenti, ma a doppio taglio.

25 Su questo tema si confronti il sito dell'APIB dedicato alla diffusione del COVID-19: <https://emergenciaindigena.apiboficial.org>

Per quanto riguarda il campo giuridico il movimento indigeno negli ultimi anni è riuscito a far sentire la propria voce anche all'interno dei tribunali, per affrontare i conflitti socio-ambientali nei quali è impegnato, grazie ad avvocati nati e cresciuti nelle Terre Indigene. Il caso che ha avuto come protagonista il trentaduenne Luiz Eloy Terena, nell'agosto 2020, assume una particolare importanza: per la prima volta un avvocato indigeno ha portato avanti un'azione legale, di fronte ai giudici del Supremo Tribunale Federale. Eloy Terena, in un'udienza in teleconferenza collegato da Parigi dove è impegnato in un post-dottorato (dopo una laurea in Diritto e un dottorato in Antropologia), in rappresentanza dell'APIB ha richiesto al tribunale che si pronunciasse contro il Governo Federale, accusato di inadempienza rispetto all'applicazione delle norme costituzionali a protezione della salute indigena (relativamente alla diffusione del contagio del virus COVID-19) e in difesa dei Territori originari oggetto di numerose invasioni. La sua arringa ha messo in risalto la portata storica del momento, emblematico nel sancire concretamente un passo significativo conseguente all'abbandono dell'approccio tutelare-paternalistico da parte dello Stato, visto che i popoli indigeni prima della Costituzione del 1988 erano sempre stati costretti, citando le sue parole "a chiedere il permesso ai *puxará*, (termine in lingua terena per riferirsi ai bianchi) per parlare per sé stessi". La Corte si è pronunciata all'unanimità per obbligare il governo a prendere tutte le misure necessarie per contenere il diffondersi della pandemia fra i popoli indigeni e per elaborare un piano d'espulsione per gli invasori dei loro territori. Il discorso del giudice Luís Roberto Barroso, relatore di tale pronunciamento sancisce la relazione diretta fra invasioni delle terre indigene e crimini ambientali.

La rimozione degli invasori è una misura imperativa imprescindibile, un dovere per l'Unione (degli Stati Brasiliani). È inaccettabile l'inazione del governo federale, [...] in relazione alle invasioni nelle terre indigene, anche perché queste invasioni, fra l'altro, sono associate alla pratica di differenti crimini ambientali [...] come il disboscamento, gli incendi, l'estrazione illegale di legname e la degradazione della foresta²⁶.

Conclusioni

Il dialogo fra i riferimenti etnografici citati e i contributi teorici offerti da Albert, Conklin e Graham negli anni '90, ha permesso di far emergere recenti tratti di discontinuità all'interno del percorso compiuto dal movimento indigeno brasiliano. Giovani attivisti mettono oggi in campo competenze

26 "Índios na pauta do Supremo" (4/8/2020) *Correio Brasiliense*, <https://www.correiobrasiliense.com.br>

e strategie in ambito politico, comunicativo e giuridico che permettono loro di difendersi da alcuni rischi che si presentavano all'orizzonte alla fine del secolo scorso offrendo al contempo contributi inediti al più ampio campo delle lotte per la giustizia ambientale.

L'avvento già dalla fine degli anni '80 del Novecento di nuovi interlocutori (organizzazioni ambientaliste o umanitarie attive a livello globale) progressivamente sempre più rilevanti rispetto alla FUNAI, con cui i leader si dovevano confrontare per ottenere finanziamenti per progetti di sviluppo o sostegno nella lotta per le terre, rischiava di renderli dipendenti da processi sui quali era arduo mantenere il controllo. Il dover aderire all'immagine dell'*Ecologically Noble Savage* (Hames 2007), frutto di configurazioni determinate da immaginari alieni a quelli indigeni, rischiava di far scivolare le popolazioni indigene da una forma di dipendenza all'altra: dalle politiche di tutela paternalista da parte dello Stato, alla necessità di dover alimentare un capitale simbolico dalla crescente importanza strategica nella sfera pubblica globale (Conklin, Graham 1995, p. 706).

Rispetto a tali rischi, i discorsi di alcune delle figure rappresentative del movimento indigeno non sembrano iscriversi in un mero processo imitativo dell'immagine simbolica di "indio tradizionale" cristallizzato in un passato ancestrale e immerso nell'ambientazione più celebre (se non l'unica), in cui è "costretto" secondo un immaginario collettivo ancora diffuso in occidente: la foresta amazzonica.

Strategie e retoriche indigene raccontano molto altro, sia nel coinvolgere e condurre l'attenzione delle platee europee anche verso altri biomi e territori dove le ingiustizie ambientali non sono meno gravi, sia nel sottolineare gli aspetti processuali insiti nel mettere in prospettiva la riscoperta, valorizzazione e reinterpretazione di elementi tradizionali comunitari, con un futuro da scrivere anche attraverso l'ausilio di nuove tecnologie.

Come nel campo politico anche in quello della comunicazione il movimento indigeno è stato capace di conquistare nuovi spazi attraverso la gestione autonoma di canali e reti che permettano di mantenere alta l'attenzione su regioni del Paese spesso di difficile accesso e su conflitti ambientali invisibilizzati dai grandi media. La Fondazione Fiocruz, dalla cui mappatura abbiamo preso le mosse nelle prime battute di questo testo, mette, in evidenza quanto storicamente sia alto, infatti, il grado di incertezza sui conflitti ambientali in Brasile²⁷.

Inoltre, mappature e monitoraggi del territorio s'inseriscono, spesso, in piani di gestione territoriale e ambientale previsti da associazioni e organizzazioni indigene²⁸.

27 Cfr. nota 1.

28 Per citare un esempio la FOIRN (*Federação das organizações indígena do Rio Negro*) fra le proprie linee di azione ne prevede una specifica sul monitoraggio ambientale e climatico.

Ciò non significa che tutti i popoli indigeni possano essere considerati conservazionisti “naturali” (Carneiro da Cunha, Almeida 2000); considerazione che rischierebbe di rivelarsi un’ulteriore generalizzazione se non corroborata da indagini etnografiche approfondite dedicate alle specificità dei singoli popoli. Così come non ho voluto qui improntare le mie riflessioni a una mera lode al concetto di “sviluppo sostenibile”, che, dalla sua entrata in scena a livello globale in seguito al vertice di Rio del 1992, è stato utilizzato da differenti attori e soggetti con finalità molto diverse se non contrapposte. Usi e abusi di tale formula hanno rischiato di svuotarne il significato attraverso un processo analogo a quello intrapreso, nell’ambito delle politiche dello sviluppo, dal concetto di “partecipazione”, che può essere interpretato secondo livelli molto differenti di profondità fino ad essere usato per cooptare comunità locali dissimulando, sotto una veste politicamente corretta, progetti pianificati e realizzati senza alcun coinvolgimento da parte dei beneficiari (Tommasoli 2001, p. 131).

L’analisi in profondità – senza attribuzione di categorie e etichette *prêt a utiliser* – delle interpretazioni del rapporto con l’ambiente (nel senso più ampio) condivise all’interno delle singole comunità indigene rappresenta un percorso potenzialmente fertile, da differenti punti di vista. Da un lato si rivela sempre più necessario che studi e analisi dedicati alle modalità per valutare l’impatto ambientale di un’opera o attività economica rimarchino l’importanza dei significati più profondi che interessano categorie simboliche e cosmologiche, che ogni popolo attribuisce agli elementi naturali del proprio territorio, spesso considerati inseparabili dall’ambito del sociale (Ingold 2001). Dall’altro, il caso brasiliano mostra come la stessa presenza di avvocati indigeni all’interno dei tribunali possa contribuire a rendere più polifonico il campo del diritto nel Paese su tali temi; sebbene ancora non sia possibile parlare di un reale pluralismo giuridico che abbracci il diritto consuetudinario dei popoli amerindi.

Su quest’ultimo punto – come fa notare Manuela Carneiro da Cunha in un’intervista dedicata alla presenza indigena nelle università – è importante avere contezza anche degli eventuali rischi su possibili scollature fra l’esercizio della professione di avvocato e l’esperienza sociale del territorio:

un avvocato indigeno deve essere molto ben preparato e informato sui problemi che esistono nella sua società d’origine, per poter agire in maniera adeguata. Non voglio dire che deve viverci, ma deve mantenere i legami con la società d’origine e questo non succede sempre. Questa è una preoccupazione alla quale pensare, per evitare che questo rappresenti una nuova colonizzazione, una nuova ‘missionarizzazione’ delle società indigene (in Matarezio 2015, p. 437).

Rispetto a tali rischi che, allo stesso modo, potrebbero investire gli esiti politici della formazione universitaria indigena anche nel campo della comunicazione e giornalismo o in ambito pedagogico-educativo, Celia Xakriabà (2020) scrive: “anche se la sfida vissuta nelle decadi passate per garantirci l’accesso alla terra e stabilizzarsi nel territorio ancora continua, oggi la sfida è demarcare lo spazio in un altro territorio, quello accademico, con il proposito di indigenizzarlo...”.

Tali parole, frutto anche della reinterpretazione di Celia delle riflessioni di Marshal Sahlins (1999) sul concetto di indigenizzazione, s’inseriscono in un più ampio spettro di processi creativi dei quali sono protagonisti le giovani e i giovani indigeni nel rielaborare le proprie rivendicazioni politiche.

Se, come sostiene Acselrad (2010, p. 111), la nozione stessa di giustizia ambientale deve tanto alla “creatività strategica dei movimenti sociali”: il contributo offerto dalle organizzazioni e associazioni indigene appare oggi cruciale. Tenendo sempre conto della ricchezza costituita dalla pluralità dei differenti popoli indigeni, diviene sempre più auspicabile che vengano illuminate le specifiche prospettive attraverso cui i conflitti ambientali sono interpretati da ognuno di loro. Il loro sguardo, situato proprio su quei confini minacciati da agenti economici interessati a uno sfruttamento intensivo delle risorse naturali, offre prospettive inedite, non solo dal punto di vista politico, ma anche per ripensare il rapporto stesso fra società e natura, nell’ottica di riconfigurare gli immaginari occidentali, anche quelli ambientalisti.

Bibliografia

- Adams, W.M., Mulligan M. eds. (2003), *Decolonizing Nature: Strategies for Conservation in a Post-colonial Era*, London, Earthscan.
- Acselrad, H., (2010), The “Environmentalization” of Social Struggles – the Environmental Justice Movement in Brazil, *Estudos Avançados*, 24, 68, pp. 103-119.
- Albert, B., (1997), Territorialité, ethnopolitique et développement: à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne, *Cahiers des Amériques latines*, 13, pp. 177-210.
- Albert, B., (2000), Associações Indígenas e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia Brasileira, in Ricardo, C. A., ed., *Povos Indígenas no Brasil 1996/2000*, São Paulo, ISA, pp. 197-203.
- Armiero, M., (2013), Il movimento per la giustizia ambientale, in Poggio P.P., ed. *Il Capitalismo americano e i suoi critici*, Milano, Jaca Book, pp.473-488.
- Balme, R. (2011), *The Politics of Environmental Justice in China*, Paper presented at the APSA 2011 Annual Meeting, Seattle.

- Baniwa, G., dos S. L. (2006), *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*, Brasília, Ministério da Educação.
- Barth, F., (1969), "Introduction", in *Ethnic Groups and Boundaries* London/ Oslo, George Allen & Unwin/Universitets Forlaget, pp. 9-38.
- Beck, U., (2000), *La società del rischio, Verso una seconda modernità*, Roma, Carocci.
- Berglund E., Anderson, D.G. eds. (2003), *Ethnographies of Conservation: Environmentalism and the Distribution of Privilege*, London, Berghahn Books.
- Carneiro da Cunha, M., Almeida, M. (2000), Indigenous People, Traditional People, and Conservation in the Amazon, *Daedalus*, 129, 2, pp. 315-338.
- Costa, L., Fausto, C., (2010), The Return of the Animists, *Recent Studies of Amazonian Ontologies, Religion and Society: Advances in Research* 1, pp. 89-109.
- Carruthers, D., ed. (2008), *Environmental justice in Latin America: problems, promise, and practice*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press.
- Carvalho, M.R., Reesink, E.B., (2018), Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações, *Bib*, 87, 3, pp. 71-104.
- Cabnal, L., (2010), Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, Madrid, Acsur, pp. 11-25.
- Chavis, B., (1993), Foreword, in Bullard R., ed., *Confronting Environmental Racism: Voices From the Grassroots*, Cambridge, South end Press, pp. 3-5.
- CIMI, (2019), A maior violência contra os povos indígenas é a destruição de seus territórios, aponta relatório do Cimi, <https://cimi.org.br>, 24/09/2019.
- Conklin, B., Graham, L., (1995), The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics, *American Anthropologist*, New Series, 97, 4, pp. 695-710.
- Cruz Tuxà, F., (2016), Entre la academia y la aldea. Algunas reflexiones sobre la formación de indígenas antropólogos en Brasil, *Anales de Antropología*, 52,1, pp. 25-33.
- De la Cadena, M. (2010), Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond "Politics", *Cultural Anthropology*, 25, 2, pp. 334-370.
- Descola, P., (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- Fausto, C., (2012), *Warfare and Shamanism in Amazonia*, New York, Cambridge University Press.
- Federici, S., (2011), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones.

- Franco, T.C., Di Felice, M., Pereira, E., (2020), O net-ativismo indígena na Amazônia, em contextos pandêmicos, *Estudos em Comunicação*, 31, pp. 109-132.
- Freyre, G., (1933), *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- Giddens, A., (1994), *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Bologna, Il Mulino.
- Gow, P., (1995), Land, People and Paper in Western Amazonia in Hirsch, E., O'Hanlon M., eds. *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*, Oxford, Clarendon Press, pp. 43-62.
- , (2014), Listen to me, listen to me, listen to me, listen to me..., A brief commentary on The falling sky by Davi kopenawa and Bruce Albert, *Hau*, 4, 2, pp. 301-309.
- Graham, L., (2002), How should an Indian Speak? Amazonian Indians and the Symbolic Politics of Language in the Global Public Sphere” in Warren H, Jackson J. eds. *Indigenous movements Self representation and State in Latinamerica*, Austin, University of Texas Press, pp. 181-227.
- Grünewald, R.A., ed., (2004), *Toré, regime encantado dos índios do Nordeste*, Recife, Editora Massangana.
- Gruzinski, S., (1988), *La colonisation de l'imaginaire, Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard.
- Hames, R., (2007), The Ecologically Noble Savage Debate in *Annual Review of Anthropology*, n.36, pp. 177-190.
- Heckenberger, M., Neves, E.G., (2009), Amazonian Archaeology, *Annual Review of Anthropology*, n. 38 pp. 251-266.
- Ingold, T. (2001) *Ecologia della cultura*, Roma, Meltemi.
- INPE (2019) Programa Queimadas, Infoqueima Boletim Mensal de Monitoramento, IV, 8, Agosto 2019, São José dos Campos, Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais.
- Kohn, E. (2013), *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*, Berkeley, University of California Press.
- Kopenawa, D., Albert, B., (2018), *La Caduta del cielo, parole di uno sciamano yanomami*, Milano, Nottetempo. (ed. or. 2010).
- Krenak, A., (2019), Entrevista in Kozłowski G., Meneguetti M., Altberg A. eds. *8 Reações para o depois*, Rio de Janeiro, RioBooks, pp.21-49.
- Krenak, A., (2020), *Idee per rimandare la fine del mondo*, San Sepolcro, Aboca, (ed. or. 2019).
- Lenzi Grillini, F., (2007), As estratégias indígenas de resgate do “patrimônio cultural” local como meio pelo reconhecimento político: uma reflexão sobre o impacto das pesquisas nas Terras Indígenas, in Abreu R., Chagas M., Sepulveda M, (eds.), *Museus Coleções e Patrimônios: Narrativas Polifônicas*, Rio De Janeiro, MinC/IPHAN/DEMU, pp. 246-261.

- , (2010), *I confini delle Terre Indigene in Brasile. L'antropologia di fronte alla sfida delle consulenze e delle perizie tecniche*, Roma, CISU.
- , (2019), Processi di costruzione della categoria di indigeno in Brasile: prospettive di ridefinizione e di affermazione nelle arene politiche locali e nazionali, *Confluenze, Rivista di Studi Iberoamericani*, 11. 2, pp. 370-409.
- Lugones, M., (2008), *Colonialidad y genero: hacia un feminismo descolonial*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Lupo, A. ed., (2019), *Protagonisti e dinamiche dell'identità in Messico*, Roma, Cisu.
- Mancuso, A., (2018). *Altre persone, antropologia, visioni del mondo e ontologie indigene*, Milano, Mimesis.
- Marés De Souza Filho, C.F., (1998), *O renascer dos povos indígenas para o direito*, Curitiba, Juruá.
- Martinez Alier, J., (2002), *The Environmentalism of the Poor*, Cheltenham, Edward Elgar.
- Matarezio, F.E.T., (2015), De Lévi-Strauss aos índios na universidade. Entrevista com Manuela Carneiro da Cunha, *Revista de Antropologia*, 58, 2, pp. 423-440.
- Maybury-lewis D., ed. (1979), *Dialectical Societies: The Ge and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.
- Munduruku, D., (2016), *Memórias de índio: uma quase autobiografia*, Porto Alegre, Edelbra.
- Murthy, D., (2008), Digital Ethnography: An Examination of the Use of New Technologies for Social Research, *Sociology*, 42, 5, pp. 837-55.
- Neves, E.G., Petersen, JB., (2006), Political economy and pre-Columbian landscape transformations in Central Amazonia, in Balée W., Erickson C.L., eds. *Time and Complexity in Historical Ecology: Studies from the Neotropical Lowlands*, New York, Columbia Univ., pp. 279-309.
- Oliveira, M.L.R., Siman, F.M., (2018), Entrevista com o professor Henri Acselrad (IPPUR/UFRJ), *Rever – Revista de Extensão e de Estudos Rurais*, 7, 2, pp. 5-12.
- Oliver-Smith, A., (2011), Anthropology in Disasters: local knowledge, Knowledge of the local, and Expert Knowledge, in Benadusi M. Brambilla C. Riccio B. eds. *Disasters, Development and Humanitarian Aid. New Challenges for Anthropology*, Rimini, Guaraldi, pp. 25-38.
- Olivier de Sardan, J.P., (2008), *Antropologia e sviluppo. Saggi sul cambiamento sociale*, Milano, Raffaello Cortina.
- Overing, J., (1975), *The Piaroa. A People of the Orinoco Basin. A study in Kinship and Marriage*, Oxford, Claredon Press.
- Pacheco de Oliveira, J., (1998), Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais, *Mana*, IV, 1, pp. 47-77.

- , (2016) *O nascimento do Brasil e outros ensaios*, Rio De Janeiro, Contra Capa.
- Pacheco, T., (2007), Desigualdad, injusticia ambiental y racismo: una lucha que trasciende el color de la piel, *Polis* [on line] 16, <http://journals.openedition.org/polis/4754>
- Pankararu, B., (2019), *Zeladores de Encantos: Memórias do Tronco Velho Pankararu*, Dissertação de Mestrado, Rio De Janeiro, PPGAS, UFRJ.
- Perrone-Moisés, B., Sztutman, R., (2010), Notícias de uma certa confederação tamoio, *Mana*, XVI, 2, pp. 401- 433.
- Ramos, A. (1998), *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*, Madison, The University of Wisconsin press.
- Ribeiro Corossacz, V., (2005), *Razzismo, meticcio, democrazia razziale: le politiche della razza in Brasile*, Soveria Mannelli, Rubettino.
- Sahlins, M., (1999), What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century, *Annual Review of Anthropology*. 28, pp. i–xxiii.
- Souza Lima, A.C., (2015), Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, Seculos XX/XXI, *Mana*., 2. 21, pp. 425-457.
- Tommasoli, M., (2001), *Lo sviluppo partecipativo. Analisi sociale e logiche di pianificazione*, Roma, Carocci.
- Tupinamba Machado, R., (2020), Yandê Etnomídia Indígena e educação, *Revista Cátedra digital*, 4, 5, <https://revista.catedra.puc-rio.br> (data di accesso 10/2/2020).
- Viegas, S.M., (2007), *Terra calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do sul da Bahia*, Rio de Janeiro, 7Letras.
- Viveiros de Castro, E., (1996), Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio, *Mana*, 2, 2, pp. 115-144.
- Xakriabá, C., (2020), Amansar o giz. *Piseagrama*, Belo Horizonte, n. 14, [Online]: <https://piseagrama.org/amansar-o-giz>
- Zelic, M., (2018), Um genocídio em curso no Mato Grosso do Sul, *Caci*, <http://caci.cimi.org.br> (data di accesso 31.08.2020).