

Il sapere e il fare

Studi antropologici e applicazioni pratiche

Collana diretta da
ANTONINO COLAJANNI

8

Il sapere e il fare

Studi antropologici e applicazioni pratiche

Collana diretta da
ANTONINO COLAJANNI

Volumi della collana

- 1** Colajanni A.,
Gli usignoli dell'imperatore
Lo studio dei mutamenti sociali e l'antropologia applicata nella tradizione britannica del contesto coloniale, dagli anni '30 agli anni '50
- 2** Grünberg G., de Almeida R., Melià B.,
Ñandé Rekó.
Il nostro modo di essere
- 3** Colajanni A., Mancuso A.,
Un futuro incerto
Processi di sviluppo e popoli indigeni in America Latina
- 4** Lenzi Grillini F.,
I confini delle Terre Indigene in Brasile
L'antropologia di fronte alla sfida delle consulenze e delle perizie tecniche
- 5** Lenzi Grillini F.,
L'antropologia in azione
Esperienze etnografiche fra America Latina e Italia fra riflessioni metodologiche e prospettive applicative
- 6** Colajanni A., Giancristofaro L., Sacco V.,
Le Nazioni Unite e l'antropologia
La dimensione culturale nei programmi dell'Unesco, della Banca Mondiale della FAO e dell'IFAD
- 7** Parise V.,
Donne fondatrici dell'antropologia sociale
Uno studio su Lucy Mair 1901-1986
- 8** Citarella L., Colajanni A. (a cura di),
Antropologia applicata e questione indigena in America Latina
Testimonianze italiane tra memorie e impegno

ANTROPOLOGIA APPLICATA E QUESTIONE INDIGENA IN AMERICA LATINA

TESTIMONIANZE ITALIANE TRA MEMORIE E IMPEGNO

A cura di

LUCA **CITARELLA**, ANTONINO **COLAJANNI**



Il CISU collabora con l'ANVUR
per la valutazione del sistema universitario e della Ricerca

Tutti i diritti sono riservati.

Questo volume non può essere riprodotto, archiviato o trasmesso, intero o in parte, in qualunque modo (digitale, elettronico, ottico, meccanico o registrato).

Le fotocopie per uso personale del lettore sono consentite nei limiti del 15% di ciascun volume solo dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4 della legge 22 aprile 1941 n. 633 e in base all'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, Confartigianato, CASA, CLAAI, Confcommercio, Confesercenti il 18 dicembre 2000.

Le riproduzioni per uso differente da quello personale, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, necessitano dell'autorizzazione scritta dell'Editore.

ISBN 978-88-7975-770-6

2024 © CISU Centro d'Informazione e Stampa Universitaria
di Colamartini Enzo s.a.s.
Viale Ippocrate, 97 – 00161 Roma
Tel. 06491474
E-mail: info@cisu.it
Internet: www.cisu.it



cercaci su

Facebook



seguici su

Instagram



iila

Organizzazione Internazionale Italo-Latino Americana

Volume pubblicato con il contributo
dell'“*IILA - Organizzazione internazionale
Italo-Latino Americana*”
e dell'associazione

Terra Nuova Centro per la Solidarietà e Cooperazione tra i Popoli di Roma



Centro per la Solidarietà
e la Cooperazione tra i Popoli
ONLUS

Questa pubblicazione si realizza con il contributo dell'IILA - Organizzazione internazionale Italo-Latino Americana. Le opinioni espresse nel testo sono di responsabilità degli autori e non riflettono necessariamente il punto di vista delle istituzioni coinvolte.

INDICE

PRESENTAZIONE, <i>Antonella Cavallari</i>	Pag. 9
INTRODUZIONE	
Antropologi italiani e Istituzioni latinoamericane nei rapporti con le popolazioni indigene, <i>Antonino Colajanni</i>	» 11
“Yachay Tinkuy”. Lo sviluppo dell’approccio interculturale nella sanità pubblica latinoamericana, <i>Luca Citarella</i>	» 23
Descrizione	» 24
Cile – Temuco: un programma di formazione di medici generali si trasforma nel primo intervento di sanità interculturale in Cile	» 24
Bolivia Potosí: ristrutturazione dell’Ospedale Bracamonte e appoggio alla rete di servizi regionali	» 37
Riflessioni sul percorso della sanità interculturale in America Latina	» 51
<i>Bibliografia</i>	» 69
Una esperienza di cooperazione nella <i>marka</i> aymara di San Andrés de Machaca, Provincia Ingavi, Bolivia, <i>Sergio Bassoli</i>	» 71
L’incontro	» 71
Il contesto rurale andino	» 74
La <i>marka</i> di San Andrés de Machaca	» 82
La scommessa del progetto Satawi	» 85
L’approccio progettuale	» 87
Principali attività realizzate	» 93
L’introduzione delle serre per la produzione di ortaggi	» 96
Il recupero delle colture tradizionali	» 99
La formazione finalizzata a rafforzare l’organizzazione tradizionale aymara per gestire i processi di cambiamento e la relazione con lo stato-nazionale	» 101
Conclusione	» 106
Riflessioni sulla cooperazione in area indigena	» 107
<i>Bibliografia</i>	» 111
Il sostegno alle rivendicazioni dei diritti delle popolazioni indigene dell’America Latina. Esperienze e ricerche in Ecuador e Colombia, <i>Antonino Colajanni</i>	» 117
Premessa	» 117
Ricerche e scambi in Ecuador con i missionari Salesiani e con la Federación de Centros Shuar. L’impegno nella formazione dei leader indigeni	» 118
Promozione di contatti con altri gruppi indigeni e con organizzazioni internazionali e un seminario dedicato a una grande dirigente indigena del passato	» 122
I contributi al tema dell’educazione indigena bilingue e biculturale	» 125
Diffusione dei documenti di altre Istituzioni Internazionali sul tema indigeno: discussioni e commenti	» 126

Il lavoro presso le popolazioni indigene della Colombia e gli scambi con i colleghi colombiani sui diritti delle popolazioni indigene.....	Pag. 130
Commenti e scambi sui più recenti documenti della Banca Mondiale e delle Nazioni Unite	» 137
Alcune missioni di ricerca e consulenza in altre aree indigene dell'America Latina ..	» 141
Il rapporto tra l'esperienza di ricerca, e di sostegno alla causa indigena, e le mie pubblicazioni antropologiche.....	» 144
Qualche nota sulle trasformazioni del mondo indigeno negli ultimi anni e sui più recenti impegni di governi e Organizzazioni Internazionali	» 148
Museo Verde. "Vedevamo il mondo scomparire dietro di noi", Gherardo La Francesca ..	» 151
Premessa.....	» 151
Una interpretazione peculiare del concetto di Museo.....	» 151
Evoluzione qualitativa del Museo Verde: non solo un luogo per esporre artefatti ..	» 154
Il Museo Verde, l'ambiente e le attività produttive	» 162
Conclusione	» 170
<i>Bibliografia</i>	» 172
Sviluppo, educazione e ricerca tra i Mapuche del Cile: sfide e dilemmi, Laura Luna F. ..	» 175
Comunità mapuche, sviluppo e Pontificia Universidad Católica del Cile negli anni post-dittatura.....	» 176
La EIB e i primi approcci all'educazione interculturale.....	» 181
Etnografia, scuola, diversità: la scoperta del campo dell'antropologia dell'educazione.....	» 185
Alla ricerca di una pedagogia interculturale per una diversità in trasformazione ..	» 188
La mia esperienza tra i Mapuche Lafkenche del lago Budi.....	» 193
Fare ricerca (applicata e non) tra i Mapuche: sfide e dilemmi	» 200
<i>Bibliografia</i>	» 209
L'antropologia giuridica applicata in un contesto di interculturalità dell'Amazzonia peruviana, Silvia Romio	» 213
Introduzione	» 213
Storie di vita, inizio dell'interesse per l'Amazzonia peruviana	» 216
Breve riepilogo di una storia complessa. Il "Baguazo".....	» 218
Il Processo come spazio per riattivare la memoria sotterranea e subalterna.....	» 226
Esperienza personale di attivismo in Perù con i manifestanti indigeni incarcerati ..	» 231
Problemi di razzismo, incomunicabilità culturale e silenzi all'interno del sistema giuridico verso le società indigene	» 239
La sentenza del processo. Lezioni dall'antropologia giuridica e il suo possibile ruolo nella Storia	» 244
Riflessioni conclusive.....	» 246
<i>Bibliografia</i>	» 248

L'esperienza di una antropologa attivista dagli anni '80 del ventesimo secolo all'attualità: la "partería" tradizionale e la salute delle donne indigene durante la maternità in Messico Paola Ma. Sesia	Pag. 251
Introduzione	» 251
Una prima (lunga) parentesi: le ragioni e il contesto	» 255
Una seconda parentesi: il mio posizionamento epistemico e politico	» 265
Primo atto. La mia esperienza di ricerca con le ostetriche tradizionali dell'Istmo di Tehuantepec, Oaxaca, anni Ottanta	» 269
Secondo atto. Gli anni Novanta e i Duemila, la formazione accademica in antropologia e gli anni della ricerca e l'attivismo nella salute materna	» 277
Terzo atto. La <i>partería</i> tradizionale indigena nell'attualità	» 287
Conclusioni	» 294
<i>Bibliografia</i>	» 297
"Nessun fiume è uguale all'altro, e a ciò che era poco prima". Antropologia applicata e accompagnamento alle popolazioni e organizzazioni indigene dell'Amazzonia peruviana, Piero Confalonieri	» 305
<i>Bibliografia</i>	» 329
Antropologia e cooperazione in America Latina a cavallo tra i due millenni: dalla difesa dei diritti al protagonismo delle culture indigene, Paolo Venezia M.	» 331
L'antropologia e l'inqùità dello sviluppo	» 332
L'esperienza della Costa dei Caraibi del Nicaragua	» 340
Antropologia, decolonizzazione e prospettivismo indigeno	» 351
<i>Bibliografia</i>	» 357
Traversata. Ritornando sui propri passi e sul paradigma interculturale nell'educazione indigena, Francesco Maria Chiodi	» 359
Introduzione	» 359
Racconto breve di 15 anni in America Latina	» 362
L'interculturalità nell'educazione interculturale bilingue: riflessioni oggi, dopo tanti anni	» 371
Che ne è stato del contributo dell'antropologia alle politiche pubbliche in America Latina	» 393
<i>Bibliografia</i>	» 396
Popoli indigeni, comunicazione e sviluppo. Riflessioni su esperienze in America Latina, Mario Acunzo	» 399
Antropologia applicata e comunicazione per lo sviluppo: <i>flashbacks</i> ed attualità	» 399
Motivazioni ed interessi personali	» 401
Comunicazione ed inclusione dei Popoli indigeni	» 403
Iniziativa nelle "Tierras Bajas" della Bolivia	» 405
Il ruolo della comunicazione per il movimento indigeno	» 409
Una esperienza guaraní in comunicazione e sviluppo	» 412
Comunicazione interculturale e sviluppo nel contesto guaraní	» 414
Servizi di Comunicazione per lo sviluppo nelle aree indigene	» 423

Conclusioni	Pag. 426
<i>Bibliografia</i>	» 427
Hilu Wet. Il processo di organizzazione delle donne Wichi per conoscere tutte le strade della foresta, Fabiana Menna	» 429
Introduzione	» 429
Il processo di organizzazione delle donne	» 443
Conclusioni	» 457
<i>Bibliografia</i>	» 468
Fuori dalle antropologie applicate ufficiali, Patrizio Warren	» 473
Volontariato (1980-1986)	» 475
Formazione di manager di Assistenza Sanitaria di Base (1988-1993)	» 477
Gestione partecipativa delle risorse naturali (1994-2006)	» 478
Agricoltura nelle culture nazionali (2001-2004)	» 480
Professore a contratto (2003-2006)	» 482
Esperto di valutazione (1998-2015)	» 483
Cosa ho imparato?	» 485
Cosa ho lasciato?	» 486
Cosa è rimasto a me?	» 486
<i>Bibliografia</i>	» 487
POSTFAZIONE	
“Nada más sobre nosotros sin nosotros”, Luca Citarella	» 489
Il Contesto	» 489
Gli antropologi applicati italiani/e	» 493
Contributi dell’antropologia applicata e critica ai processi di “sviluppo”	» 495
Limiti dell’approccio interculturale	» 502
Partecipazione a momenti paradigmatici della recente storia latinoamericana	» 505
Ricerca, sapere indigeno, “estrattivismo” e reciprocità sociale	» 507
“Nada más sobre nosotros sin nosotros”	» 511
ALLEGATO	
La situazione attuale dei popoli indigeni in America Latina.	
Alcuni dati e brevi riflessioni, Luca Citarella, Antonino Colajanni	» 513
Popolazione indigena in America Latina: quanti sono, quanti sopravvivono	» 513
Isolamento volontario	» 515
Dati sociali e politici	» 515
Migrazione indigena rurale-urbana	» 519
<i>Gli autori</i>	» 521
<i>IILA</i>	» 525
<i>Terra Nuova</i>	» 526

PRESENTAZIONE

L'IILA, Organizzazione Internazionale Italo-Latino Americana, che fin dalla sua fondazione ha sempre lavorato per rafforzare i rapporti fra l'Italia e l'America Latina, è lieta di sostenere la pubblicazione del volume *Antropologia applicata e questione indigena in America Latina. Testimonianze italiane tra memorie e impegno*, un esempio dell'interessante contributo dato dall'antropologia applicata italiana in America Latina per lo studio dei popoli indigeni della Regione, a partire dagli anni '80 del secolo XX.

La pubblicazione curata da Antonino Colajanni e Luca Citarella racconta l'esperienza di giovani antropologi italiani che, operando in contesti con una cospicua concentrazione di popolazioni indigene, contribuirono non solo agli scambi accademici con realtà latinoamericane, ma anche ai processi di sviluppo e valorizzazione delle realtà locali, entrando così in contatto con la cooperazione internazionale.

Questa esperienza così significativa mette in risalto l'importanza di una collaborazione trasversale e intersettoriale fra la ricerca (in questo caso le scienze sociali) e le istituzioni, che devono dialogare per il miglioramento della qualità della vita delle popolazioni. Ci auguriamo quindi che quest'opera sia d'ispirazione per le nuove generazioni di antropologi e studiosi dell'America Latina.

Antonella Cavallari
Segretario Generale IILA

INTRODUZIONE

Antropologi italiani e Istituzioni latinoamericane nei rapporti con le popolazioni indigene

Antonino Colajanni

Le relazioni e gli scambi tra Italia e America Latina sono stati numerosi e ricchi da lungo tempo. Ma negli ultimi decenni si sono moltiplicati gli intensi scambi nel campo delle scienze sociali all'interno di iniziative di cooperazione internazionale.

Un gruppo consistente di antropologi e antropologhe, provenienti da numerose Università italiane, a partire dalla fine degli anni '70, ha inteso lunghi periodi di ricerca e intervento sociale dedicati alle popolazioni indigene del continente ed ai loro processi di cambiamento sociale e culturale dei quali erano principalmente responsabili le Istituzioni statali e regionali, sulla base di politiche di medio-lungo periodo. I temi più rilevanti di queste iniziative di ricerca-intervento erano: l'educazione bilingue e biculturale, la difesa dei diritti umani nei processi spesso rapidi e imperativi di modernizzazione, la salute pubblica e la gestione ragionevole delle forme di medicina tradizionale, la creazione di forme adeguate di autonomia e auto-organizzazione, i problemi delle relazioni di genere, e così via.

Questo volume raccoglie una serie di interventi di giovani con formazione antropologica che hanno lavorato per lunghi anni con ONG, come consulenti di importanti organizzazioni internazionali o anche con istituzioni di ricerca locali, che gestivano programmi nel continente latinoamericano (la FAO, l'Unione europea, l'UNESCO, la OPSOMS, l'UNICEF, il PNUD, l'IFAD e anche in programmi della Cooperazione Internazionale Italiana). Gli interventi contenuti nel volume presentano alcune caratteristiche comuni:

1. innanzitutto, la registrazione di una *esperienza personale di lunga durata*, una partecipazione intensa, con i normali alti e bassi, con gli entusiasmi e i successi, le difficoltà, verificatisi negli archi temporali di vari decenni;
2. il singolare lavoro nel quale la *ricerca e analisi dei problemi antropologici* si intrecciava con l'attività di confronto e mediazione con le

- esigenze amministrative ed istituzionali, con le norme internazionali e i diversi contesti sociopolitici nazionali e locali;
3. il lavoro svolto, il più delle volte, *in diversi Paesi latinoamericani*, che ha consentito comparazioni, confronti e anche, in alcune circostanze, forme di coordinazione a livello regionale ampio;
 4. il costante *stimolo* a continue rielaborazioni delle esperienze e costruzione di nuove proposte, attraverso gli interventi in convegni e seminari, e attraverso le pubblicazioni di volumi collettanei, con l'appoggio dei governi e delle Istituzioni locali, tra cui le università;
 5. la originale attitudine, di queste peculiari esperienze, di suggerire metodi e attività di *ricerca-intervento* in grado di contribuire anche a una *ridefinizione su basi nuove di una ricerca antropologica di tipo applicativo*, al di fuori dei confini a volte relativamente ristretti delle investigazioni di tipo accademico; metodi di ricerca-intervento che avevano anche come obiettivi quelli di generare benefici concreti per le comunità indigene e il loro coinvolgimento intenso e continuo.

Il titolo scelto per questo volume pone al centro una espressione disciplinare (“Antropologia Applicata”) che è stata recentemente posta in seria discussione critica per i suoi diretti riferimenti agli impegni di una parte degli antropologi europei e americani nell’età coloniale, spesso in diretta dipendenza più dai poteri politico-economici delle istituzioni delle colonie che non dalle società native, indigene e contadine dei paesi nei quali svolgevano il loro lavoro di consulenza. Il termine “antropologia applicata” è stato dunque scartato da molti operatori socialmente impegnati e anche da alcune organizzazioni indigene dell’America Latina. Ma noi abbiamo ritenuto che il termine potesse e dovesse essere mantenuto, chiarendo tuttavia che nel nostro caso si tratta di una “*Antropologia Applicata Critica*” che intende sottolineare con forza il rapporto tra ricerca e “azione sociale” e la collaborazione paritaria con le organizzazioni indigene. Molti dei nostri autori sono, del resto, soci della SIAA (Società Italiana di Antropologia Applicata), che ha proprio tra le sue finalità quella di “riformare” il rapporto tra ricerca antropologica e interessi, punti di vista, riforme socio-politiche, delle società tradizionali e delle società marginali dell’Occidente.

Un’altra considerazione preliminare ci sembra di doverla fare. Come il lettore vedrà, in questo lavoro collettivo è evidente una sproporzione tra i contributi di antropologi e quelli delle antropologhe. Il lavoro presenta dunque una “disparità di genere” che abbiamo cercato di evitare,

ma non siamo riusciti a trovare altre antropologhe con lunga esperienza di ricerca-azione e di rapporto continuo con istituzioni internazionali e nazionali nei loro rapporti con le società indigene dell'America Latina. Poiché le esperienze qui raccolte sono quasi tutte iniziate lunghi decenni fa, ciò significa che solo negli ultimi anni il numero e la qualità dei contributi delle investigatrici donne è cresciuto notevolmente. In passato la disparità di genere nell'antropologia era una norma. Ci auguriamo dunque che la nostra iniziativa contribuisca a generare nuove ricerche condotte da nostre colleghe che, tra l'altro, possono essere in grado di presentare meglio i problemi della parte femminile del mondo indigeno latino-americano che è oggi in grande fermento trasformativo.

Bisogna riconoscere che le iniziative presentate in questo volume si sono svolte in un contesto internazionale che a partire dagli anni '60 del secolo passato aveva cominciato a considerare le scienze sociali come strumenti indispensabili per la riforma degli Stati nazionali, ed a riconoscere che le popolazioni indigene, discendenti dai primi abitanti del continente, costituivano soggetti sociali da tutelare, ed accompagnare con rispetto e cautela nei difficili processi di adattamento alle società provenienti dall'Europa. I documenti internazionali più importanti sono, com'è noto, i seguenti: la "*Indigenous and Tribal Populations Convention*" n. 107 del 1957 e la "*Convention on Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries*" n. 169 del 1989, entrambe dell'International Labour Organization (ILO), che sono state ratificate da più di una ventina di Paesi latinoamericani; poi la creazione del "Foro Permanente sulle Questioni Indigene" delle Nazioni Unite, del 2000, e infine la Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Diritti delle Popolazioni Indigene, approvata dall'Assemblea Generale nel settembre del 2007. Questi documenti hanno spinto in vari modi tutti i governi e le Istituzioni a tener conto della dimensione socio-culturale e quindi della "diversità" dei nativi americani, che in alcuni Paesi, come la Bolivia, l'Ecuador e il Guatemala, costituiscono una parte molto rilevante (in alcuni casi maggioritaria) della popolazione totale. La prima e più importante dimensione è dunque quella dei "diritti violati" da proteggere (diritto alla conservazione delle proprie terre, alla protezione ambientale, alla tutela giuridica dalle sopraffazioni), la seconda è quella del "rispetto e considerazione per le proprie forme organizzative, sociali e politiche, per i sistemi culturali autonomi e diversi". Anche la Banca Mondiale (suprema agenzia internazionale, orientatrice delle iniziative

internazionali di sviluppo), durante la presidenza Wohlfenson, pubblicava due importanti volumi collettanei intitolati al tema *Culture and Development*, attenuando quindi la assoluta supremazia delle visioni economiciste che avevano dominato nei suoi progetti fino agli anni '70.

In tal modo si diffondeva ampiamente una concezione dello “sviluppo” non più legata rigidamente, ed esclusivamente, ai temi della “produttività”, “diffusione della tecnica”, “crescita”, “mercato”, “economia diretta dall'esterno dei corpi sociali” e così via. La partecipazione e il protagonismo sociale dei beneficiari dei progetti (preferibilmente “piccoli progetti”) e la loro capacità e responsabilità decisionale e creativa, iniziarono ad essere strumenti diffusi per la ideazione e gestione di molte iniziative dello sviluppo. Questo nuovo orientamento si accompagnava anche alla nascita e crescita vivace di organizzazioni indigene che iniziavano a dialogare, a volte criticamente (anche se non sempre in confronto diretto) con le istituzioni dello Stato. E che spesso ricevevano contributi e finanziamenti direttamente da organizzazioni umanitarie e Organizzazioni Non Governative (ONG). Tra le Organizzazioni Internazionali del sistema delle Nazioni Unite l'IFAD (International Fund for Agricultural Development) si è impegnato a lungo e molto intensamente nei confronti delle popolazioni indigene, soprattutto – ma non esclusivamente – dell'America Latina. Un suo importante programma di ricerca-intervento è stato il P.R.A.I.A. (“Programa Regional de Apoyo a los Pueblos Indígenas de la Amazonía [Brasil, Venezuela, Colombia, Bolivia]”), che, dal 1992 al 2007, ha promosso e finanziato una rete di progetti di piccola-media dimensione gestiti con una intensa partecipazione attiva delle organizzazioni indigene, ed ha prodotto una ricca serie di documenti che hanno diffuso in ognuno dei quattro Paesi una ricca informazione la quale ha contribuito a far diventare le popolazioni indigene protagoniste della costruzione del futuro del continente. Un documento dell'IFAD che illustra ampiamente e dettagliatamente i principi e i metodi della progettazione e gestione di iniziative di promozione sociale tra le popolazioni indigene è sicuramente *Engagement with Indigenous Peoples. Policy*, IFAD, Rome, 2009. Ma, più in generale, si può dire che la quasi totalità degli organismi internazionali, particolarmente del sistema delle Nazioni Unite, hanno iniziato dagli anni '70 in poi ad occuparsi della questione indigena, o interculturale, ciascuno a partire dal proprio ambito di intervento: UNESCO e UNICEF nel settore dell'educazione, FAO in quello dello sviluppo rurale integrato, CEPAL

nelle analisi socioeconomiche generali e nei temi demografici, UNFPA nelle questioni di salute sessuale e riproduttiva, OPS/OMS per le questioni di salute pubblica e di valorizzazione della medicina tradizionale. Bisogna ricordare anche le molteplici iniziative che ha svolto la GTZ, oggi GIZ (la principale agenzia di cooperazione tedesca) in molti paesi dell'America Latina nel campo dell'educazione bilingue interculturale, che hanno promosso non solo interventi territoriali ma anche lo sviluppo di politiche che sono state poi istituzionalizzate all'interno dei contesti nazionali. Molto spesso queste politiche e questi interventi degli organismi internazionali nacquero a partire dallo sviluppo di esperienze territoriali, nelle quali erano coinvolte anche molteplici ONG locali e anche italiane. Tutto ciò ha permesso di tessere fitte reti di interscambio e collaborazione tra l'Italia e l'America Latina in un periodo storico in cui il continente aveva gran bisogno di supporto internazionale, anche a ragione degli eventi politici e delle drammatiche dittature in corso in diversi paesi.

È chiaro che i documenti e i diversi impegni delle Istituzioni Internazionali hanno promosso e diffuso una "richiesta" di consulenze e collaborazioni intense da parte di antropologi. In questo contesto è stato possibile agli antropologi autori dei saggi di questo volume svolgere il loro lavoro continuo e intenso nel contesto dei progetti e programmi di intervento sociale nei settori sopra indicati. In alcune circostanze è stato perfino possibile riorientare interventi che non avevano considerato la variabile culturale come elemento essenziale dei programmi di sviluppo, modificando nel corso delle attività grandi progetti di cooperazione internazionale. Gli antropologi hanno in tal modo contribuito a far crescere il credito internazionale delle scienze sociali, e in particolare dell'antropologia, là dove – al di fuori dell'Accademia – in passato erano gli economisti, gli agronomi, i geografi, i sociologi e i politologi, a contribuire nei programmi internazionali.

* * *

L'iniziativa e la prima progettazione del nostro volume è stata cura appassionata del nostro carissimo amico e collega purtroppo scomparso molti mesi fa, Patrizio Warren. Egli era stato uno dei primi antropologi a lavorare come consulente di organizzazioni internazionali in contesti indigeni latino-americani. Prima come Volontario in Perù per un paio d'anni, poi come esperto in programmi di ONG, quindi come consu-

lente dell'Istituto Superiore di Sanità a Roma, e poi – per un ventennio – come esperto consulente presso la FAO. Si deve a lui l'ideazione della nostra iniziativa e la identificazione dei primi convocati come possibili contributori, un gruppo di amici e coetanei neo-laureati nelle discipline antropologiche che avevano da anni condotto lavori di consulenza nel continente latinoamericano. I suoi numerosi contributi di ricerca-intervento nel settore dell'antropologia medica sono molto apprezzati, non solo in Italia. Egli contribuì anche all'importante progetto R.O.A. (“Research on Agriculture”) della FAO, che si occupava di indagare a fondo e rafforzare la rilevanza degli aspetti sociali e culturali dell'agricoltura nei diversi contesti dei Paesi in via di sviluppo nel mondo. Vogliamo, tra l'altro, ricordare che nel 2022 Warren ricevette dalla Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA) il “Premio alla carriera”, con dei riconoscimenti espliciti e dettagliati, ricostruiti in alcuni interventi di colleghi e amici pubblicati poi nella rivista “Antropologia Pubblica” del 2022.

In un documento del 29 maggio 2022, Patrizio Warren sintetizzava le lezioni apprese nella sua lunga carriera di antropologo-consulente, e che gli sembrava potessero essere suggerimenti utili per i nostri interventi sugli stessi temi:

1. “A ragione della circolazione culturale, le società indigene sono entità fortemente dinamiche in cui tradizione e innovazione si ricompongono continuamente in forma sincretica. E questo sincretismo merita una impegnata attenzione da parte degli antropologi, forse anche più che le forme più tradizionali della cultura. Si tratta dunque di accompagnare il presente anche quando questo segna una transizione tra l'identità indigena tradizionale e una identità neo-indigena più o meno fortemente modernizzata nei valori, nelle disposizioni, nelle competenze, negli stili di vita, nelle aspirazioni.
2. La ricerca etnografica tradizionale, con le sue caratteristiche frequentemente “estrattive” e “patrimonialiste”, non è di per sé stessa in grado di orientare questo impegnativo accompagnamento. Naturalmente, la conoscenza etnografica resta fondamentale, e va ricercata in modo non invasivo, ma sono altre le disposizioni di fondo: per esempio il passaggio “dall'oggetto etnografico al soggetto del cambiamento”, e soprattutto alcune importanti competenze socio-politiche, tra cui la capacità di gestione di riunioni e assemblee, la didattica attiva centrata su ogni singolo discente, la capacità di comunicazione sociale, la gestione di saperi interdisciplinari paralleli

(una buona comprensione del quadro giuridico nazionale, delle politiche che sostengono o ostacolano gli indigeni, delle opportunità concrete offerte dalle reti nazionali e internazionali di supporto ai popoli nativi).

3. Assistere le organizzazioni indigene (o meglio, neo-indigene) comporta un coraggioso trasferimento delle responsabilità decisionali dei programmi e interventi dagli attori esterni del cambiamento agli indigeni stessi. Si può, naturalmente, a volte essere in disaccordo con gli indigeni (e farglielo sapere nei dovuti modi), ma le scelte finali devono essere fatte dalle loro organizzazioni secondo il loro miglior criterio (autonomia indigena). È opportuno tuttavia vigilare sul processo decisionale, assicurando, per quanto possibile, che le regole interne della partecipazione (previamente concordate) siano rispettate (se non fino in fondo nella lettera, nello spirito).
4. La creazione e il successivo funzionamento delle organizzazioni indigene deve essere seguito ed assistito principalmente attraverso servizi di facilitazione efficaci. Il più delle volte attraverso un finanziamento, in modo commisurato al budget sul quale può abitualmente contare ciascuna organizzazione; ma dovrebbe sempre essere preceduto e seguito da un processo di ricerca-azione partecipativa ben eseguito.
5. Un punto importante è che la sostenibilità socioculturale (cioè la capacità di gestire efficacemente nei tempi medio-lunghi i diversi aspetti del processo di trasformazione socio-economica e culturale) di un progetto di sviluppo in aree indigene deriva dalla sua inclusione nelle attività di una entità politica consensualmente riconosciuta dagli indigeni interessati (o almeno dalla maggior parte di essi), e capace di gestire in modo autonomo la sua rete di alleanze fuori dall'etnia considerata. Se questa controparte sociopolitica non esiste, diviene compito del progetto stesso destinare risorse, intelligenza e lavoro di campo, per coinvolgere gli attori sociali ed accompagnare le dinamiche della società indigena, che ne permettano la progressiva emergenza in corso d'opera della efficace e adeguata organizzazione socio-politica in grado di dialogare efficacemente con il mondo esterno e con le iniziative e i progetti che vengano proposti”.

Queste sono alcune delle riflessioni e delle proposte di Patrizio che venivano dalla lunga esperienza di lavoro in America Latina, e che tutti noi in parte abbiamo discusso e commentato.

A Patrizio noi tutti, gli autori dei saggi qui contenuti, dedichiamo con affetto e stima l'intero volume.

* * *

L'orientamento generale e teorico-metodologico che caratterizza tutti i contributi di questo volume è quello, come abbiamo sopra accennato, di una moderna e aggiornata *Antropologia applicata critica*, cioè di una pratica di ricerca-intervento che si basa sullo stretto intreccio tra i due livelli appena menzionati: quello della indagine etnografica intensa e continua, fondamento della tradizione degli studi antropologici, legata strettamente all'altro livello: quello dell'impegno nella previsione, gestione e controllo, con attenta valutazione finale, di processi dinamici di trasformazione sociale secondo gli interessi, e con la intensa partecipazione, degli attori sociali protagonisti. Vale la pena di segnalare, come già notato, che il tema della partecipazione indigena nello sviluppo delle ricerche/programmi diventa con il passar del tempo un elemento sempre più decisivo per segnalare la fattibilità e sostenibilità degli interventi di ricerca e di cooperazione. Le conclusioni dell'ultimo incontro, la sessione 41, del Gruppo di lavoro dell'EPU (Esame Periodico Universale), il meccanismo istituzionale che esamina l'evoluzione dei diritti umani negli stati membri dell'ONU, sono state straordinariamente esplicite: "*Nada más sobre nosotros, sin nosotros*". È questo, dunque, un aspetto che l'antropologia moderna (applicata o no) non può eludere nella realizzazione delle sue pratiche di lavoro.

Quindi, pur tenendo nel massimo conto i contributi teorici dell'antropologia nei diversi settori dei comportamenti umani, delle idee e credenze, la conoscenza antropologica viene immersa in contesti di azione pratica, alla luce di alcuni principi e momenti fondamentali della ricerca-azione: 1. La conoscenza approfondita e la ricca competenza sul tema dei *cambiamenti sociali e culturali*, distinguendo i *cambiamenti spontanei* dai *cambiamenti pianificati*; 2. L'analisi puntuale delle forme di pianificazione, dei progetti e dei programmi; 3. L'attenzione indagativa interculturale rivolta cioè non solo alle società indigene, con le loro specifiche e spesso originali caratteristiche, ma anche ai fronti istituzionali, sociali e politici della società esterna, con i loro interessi, le loro logiche, le grammatiche e le retoriche; 4. La raccolta sistematica dei punti di vista, degli interessi e della partecipazione attiva dei destinatari degli interventi; 5. La elaborazione di nuove proposte operative

sulla base della competenza specifica nell'antropologia dei cambiamenti e dell'analisi dei processi sociali in corso.

Una delle condizioni necessarie di questa nuova antropologia applicata è dunque quella della consistente "autonomia" propositiva dell'antropologo e dell'antropologa nel quadro delle iniziative considerate, che molto spesso implicano meccanismi istituzionali molto formali (e pertanto poco flessibili) tra governi ed istituzioni nazionali.

È ovvio che questa nuova antropologia applicata tende, negli ultimi decenni, a distinguersi radicalmente dalla *Colonial Applied Anthropology* (cioè l'antropologia che ha in parte stabilito, dagli anni '20 agli anni '50 del secolo passato, rapporti di coinvolgimento in progetti gestiti dalle amministrazioni coloniali, inglesi, francesi soprattutto; e poi negli investimenti per la "modernizzazione del mondo indigeno e rurale" da parte delle istituzioni internazionali). Questa visione critica anti-coloniale, che corrisponde ovviamente con gli orientamenti di molte organizzazioni indigene e contadine dell'età della "decolonizzazione", ha dei fondamenti rilevanti.

Quasi tutte le iniziative contemporanee della nuova antropologia applicata hanno cercato di scegliere un titolo identificativo del nuovo orientamento sopra delineato che fosse diverso: la "*Public Anthropology*" di Robert Borowski, la "*Collaborative Anthropology*" di Luc Lassiter, la "*Action Anthropology*" di Sol Tax, la "*Practicing Anthropology*" della National Association of Practicing Anthropology, la "*Investigación-acción participativa*" di Orlando Fals Borda. Ci sono naturalmente delle differenze tra queste iniziative che varrebbe la pena di esaminare accuratamente, ma i punti fermi comuni sono: innanzitutto una visione della ricerca, della produzione della conoscenza, che non ha per riferimento solo l'accademia ma è concepita come "strumento di trasformazione della società"; poi l'assoluta centralità degli attori sociali beneficiari dei programmi e delle iniziative, come decisori e realizzatori pratici delle azioni previste; quindi la convinzione che l'antropologo possa e debba esercitare una stabile influenza sui centri di decisione istituzionali e politici; infine l'idea che l'antropologia debba curare in modo particolare la "comunicazione" con il grande pubblico, e non più solo nei circuiti accademici e di ricerca, i risultati delle investigazioni e azioni realizzate. Le più recenti pubblicazioni sull'antropologia applicata mostrano le trasformazioni della antica tradizione e l'adattamento ai problemi difficili della contemporaneità (per esempio, il re-

centissimo volume di Keith V. Bletzer, *Practicing Applied Anthropology across discontinuous social fields*, Cambridge Scholars Publishing, 2023). Per quanto riguarda l'America Latina un panorama delle ricerche-intervento applicative si trova nel saggio di Judith Noemi Freidenberg, "Applied anthropology in Latin America: Towards a hemispheric dialogue", nella rivista *Human Organization*, 81, n. 2, 2022. E soprattutto nella collettanea di saggi curata dalla stessa autrice Freidenberg e da José Enrique Juncosa, *Antropología Aplicada. Escenarios y experiencias en América Latina*, Quito, Abya Yala/UPS, 2022. In questo volume si affronta bene il tema del *diálogo hemisférico* tra gli studi e le esperienze di antropologia applicata nei vari Paesi dell'America Latina, e sono approfonditi argomenti delicati come la "reintegrazione degli ex-combattenti guerriglieri" nella nuova società colombiana, la ri-significazione dei saperi tradizionali nella educazione primaria degli indigeni di Veracruz in Messico, la crescente importanza dell'antropologia applicata nel contesto socio-politico attuale del Guatemala.

* * *

I temi affrontati nei saggi contenuti in questo volume sono molto ampi, e riguardano un ambito quasi completo delle dimensioni sociali e culturali dei processi di cambiamento in atto nei diversi Paesi dell'America Latina, e gli sforzi di un gruppo consistente di antropologi e antropologhe di presentare esperienze di ricerca-intervento in archi temporali abbastanza estesi. In sintesi, nel testo troviamo: lo studio e proposizione di forme efficaci di comunicazione e partecipazione interculturale, negli interventi di sviluppo rurale, tra le Istituzioni e i gruppi di contadini e indigeni del Teko-Guaraní nel Chaco Boliviano (saggio di Mario Acunzo). In questo caso vale la pena rilevare come già da vari decenni fa si puntasse attraverso gli strumenti della comunicazione sociale ad un processo di "acquisto di potere" da parte delle comunità beneficiarie e alla loro leadership nella gestione degli interventi. Il tema della difesa dei diritti degli indigeni, con particolare attenzione alla partecipazione attiva e creativa delle organizzazioni indigene, che sempre più rivendicano protagonismo negli interventi di sviluppo e nella realizzazione delle politiche pubbliche, anche a partire dalla firma (da parte della maggioranza degli stati latinoamericani) di strumenti di diritto internazionale quali il Convenio 169 della O.I.T. (saggi di Paolo Venezia, Antonino Colajanni). Poi, la questione di come introdurre

nella pratica giurisprudenziale nazionale la problematica della interculturalità. E questo a partire dall'analisi di un caso legale di grande rilevanza nella selva peruviana, il "Baguazo", che fu rappresentativo della mancanza di un rapporto di coordinazione e confronto stabile tra i popoli indigeni e lo stato nazionale (saggio di Silvia Romio).

Due dei settori più rilevanti delle dinamiche delle trasformazioni sociali descritte in questo volume sono quelli della educazione bilingue interculturale (saggi di Francesco Maria Chiodi, di Laura Luna e di Paolo Venezia), e quello degli interventi nel campo della salute pubblica, tenendo nel massimo conto le diverse forme di medicina tradizionale (saggi di Luca Citarella e di Paola Sesia), ma anche la necessità di adeguamento dei servizi sanitari alle specifiche necessità delle popolazioni native. È forse proprio in questi due ambiti che si osserva quanto sostenuto precedentemente: e cioè come i programmi di ricerca-azione abbiano dovuto ricercare quell'attenzione indagativa "interculturale" rivolta non solo ai saperi indigeni, con le loro spesso molto originali dimensioni, ma anche ai fronti istituzionali, alle politiche ed i servizi pubblici con le loro specifiche finalità e caratteristiche.

Agli interventi nel campo agricolo, con particolare considerazione per le forme socio-economiche organizzative tradizionali, è dedicato il saggio di Sergio Bassoli, che si focalizza nell'"ayllu" di Pacajes dell'altopiano boliviano. In questo caso è particolarmente rilevante segnalare come questo intervento di sviluppo rurale integrato si costruisca a partire dal riconoscimento della struttura sociale comunitaria (l'"ayllu") che ha storicamente gestito questo territorio. Ma è anche rilevante e di grande interesse la testimonianza dell'attività ventennale di una ONG italiana, Terra Nuova, in progetti con le popolazioni indigene dell'Amazzonia peruviana che a partire da un intervento di appoggio ai servizi sociali (educativi e sanitari) ha promosso poi un approccio allo sviluppo integrato delle comunità Achuar (saggio di Piero Confalonieri). Un carattere particolare, riveste il saggio di Gherardo La Francesca, che proviene non da un antropologo specialista, ma da una esperienza di assorbimento intenso dei metodi e obiettivi della ricerca-intervento in una iniziativa pluriennale di protezione ambientale, di valorizzazione museale (Museo Verde) e promozione dell'identità culturale, nonché di azioni eco-sociali di stimolo alla produzione alternativa tra un gruppo di popolazioni indigene della regione del Gran Chaco.

Pubblichiamo infine in questo volume un intervento del nostro compianto amico e collega Patrizio Warren, che fu da lui pronunciato in occasione della cerimonia di attribuzione del “Premio alla Carriera” da parte della Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA), nel quale viene presentato con ricchi dettagli un quadro dei temi affrontati nella sua lunga e articolata carriera di antropologo applicato professionista dotato di grande autonomia di giudizio e di forte indipendenza dalle Istituzioni nelle quale ha lavorato. Si tratta di una testimonianza che racconta di come già negli anni '80 dello scorso secolo si sviluppasse nel mondo delle ONG posizioni “critiche” rispetto al tema dello sviluppo in aree indigene (posizioni che poi hanno conquistato spazio nella maggioranza delle istituzioni internazionali).

In conclusione, i lavori e le esperienze pluriennali, nonché le vicende umane, presentati in questa raccolta di saggi, si mettono a disposizione dei colleghi antropologi italiani, delle istituzioni accademiche, delle ONG, delle fondazioni ed istituti di ricerca che si occupano di America Latina; ma anche delle istituzioni latinoamericane che quotidianamente sostengono un arduo lavoro di sostegno alle popolazioni indigene. Si offrono rispettosamente anche agli stessi movimenti indigeni che hanno condotto una lotta incessante per un futuro più democratico e rispettoso dei diritti umani e culturali in America Latina. Si tratta di un futuro che intravediamo non necessariamente caratterizzato da conflitti ma tessuto di scambi orizzontali, discussioni tra le parti ed innovazioni. Tutto ciò nella convinzione che la costruzione di nazioni plurali significhi non solo ottemperare a un debito con la storia, ma rappresenti anche una grande potenzialità per lo sviluppo del continente latinoamericano. “*Iguals aunque diferentes*”, recitava già vari decenni fa Xavier Albó, un grande intellettuale europeo e boliviano.¹ È questo il messaggio al quale ci vorremmo unire in questo libro; con la passione di chi (gli autori e autrici di questo libro), ha scelto di dedicare lunghi passaggi della propria vita ad una causa di diritto e rispetto per i popoli indigeni del continente.

¹ Xavier Albó, *Iguals aunque diferentes, hacia unas políticas interculturales y lingüísticas en Bolivia*, La Paz, Biblioteca CIPCA, 1999.

“Yachay Tinkuy”.¹
Lo sviluppo dell’approccio interculturale
nella sanità pubblica latinoamericana

Luca Citarella

En el hospital (Poema/testimonio de un poeta maya tojolabal en el Hospital de Coyapan)²

*“Escuchen mis hermanos el cuento que les digo,
las cosas que yo veo: estoy en Comitán.
Enfermo esto yaqui en este hospital.
Así lo veo bien, el modo de su hacer
Pues en el hospital enfermos muchos hay
De diferentes pueblos, con males muy diversos.
Hermanos nuestros sufren muy fuerte en su dolor,
y otros sin dolor, según la enfermedad.
En este hospital si llegan un patrón con gusto lo reciben,
pues si se caen bien.
Si es un hermano que es tojolabal,
andamos bien perdidos dentro del hospital.
La lengua no entendemos que los doctores hablan,
tampoco nos entienden ni nuestra enfermedad.
Y si no nos entienden tampoco nos respetan
Porque ellos no respetan así como hablamos y pensamos.
Escuchen mis palabras del corazón nació:
los meros ignorantes son ellos de verdad.
En este mundo, digo, iguales son los cuerpos
Hermanos somos de una misma humanidad.
Hay blancos y morenos, bamberas, chinos indios:
hermanos somos todos de una misma humanidad.
Por eso ya nosotros debemos aprender la lengua que es de ellos, que nos respeten ya.
También les tocas a ellos lo mismo aprender la lengua que es la nuestra, la cultura
Hermanos pues seremos.
Hermanos, me despido y que les vaya bien
Y que no les pase nada, por sendas y veredas
Nos vemos, nos hablamos
En otra ocasión platicaremos como estamos por acá”.*

¹ *Yachay Tinkuy* significa “incontro” ma anche “lotta di saperi” in quechua. Il Tinkuy è una danza-lotta tradizionale molto legata alle comunità quechua/aymara della sierra ed altopiano Sud della Bolivia.

² Testimone anonimo raccolto da Carlos Lenkersdorf in *Indios somos con orgullo. Poesia Maya Tojolabal*, 1999.

Descrizione

Quest'articolo descrive lo sviluppo di alcune esperienze di sanità pubblica in due aree indigene latinoamericane (in Cile ed in Bolivia), che hanno fatto scuola per le innovazioni che sono state realizzate nei servizi sanitari e per la promozione di un approccio interculturale. I due interventi si sviluppano in periodi storici e in paesi diversi ma l'uno rappresenta la naturale evoluzione dell'altro. Il contesto politico del momento influisce fortemente su queste esperienze rendendole fortemente rappresentative del momento storico dei paesi coinvolti. Alcuni temi sono comuni a questi interventi:

- “L'identità negata”: la discriminazione ed il razzismo nei confronti della popolazione indigena presente nei paesi ed in particolare nei sistemi di sanità pubblica.
- La problematica di accessibilità culturale ai servizi sanitari.
- La necessità di riconoscimento del ruolo della cultura e della medicina tradizionale nel processo salute-malattia.
- L'adeguamento culturale dei servizi come uno strumento di miglioramento della qualità dell'assistenza sanitaria.
- L'approccio di “investigación-acción” come uno strumento metodologico di lavoro utilizzabile per la progettazione e realizzazione degli interventi.

L'articolo si conclude con riflessioni finali sulle “*lesson learnt*” di questi progetti che possono anche essere generalizzate al “movimento” di sanità interculturale in America Latina.

Cile – Temuco: un programma di formazione di medici generali si trasforma nel primo intervento di sanità interculturale in Cile

Il Contesto

- La fine di Pinochet in Cile: cade la dittatura più iconica e simbolica dell'America Latina.

C'è un fermo immagine molto conosciuto in America Latina: è quello dei 4 generali cileni che all'indomani del golpe contro Allende si presentarono in occhiali scuri davanti alle televisioni del paese (e di mezzo mondo) dichiarando la fine dell'esperienza socialista e la vo-

lontà di riportare l'ordine nel paese. La dittatura di Pinochet perdurò per molti anni e divenne, anche per la sua longevità, uno dei principali simboli di un periodo particolarmente oscuro per il continente: molti paesi caddero vittima di regimi militari violenti e sanguinari che violarono i diritti umani delle popolazioni e si dedicarono all'eliminazione sistematica dei loro oppositori politici.

- Il primo governo democratico si insedia nel marzo 1990 dopo 17 anni di dittatura militare.

C'è un altro fermo immagine meno conosciuto. È il momento in cui nella cerimonia di insediamento del primo presidente democratico (dopo la lunga dittatura), Patricio Aylwin stringe la mano con chiara ritrosia al dittatore. È anche quello il simbolo di una transizione verso la democrazia che sarà difficile, “pactada”: il Cile non potrà fare completamente i conti con il passato e sarà anche profondamente condizionato dalla configurazione istituzionale del paese, plasmata dalla Costituzione del 1980; una Costituzione che ancor oggi il paese non è riuscito a modificare nei suoi principi strutturali.

- L'intervento che descrivo si riferisce a un programma della Cooperazione Italiana che aveva come obiettivo l'appoggio al sistema di sanità pubblico cileno ed in particolare alla strategia di “atención primaria de salud” (1989-1995). Si tratta di un'iniziativa che in maniera molto opportuna decide di appoggiare il periodo della transizione democratica: si sviluppa partendo da interventi territoriali condotti da diverse ONG nella rete dei servizi sanitari, transitando poi verso un appoggio più istituzionale alle politiche di sanità pubblica.
- Le nuove politiche di sanità pubblica in Cile sostengono la medicina familiare ed un nuovo approccio alla salute mentale: si inizia anche a comprendere la necessità di considerare la interculturalità come un elemento importante dei servizi sanitari nelle aree indigene del paese.
- Il diritto alla salute ed educazione entrano di nuovo nell'agenda pubblica del paese, nel contesto della rivendicazione di una nuova cittadinanza che domanda inclusione e maggiore eguaglianza sociale.
- La rivendicazione dei diritti culturali è già allora promossa dai movimenti mapuche, la principale etnia originaria del paese. Il primo governo democratico si trova ad affrontare per la prima volta la questione indigena/multiculturale ed in particolare il tema mapuche. Una problematica storica irrisolta che dura fino ai nostri giorni arrivando a diventare uno dei principali problemi sociali del Cile.

Iniziano le prime riflessioni sul tema indigeno. Sul tema delle rivendicazioni territoriali (già allora principale punto di conflitto con lo Stato) il governo restituisce per la prima volta ai Pewenche (Mapuche della cordillera) un territorio illegalmente occupato da una impresa *forestal y ganadera* nell'area di Icalma e Galletue.

Il racconto. Un "tren al Sur"

Mi imbarco una sera da Santiago del Cile verso Temuco in un treno che sembra uscito da qualche film sull'"Orient Express". La carrozza cavalca su rotaie antiche verso il sud del Cile. Sono stato contattato dalla Cooperazione Italiana per seguire il componente sociale del programma di "Appoggio all'assistenza sanitaria di Base" e in particolare l'intervento territoriale nell'Araucania. Le carrozze di legno antico, dondolanti dell'antica ferrovia cilena mi affascinano: è un tuffo indietro nel tempo. Mangio in una carrozza ristorante dove i tavoli, i piatti, i bicchieri si muovono al ritmo delle rotaie. Il movimento e il rumore del treno mi accompagnano poi nella notte. Mentre stento a trovare il sonno, immagino come sarà questa nuova esperienza. Vengo da un lavoro con le Nazioni Unite durato un paio di anni in cui, insieme ad altri antropologi italiani (Francesco Maria Chiodi, Massimo Amadio, Lucia d'Emilio), avevamo creato un'unità dell'UNESCO dedicata alla promozione e monitoraggio dell'educazione bilingue interculturale in America Latina. Un lavoro che mi aveva dato molte soddisfazioni e anche la possibilità di viaggiare molto per tutto il continente. Tuttavia sono ancora molto giovane, non completamente preparato per un programma sanitario. Mi entusiasma però l'idea di lavorare nell'Araucania, la regione del Cile dove vivono gli indigeni Mapuche, uno tra gli ultimi popoli indigeni a sottomettersi alla dominazione politica e culturale dell'Occidente. È infatti solo alla fine del secolo XIX che il Cile oltrepassa l'invalidabile "frontiera", mantenuta durante tutto il periodo coloniale tra la Spagna coloniale ed i Mapuche. Le armate militari del paese oltrepassano la linea del fiume Bio Bio e "pacificano la Araucanía", sconfiggendo militarmente le comunità mapuche ed imponendo agli indigeni le nuove condizioni dello stato cileno. L'approccio è quello applicato in tanti altri casi nella creazione degli stati latinoamericani: all'annichilamento militare degli indigeni segue il loro annientamento economico, sociale e culturale.

Tutte le misure sulle quali si costruisce storicamente lo stato cileno puntano a quest’annichilamento; la prima e la più importante riguarda un principio che diventa costituzionale: esiste uno Stato ed una Nazione. Le culture e società indigene non vengono riconosciute come tali. Una seconda disposizione emerge immediatamente dopo l’invasione militare con conseguenze sociali devastanti per il popolo mapuche: si tratta dell’occupazione delle terre delle comunità indigene che viene effettuata con le “buone” (per vie “legali”) o con le “cattive” attraverso atti violenti. I Mapuche vengono così progressivamente “espulsi” dai territori più fertili, verso le zone della costa o della cordillera. Inoltre le proprietà comunitarie non vengono riconosciute ma divise in proprietà individuali. Le comunità dei Mapuche perdono dunque la base della loro riproduzione economico-sociale. Una terza misura si riferisce alla completa cancellazione dell’identità linguistica e culturale delle comunità indigene. Seguendo il nuovo approccio neo-coloniale, i Mapuche non esistono come popolo; di conseguenza non esiste la loro lingua e la loro cultura. Un recente libro pubblicato in Cile da Martin Correa Cabrera (2021), racconta la storia di questo “despojo”.

Una prima “salida a terreno”

L’arrivo a Temuco è molto solare. La mattina presto guardo dagli appannati vetri del treno campi verdi, verdissimi, e vulcani sullo sfondo: un paesaggio mozzafiato che mi fa sognare non solo come antropologo, ma anche come “alpinista-andinista”. Negli anni successivi non solo lavorerò nella regione dell’Araucania ma scalerò vari vulcani che stavo vedendo in quel momento dal treno: il Llaima, il Lonquimay, il Villarrica, il Quetrupillan, il Lanin. È un legame con la natura e i “Pillanes” (gli spiriti dei vulcani) di quel territorio che dura fino ad ora. Alla stazione mi accoglie il dottor Miguel Ángel Solar, medico familiare, coordinatore del programma della Cooperazione Italiana a Temuco. Miguel è il vecchio leader del movimento studentesco che nel 1967 (un anno prima della rivolta in Europa) scosse tutto il paese. È quello che fece appendere fuori dalla facoltà di Medicina a Santiago il famoso cartello: “*El Mercurio miente*” (El Mercurio è il principale quotidiano del paese ed ha da sempre rappresentato le opinioni dell’oligarchia economica cilena). Miguel non era, e non è ancora, un tipo da mezze misure. Invece di cominciare con le tipiche introduzio-

ni istituzionali mi propone di andare a “terreno” immediatamente. Il programma della Cooperazione italiana appoggiava le “rondas rurales interdisciplinarias” ed una serie di altre attività di assistenza sanitaria-sociale a livello rurale. Dal treno, con bagagli e tutto, mi ritrovo quindi in un pulmino insieme a Miguel, e tutta l'équipe del progetto (medici, infermieri, antropologhe, assistenti sociali). E partiamo. È un viaggio di un'ora e mezzo dove chiacchieriamo infervoratamente. Miguel è particolarmente affabile e contento di ricevermi. Capisco che vuole che conosca il territorio, che lo veda con i miei occhi. Sorridendo mi dice “qui non siamo a Santiago, questa è un'altra realtà che devi conoscere e che ti interesserà molto”. Il dialogo è talmente intenso che arriviamo alla nostra destinazione, senza che io abbia mai guardato fuori dal finestrino. Il sistema delle “rondas rurales” è molto ben organizzato. L'università collabora con il servizio sanitario regionale: una volta alla settimana si viaggia a differenti consultori “postas rurales”, dove i pazienti sono in attesa. Noi siamo arrivati a una piccola comunità nella valle di Chol-Chol: un piccolo gruppo di persone aspetta il “doctor”; ma ogni membro dell'équipe ha un ruolo da svolgere. Le infermiere si occupano delle problematiche sanitarie minori, le “trabajadoras sociales” controllano lo stato di povertà, la situazione alimentare delle famiglie, e eventualmente la possibilità di accedere a sovvenzioni statali. Ed i medici si occupano dei casi sanitari che sembrano più seri. Il progetto lavora con una “ficha familiar” nella quale oltre a descrivere le problematiche cliniche si registravano una serie di dati di tipo sociale.

Osservo le visite mediche e infermieristiche. Durante la successiva riunione comunitaria dove si discute la situazione sanitaria e altre problematiche della comunità: la parola “antropologo” non si pronuncia: *Luca es asistente del doctor, nos va a ayudar en nuestro trabajo*. E tale, “asistente del doctor” rimarrò per molto tempo, almeno in quelle comunità rurali.

Discutiamo del caso di Raul, un membro di una comunità vicina a cui era stato diagnosticato un lupus exantematico ma che non si è presentato al controllo di routine. Un familiare sostiene che la *machi* della comunità ha diagnosticato un “mal” e che la famiglia sta per organizzare un *machitun*. La *machi* è molto conosciuta nel territorio ed è già stata incontrata dalle infermiere. Decidiamo di andare a trovarla, facendoci prima annunciare da un familiare.

L'incontro con la machi Berta

Le *machi* sono le sciamane, i medici tradizionali della comunità mapuche: hanno una conoscenza approfondita delle piante medicinali ma possono anche effettuare (nei casi necessari), rituali sciamanici nei quali entrano in trance, inscenando una battaglia contro il male a cui partecipa tutta la famiglia e parte della comunità: questo rituale è il *machitun*. Berta, la machi in questione, ci accoglie nella sua casa, una “ruka” tradizionale; osservo il “*rewé*” che rappresenta l'albero totemico, appena fuori la sua abitazione, a segnalare il suo potere di medico e leader della comunità. È l'albero che durante la cerimonia tradizionale, la sciamana scala simbolicamente per comunicare con il mondo soprannaturale e per richiedere la cura del malato. Ci sediamo in una capanna separata che è probabilmente il luogo di assistenza dei pazienti. Il nostro arrivo era stato annunciato e la machi è vestita con il suo costume tradizionale: i gioielli le circondano la testa, insieme ad altre spille e decorazioni di argento che segnalano la sua diversità ed il suo potere. Discutiamo del caso di Raul, la machi sostiene che il malato prima di andare all'ospedale deve curare il suo “mal”, deve recuperare la sua anima perduta. *De nada va a servir que se lo lleven sin que su alma esté curada. Si se lo llevan así, va a morir*. È il primo di molti dialoghi con le sciamane a cui assisterò nel futuro: l'équipe del progetto conosce molto bene le varie figure della medicina tradizionale presenti nel territorio. Questo tanto a livello rurale come nei sobborghi della città di Temuco. Ma in questa prima occasione sono particolarmente colpito: il dialogo con la machi mi sembra particolarmente significativo. La machi dirà ancora quel giorno: *si no es “mal” nosotras derivamos al medico, le decimos al paciente de ir a la posta*. Questo già mostrava l'apertura dei medici tradizionali al dialogo con l'altra medicina, un approccio affatto frequente invece nella medicina istituzionale.

La pluralità medica

Al momento di tornare da una visita ci troviamo a discutere con Miguel Ángel della complessità del comportamento sanitario delle famiglie. La maggior parte delle persone ricorrono a diversi “sistemi medici” per la risoluzione dei problemi di salute malattia. Propongo al dottor Solar di introdurre nel lavoro dell'équipe (e nella *ficha familiar*)

lo studio ed analisi degli “itinerari terapeutici”, come un elemento essenziale del lavoro dell'équipe sociale. Questa idea rappresenterà una delle principali basi per il materiale etnografico del futuro libro *Medicinas y culturas en la Araucanía* (Citarella et al., 1995).

Un paziente rifiuta l'assistenza

Con il dottor Solar ci rechiamo nei mesi successivi in molte altre comunità rurali. Alla fine di una giornata particolarmente intensa, un paziente in gravi condizioni, Saul, rifiuta l'ambulanza ed il trasporto all'ospedale: si tratta di una situazione sanitaria critica che richiede un intervento chirurgico immediato, ma tanto il paziente come la famiglia rifiutano il trasporto, l'ambulanza. E sostengono che si vogliono curare nella comunità. Come affrontare questi casi dal punto di vista del servizio sanitario? Esiste un dilemma etico: in mancanza di un'immediata ospedalizzazione, il paziente rischia la morte. Discutiamo con Miguel e l'équipe: arriviamo alla conclusione che se il paziente e la sua famiglia rifiutano l'assistenza è impossibile imporre una volontà medica istituzionale. Il malato rimane nella comunità. Rimarremo a contatto, per monitorare la situazione ed un eventuale cambio di opinione. Sapremo dopo poche settimane del decesso di Saul.

L'assistenza in area urbana

Il dottor Solar è il coordinatore di una specializzazione in Medicina Familiare nell'Università della Frontera: in questo programma i medici accedono a un curriculum con forte approccio sociale ma al tempo stesso realizzano una pratica sanitaria nei servizi: in particolare assistono pazienti in alcuni centri sanitari urbani di aree popolari/periferiche. In questo caso decido di fare osservazione partecipante nella sala di attesa dei centri sanitari urbani. Nella sala di ricevimento/attesa annoto situazioni, casi, problemi. Riesco anche ad assistere ad alcune cure infermieristiche e visite mediche. La discriminazione nei confronti dei pazienti mapuche non è così evidente come nell'ospedale; ciò che è visibile invece è la mancanza di comunicazione tra l'équipe sanitaria (in particolare i medici), i pazienti mapuche e anche la popolazione che

proviene da aree rurali o strati sociali marginali. Molte persone hanno difficoltà ad esprimersi e, soprattutto, a capire il linguaggio della clinica occidentale.

Perfezioniamo l'uso della “ficha familiar” ed elaboriamo lo strumento per lo studio degli itinerari terapeutici. Una grande percentuale degli utenti dei servizi sanitari, anche in area urbana, ricorre allo stesso tempo a medicine alternative di vario tipo: yerbateros, componedores de hueso, parteras ed anche machi.

Le crisi con i pazienti indigeni mapuche nell'ospedale regionale

L'ospedale regionale di Temuco si prende la cronaca dei giornali regionali per qualche giorno. Esistono conflitti tra i familiari dei pazienti indigeni e gli operatori sanitari in varie unità dell'ospedale ma soprattutto nell'unità di terapia intensiva: problemi di comunicazione che si trasformano in proteste pubbliche alle porte dell'ospedale. Si registrano casi in cui i pazienti mapuche rifiutano esplicitamente di sottomettersi ai trattamenti ed ai protocolli ospedalieri. Il direttore dell'ospedale richiederà, poco tempo dopo, alla Cooperazione Italiana, l'apertura di un ufficio di mediazione ed orientamento, per migliorare la qualità del servizio e la relazione con la popolazione mapuche. Si chiamerà *Oficina Intercultural Amuldungum* e diventerà quello che a tutt'oggi è il primo caso di un'innovazione di questa natura nei servizi sanitari del paese; un'esperienza poi replicata in molte altre strutture sanitarie del Cile ed in tutta l'America Latina (sull'introduzione della figura del “facilitatore interculturale” nell'ospedale si riflette più in profondità nella sezione finale di questo articolo).

Tuttavia la maggioranza dei medici non la pensano come il direttore dell'Ospedale: una riunione con il decano della facoltà di Medicina mi fa capire che esistono posizioni molto critiche tra la maggioranza dei docenti universitari ed ancor più tra gli operatori sanitari sull'approccio interculturale. Il modello dell'Ufficio Interculturale viene pubblicamente criticato. Il Decano mi dice che *los indígenas mapuche no existen, quedaron en el pasado. Nosotros, como Universidad (y por tanto también la Cooperazione italiana) tenemos que mirar al futuro, nosotros queremos progreso. La Oficina Amuldungum nos lleva solo hacia atrás. Nuestro deber es educar los indígenas a la integración nacional.*

Emerge una nuova leadership intellettuale mapuche

Una serie di giovani intellettuali e leader mapuche si affacciano agli inizi degli anni '90 nei programmi di sviluppo e nello scenario pubblico rivendicando diritti politici e culturali (Elicura Chihualaf, Elisa Loncon, Armando Marileo, e molti altri). Ricordo molto bene il primo incontro con Elisa, in quel momento una giovane leader mapuche che si affacciava al mondo internazionale e ai programmi di cooperazione allo sviluppo. Lavorava nel programma che a Temuco era affratellato con il nostro: il programma Maquehue gestito dall'ONG Progetto Sviluppo. Trent'anni dopo Elisa diventerà la presidentessa della nuova Asamblea costituzionale cilena che redige la nuova Costituzione del paese. Elisa non era completamente convinta dall'approccio interculturale. Sosteneva già in quegli anni (siamo nel 1990) che i diritti identitari del popolo mapuche potevano essere riconquistati solo attraverso il recupero dei loro territori e lo sviluppo di un'autonomia politico-territoriale. Questa è la principale rivendicazione che risuona tuttora nel movimento mapuche che, in alcune sue frange, si trova in una posizione di scontro sempre più radicale con lo stato cileno.

Un machitun

La medicina tradizionale mapuche rappresenta una risorsa alla quale la popolazione indigena accede sistematicamente, particolarmente in aree rurali. Alcuni mesi dopo partecipo ad un "machitun" (rituale sciamanico mapuche). Il rituale riguarda un paziente preso in carica anche dal servizio sanitario. Partecipare a un machitun non era affatto semplice per un occidentale. Il rituale si svolge durante la notte: la machi deve estrarre "el mal" dal corpo del paziente, convocando tutta la famiglia nella "battaglia" contro la malattia. Quest'evento dimostra che la maggioranza dei pazienti mapuche per risolvere i loro problemi sanitari ricorrono in forma sistematica alle machi per risolvere *la causa* della malattia: questa causa nella loro cosmovisione ha quasi sempre una radice sociale e religiosa. Il male si introduce nel corpo del paziente avendo come origine una trasgressione delle regole comunitarie. La machi interviene nel disequilibrio sociale, ri-

stabilendo anche i legami con Ngenechen (il principale dio Mapuche) e gli altri spiriti del mondo sovrannaturale. Alla medicina occidentale si ricorre invece per risolvere la sintomatologia della malattia, le sue manifestazioni biofisiologiche.

La metodologia di “ricerca-azione”

Durante tutto il progetto si utilizza l’approccio di “investigación-acción”. Si tratta di un metodo portante del componente interculturale: un gruppo di antropologhe, assistenti sociali, infermiere si dedica alla raccolta sistematica di dati sulla medicina mapuche, e gli altri sistemi medici presenti nell’Araucania. Lo studio degli itinerari terapeutici si trasforma in uno strumento essenziale della ricerca. Un caso quello di Arnoldo, registrato nel video *La vida entre dos mundos* diventa il modello di riferimento del lavoro. Molti altri pazienti vengono seguiti nei loro itinerari terapeutici: alla fine del progetto si registrerà un totale di 36 casi. Si incrociano informazioni sull’etiologia della malattia provenienti dal mondo clinico, le opinioni dei medici tradizionali, la famiglia, le stesse persone interessate. Cerchiamo di ricostituire la logica di interazione tra le diverse medicine: le basi epistemologiche ed operative di ciascun sistema medico. I pazienti sono parte di una “vida entre dos mundos”, mondi che si contraddistinguono per concezioni e pratiche di salute-malattia molto differenti, in buona misura quasi contrapposte. Tutto ciò avveniva mentre i ricercatori/ricercatrici erano anche impegnati nell’assistenza clinica, in programmi di promozione della salute ed altre attività previste dal progetto. L’idea era di creare, attraverso questa ricerca, gli elementi conoscitivi per promuovere nel sistema sanitario regionale l’approccio interculturale come un elemento fondamentale per migliorare l’accesso e la qualità dei servizi.

Questo lavoro permetterà la redazione di diversi articoli e pubblicazioni che diventeranno punti di riferimento dell’antropologia medica cilena; e che apriranno spazi di formazione nell’università e nel sistema sanitario regionale.

Un ospedale psichiatrico

Una situazione di lavoro mi colpì molto profondamente. Con un gruppo di psichiatri italiani e cileni, visitammo l'ospedale psichiatrico di Nueva Imperial. Nel progetto della Cooperazione Italiana si lavorava anche nella promozione nell'approccio di salute mentale comunitaria e il tema della de-istituzionalizzazione degli ospedali psichiatrici. Il direttore del Servizio Sanitario Regionale dell'Araucania propose di andare a fare una visita a questo ospedale. La struttura era stata chiusa a partire dal 1973, dopo una breve esperienza di apertura comunitaria condotta da Martin Cordero, uno psichiatra molto conosciuto in Cile. Nessuno sapeva bene cosa avremmo trovato. La visita alla struttura fu sconvolgente: l'ospedale avrebbe potuto essere un degno esempio dei manicomi medievali descritti da Foucault nel suo *Storia della Follia*. I 40 pazienti (nella stragrande maggioranza indigeni mapuche), erano abbandonati da anni nell'ospedale e privi di qualsiasi contatto con l'esterno. Vivevano in condizioni subumane, alcuni di loro rinchiusi nelle celle si aggrappavano alle sbarre urlando la loro sofferenza. Altri erano legati al lettino ospedaliero o addirittura ancorati con delle corde al muro. Altri di loro vagavano nei corridoi in vestiti sudici, in condizioni semideliranti. Il freddo e l'umidità dentro l'ospedale erano penetranti, in certe aree le filtrazioni di acque per la pioggia erano talmente grandi da impedire il passaggio. Le condizioni dei servizi sanitari erano indicibili. Un inferno in terra, pensammo tutti.

Dopo quella visita ci fu un lungo lavoro, prima per cambiare tutta la dirigenza dell'ospedale, poi per formare e sensibilizzare gli operatori ad un approccio di umanizzazione dell'assistenza. Ci furono anche interventi infrastrutturali. Poi si nominò un nuovo direttore. Infine organizzammo uno straordinario incontro tra i pazienti e il dottor Cordero che riprese poi ad andare periodicamente nell'ospedale.

Breve descrizione del progetto

Il progetto si sviluppa attraverso un accordo di cooperazione tra la Cooperazione Italiana, l'Università della Frontera ed il Sistema regionale Sanitario (Servicio de Salud Araucanía) con l'obiettivo di appoggiare la riforma del sistema sanitario regionale ed in particolare l'assistenza sanitaria di base attraverso un intervento fondamentalmente orientato alla formazione-azione del personale medico. In particolare sulle seguenti linee di intervento:

- *La formazione dei medici di medicina familiare nel Dipartimento di Salud Pública della Universidad de la Frontera* che integra contenuti sociali ed anche antropologici. Il curriculum prevede contenuti teorici ma anche molta pratica di campo nei consultori urbani e nelle rondas rurales interdisciplinaria: i medici sono mandati a conversare con le madri della comunità, nonché con gli specialisti di medicina tradizionale e popolare nelle zone urbane e rurali. La discussione di casi si trasforma in uno strumento didattico fondamentale e di *action research*; primi corsi di antropologia medica nella facoltà di medicina di Temuco, come parte del nuovo curriculum di formazione.
- *La materia di antropologia medica viene inserita nel curriculum universitario del dipartimento di Sanità Pubblica*. Il progetto sostiene l'apertura di una cattedra di antropologia medica nel dipartimento di sanità pubblica. Si tratta di una innovazione importante che completa l'approccio sociale del Dipartimento di Sanità Pubblica introducendo nella facoltà una serie di nuovi contenuti didattici e strumenti di lavoro innovativi come l'approccio partecipativo in sanità pubblica, le metodologie qualitative di ricerca, l'approccio di ricerca-azione ed altri, che contribuiscono al miglioramento della qualità dell'assistenza sanitaria.
- *Las “rondas rurales interdisciplinarias”*: medici, infermiere, antropologi, trabajadoras sociales, psicologi si organizzano per fornire assistenza in zona rurale con uno strumento unico di *seguimiento*: la “ficha familiar integral”. L'aspetto più interessante di questo componente del progetto si riferisce all'approccio interdisciplinare dell'intervento e al lavoro in *équipe*.
- *Il progetto di ricerca sulla medicina tradizionale* mapuche e gli altri sistemi medici dell'Araucania nasce dal lavoro interdisciplinare realizzato nelle aree rurali e dalla raccolta di casi e studio degli itinerari terapeutici. Si trasforma gradualmente in una ricerca sistemica che ha l'obiettivo di comprendere le basi di conoscenza e le pratiche di intervento di ciascun sistema medico; nonché le loro modalità di interazione. Questo lavoro di ricerca si concluderà con la pubblicazione del libro *Medicinas y culturas en la Araucanía*.
- *Un processo di appoggio alla de-istituzionalizzazione degli ospedali psichiatrici*: il progetto prevede l'integrazione della problematica di salute mentale nella strategia di assistenza sanitaria di base e un lavoro finalizzato al processo di de-istituzionalizzazione dei manicomi che si concentra nell'Ospedale Psichiatrico di Nueva Imperial.
- *L'apertura dell'ufficio interculturale Amuldungum* nell'ospedale regionale di Temuco. Il progetto nasce da una ricerca specifica di assistenza proveniente dalla direzione dell'Ospedale Regionale. L'assistenza sanitaria in vari dipartimenti dell'ospedale (ma soprattutto nell'area di “terapia intensiva”) era caratterizzato da conflitti frequenti tra pazienti mapuche ed il personale sanitario. Il progetto introduce per la prima volta la figura del facilitador intercultural con una funzione di mediazione e di appoggio alla comunicazione tra pazienti e personale sanitario. Un'*équipe* tecnica composta da medici ed antropologi appoggia questa innovazione. Il modello dell'Ufficio Interculturale sarà poi replicato nella maggioranza degli ospedali e servizi sanitari dell'Araucania.

Alcune riflessioni sul Cile

Il progetto in Cile mi impegnò per più di 5 anni come capoprogetto e come antropologo applicato. Un duplice ruolo che non fu facile combinare ma che mi diede anche grandi margini di manovra e creatività, grazie anche all'appoggio che ricevetti nella Direzione Generale alla Cooperazione del Ministero Affari Esteri, dove lavorava il dottor Missoni. Nella parte finale di questo articolo segnalo alcune delle riflessioni più importanti che emergono da questo intervento. Nel mio caso personale questa esperienza coincise con un percorso straordinario di crescita e di formazione personale (una sorta di PhD sul campo) sui temi di sanità pubblica, epidemiologia e soprattutto di antropologia medica e antropologia applicata. Al tempo stesso rappresentò una grande sfida in termini gestionali dato che si trattava di un intervento che aveva una grossa importanza finanziaria e politica, considerando i forti legami (anche politici) che esistevano in quel periodo tra l'Italia e il Cile. Credo anche si possa dire che si trattò di uno dei pochi casi (o forse l'unico) in cui un progetto sanitario della Cooperazione Italiana sia stato condotto da un antropologo. Ci arrivai alla direzione del progetto un po' per caso (la coordinatrice iniziale dovette abbandonare l'incarico a pochi mesi dal mio arrivo) ma poi mi "lasciarono lì", conquistai la fiducia dell'équipe del progetto, delle controparti locali ed anche della Direzione Generale Cooperazione allo Sviluppo del Ministero Affari Esteri. I risultati del progetto tutto sommato non furono disprezzabili: l'idea che la medicina familiare fosse un pilare fondamentale della nuova strategia di sanità pubblica guadagnò spazio, così come la necessità di rafforzare le strutture sanitarie di base del paese; anche sul tema di salute mentale si realizzarono passi interessanti tanto a livello di politica pubblica come di alcuni interventi territoriali. Tuttavia l'elemento più innovativo del progetto si riferisce certamente all'introduzione dell'approccio interculturale nel sistema sanitario, tanto a livello di assistenza sanitaria di base come nelle strutture ospedaliere. Quest'approccio lasciò il segno nei servizi sanitari locali, nell'università e, successivamente, nelle politiche regionali e nazionali. La pubblicazione del libro *Medicinas y culturas en la Araucanía* rappresentò infine un lascito importante del progetto diventando, anche in ambito accademico, il punto di riferimento principale degli studi di antropologia medica nel paese.

Bolivia Potosí: ristrutturazione dell’Ospedale Bracamonte e appoggio alla rete di servizi regionali

Il Contesto

Potosí: parlare di questa città è raccontare di uno dei “cuori coloniali” dell’America Latina; una storia di espropriazioni di ricchezze, dominazione e povertà. Le miniere di Potosí sono in qualche modo uno dei simboli di quello che Galeano ha definito nel passato come “las venas abiertas de América Latina”. Centinaia e centinaia di gallerie, dalle quali esseri umani schiavizzati e senza speranza hanno estratto migliaia di tonnellate di argento, rame, stagno: ricchezze trasportate in Spagna per poi essere distribuite nei forzieri di tutta l’Europa. Il Cerro Rico fu, in quel periodo, il giacimento d’argento più grande del mondo. Si calcola che tra il 1545 ed il 1600 abbia prodotto la metà della produzione mondiale d’argento. Si calcola anche che in quelle gallerie siano morti, nel corso dei secoli, centinaia di migliaia (alcuni storici dicono milioni) di esseri umani portati, non solo dai territori andini limitrofi ma dagli angoli più remoti dell’America Latina e da altri continenti; tutti a lavorare dentro le miniere in condizioni disumane. Questo marchio di violenza e disuguaglianza che fu simbolo del passato coloniale, continuò anche durante le indipendenze repubblicane lasciando le risorse minerarie (così come tutte le risorse naturali) nelle mani di capitali privati spesso legati a compagnie transnazionali.

La Bolivia è stato (ed è ancora) un paese ricco ma estremamente instabile che ha transitato durante tutto il secolo scorso tra periodi di fragili democrazie e spietate dittature: un paese teatro di scontri ideologici e rivoluzioni mancate; un paese dove le compagnie transnazionali hanno mantenuto a loro vantaggio la gestione delle risorse naturali; e dove al tempo stesso i movimenti indigeni, contadini e le confederazioni sindacali hanno esercitato una pressione costante sulle élite ed i governi per ottenere conquiste sociali e diritti. La Bolivia è anche il paese dove, per la prima volta, le popolazioni indigene dell’Oriente nel 1990,³ si ribellarono ai soprusi, all’invasione delle loro terre e alla distruzione delle loro foreste organizzando una storica marcia verso la capitale, La Paz. Migliaia di persone percorsero a piedi centinaia di

³ A questo proposito si può consultare anche: <https://apcob.org.bo/movimiento-indigena/>

chilometri per dichiarare la loro esistenza e il loro rifiuto del modello economico vigente. Fu un episodio che rese visibile al paese, e a tutta l'America Latina, la presenza della questione indigena; l'esistenza di un debito storico con le popolazioni originarie del continente.

All'inizio degli anni 2000, tuttavia, lo storico conflitto sociale tra popolazioni indigene/contadine e le élite socio-economiche, che si manteneva da decenni a "intensità variabile", esce completamente dai suoi binari tradizionali. Una serie di episodi diventano segnali di una "insurgencia indigena" che oltre alla Bolivia investe in realtà tutta l'America Latina. In Bolivia le rivolte sociali ed indigene si susseguono una dopo l'altra: la guerra del gas, la guerra dell'acqua, i conflitti con i coltivatori di coca (i cocaleros), la rivolta delle "Juntas Vecinales del Alto", gli scioperi dei minatori e di altre confederazioni sindacali.

Gli scioperi e i "bloqueos" indetti dalle "Juntas Vecinales del Alto", ed appoggiati da tutte le confederazioni indigene rurali paralizzano la maggioranza delle città boliviane. La situazione è molto difficile in tutto il paese ma particolarmente grave a La Paz: la città per la sua particolare conformazione geografica è letteralmente assediata dagli indigeni aymara. Ho vissuto in prima persona quell'assedio perché mi trovavo nella città; ricordo che era praticamente impossibile fare entrare o uscire qualsiasi cosa o persona dato che le principali vie di accesso erano controllate dalle organizzazioni aymara. Una situazione quasi da "western" che ricordava i film hollywoodiani, tipo Fort Alamo e gli Apache. Le organizzazioni indigene scendevano da El Alto giornalmente occupando tutte le aree governative. Questo succedeva mentre i minatori facevano saltare cariche a salve di dinamite che scuotevano tutti gli edifici del centro. Ma gli indigeni in quel periodo si spinsero anche più in là: marciarono fino alla zona sud della città, dove si concentravano i ricchi e le classi più abbienti; presero il controllo delle principali arterie stradali (ciò che non era mai successo precedentemente), bloccando il traffico e la circolazione delle persone anche in quelle aree. Dopo due settimane di assedio vennero così a mancare le derrate alimentari e la situazione diventò estremamente difficile. Il presidente Gonzalo Sanchez de Losada (simbolo del modello neoliberale) fu costretto alla fine a fuggire in elicottero dal paese dopo una serie di scontri di piazza (e nelle zone rurali) nei quali si sfiorò la guerra civile.

La situazione sociale del paese era comunque disastrosa: nell'anno 2000 si stimava che quasi un terzo della popolazione vivesse in con-



Il Cerro Rico, tempi odierni.

dizioni di estrema povertà e il 45% in condizioni di povertà. Questa situazione sociale si rifletteva anche sui dati sanitari che delineavano una situazione estremamente difficile: gli indici di mortalità materna, mortalità infantile e neonatale erano i più alti dell’America Latina. Al tempo stesso si viveva una chiara problematica di accesso ai servizi sanitari, considerate le percentuali molto basse di parto istituzionale. Le barriere all’accesso non sono solo geografiche e economiche ma anche culturali. La situazione era ancora più critica nelle aree rurali indigene dove le condizioni di nutrizione, isolamento e marginalità sociale delle comunità erano davvero estreme.

Mortalità materna in Bolivia 2000-2011 (× 100.000)

<i>Dipartimento/anno</i>	<i>2000</i>	<i>2011</i>
La Paz	282	289
Potosí	333	255
Cochabamba	130	188
Oruro	184	126
Beni	222	96
Chuquisaca	108	85
Pando	–	68
Tarija	179	63
Santa Cruz	101	60
Bolivia	187	160



Il lavoro nelle miniere di Potosí.

Tutto questo succedeva in un contesto in cui la presenza della cultura indigena nel paese era predominante. Nel Censimento dell'anno 2001 il 62% della popolazione si era auto-dichiarato come appartenente a una delle 36 etnie indigene del paese. Nel dipartimento di Potosí più dell'75% della popolazione si auto riconosce-

va come quechua o aymara. Questa realtà demografica si riscontrava anche nei comportamenti relativi al tema di salute e malattia. L'uso della medicina tradizionale e popolare era estremamente diffuso non solo nelle aree rurali (*"donde no había medico"*) ma anche nei quartieri popolari delle città dove esisteva un'ampia e variopinta offerta di medicine tradizionali ed alternative: da specialisti di piante medicinali a "curanderos", "parteras", "componedores de huesos" e guaritori vari. Di fatto la popolazione ricorreva più di frequente a questi medici che alla medicina istituzionale.

Il racconto

A Potosí la Cooperazione Italiana insieme all'OMS/OPS appoggia la ristrutturazione dell'*"ospedale più alto del mondo"*: l'ospedale Daniel Bracamonte, "Jatun Janpina wasi" (casa grande della salute) in aymara: un intervento-modello in infrastruttura che si svolge con le tipiche lentezze della nostra cooperazione governativa ma che vuole segnare un cambio di passo nel modello di assistenza e nella qualità dei servizi di tutto il dipartimento di Potosí, l'area più povera e depressa della Bolivia. L'Unione europea seguirà poi negli anni successivi l'appoggio al sistema sanitario regionale di Potosí utilizzando un approccio interculturale attraverso un progetto denominato PROHISABA. Dopo un lungo intervento di ricostruzione, l'ospedale apre le sue porte. Tuttavia la struttura sanitaria è quasi vuota, con pochi pazienti, largamente al di sotto degli indici occupazionali: barriere geografiche e *soprattutto culturali* impediscono il pieno accesso al servizio sanitario.

Arriva “l’antropologo”...

La Direzione Generale di Cooperazione allo Sviluppo del Ministero Affari Esteri (attraverso il dottor Missoni) chiede la mia assistenza/consulenza sul tema antropologico ed interculturale per l’ospedale; questo in considerazione dell’esperienza cilena, e pensando in particolare all’esperienza dell’Ufficio Interculturale Amuldungum a Temuco.

La mattina prima di andare all’Ospedale faccio un lungo giro per Potosí. È una sorta di piccolo riconoscimento del territorio. Siamo a 4.000 metri sul livello del mare in una città che durante il secolo XVII era arrivata ad essere (in un territorio così ostile!) una delle più popolate del pianeta: si calcola che intorno a 200.000 persone vivevano in quel periodo storico a Potosí (una popolazione superiore a quella di città come Roma, Siviglia o Parigi); tra quelle un numero molto alto lavorava nelle miniere. Il “Cerro Rico”, la montagna che ha generato una buona parte della ricchezza dell’impero coloniale spagnolo, è ancora lì. I minatori continuano a scavare in condizioni disumane, non così diverse da quelle dei secoli trascorsi. La montagna in effetti è stata perforata da centinaia di gallerie e scavata fino all’impossibile. Ha perfino cambiato la sua morfologia, diventando più schiacciata ed appiattita rispetto alle vecchie iconografie coloniali. Molti geologi parlano infatti di un possibile collasso strutturale del Cerro Rico. Ma si continua a scavare...

Potosí e le condizioni sociosanitarie

Le condizioni epidemiologiche della città e del dipartimento di Potosí sono drammatiche. Gli indici di mortalità materna e di mortalità infantile e neonatale sono i più alti dell’America Latina. Malattie respiratorie, tubercolosi, sono all’ordine del giorno tanto in aree urbane come rurali. In molti casi si va a fare il minatore



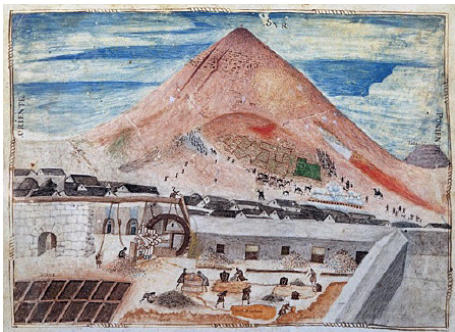
Le code delle donne per i “bonos” del governo.

per periodi, poi per l'epoca del raccolto si torna nelle comunità. Mi guardo ancora intorno nella città. Siamo in luglio: il periodo secco, freddo, la siccità colpisce il territorio; in certe aree persino l'accesso all'acqua è complicato. È il periodo più difficile per le comunità rurali, dove le scorte di cibo provenienti dagli esigui raccolti cominciano a terminare. Nella città lunghissime file di donne indigene si organizzano intorno alle banche che distribuiscono i diversi "bonos" del governo: "bonos de la viejez, bono del seguro materno infantil" ecc. Il destino di una donna, per un giorno, può essere quello di stare in un'eterna fila per riuscire ad ottenere le piccole quantità di denaro che possono salvare per qualche tempo la famiglia e, soprattutto, i bambini. Ma non sempre le file terminano positivamente: a volte finiscono i soldi delle istituzioni di protezione sociale, in molti altri casi le donne non hanno la documentazione necessaria (manca il documento di identità per esempio) e non riescono ad ottenere l'appoggio finanziario. In altri casi infine la distribuzione del denaro è legata all'accesso ai controlli di gravidanza o all'accesso al parto in ospedale mentre le donne non vogliono saperne di recarsi nei servizi sanitari.

Un ospedale vuoto

L'incontro con il dottor Luzi, l'architetta Ruth Velasco e la dirigenza dell'ospedale, il Jatun Jampina Wasi. L'ospedale Bracamonte è una struttura appena ristrutturata, impeccabile dal punto di vista architettonico, molto accogliente. I vecchi padiglioni dell'antico ospedale sono stati recuperati e collegati tra di loro. Un intervento di grande eleganza che richiama tutta l'esperienza ed il know-how italiano nell'architettura e nella costruzione. L'ospedale è "bello", ha un nuovo equipaggiamento, una strumentazione sanitaria acquistata dal progetto; altri equipaggiamenti già esistenti sono stati riutilizzati. Si tratta di una struttura all'avanguardia per Potosí e per la Bolivia. In alleanza con l'OPS-OMS la Cooperazione Italiana si sta facendo carico della formazione del personale medico in diverse aree della clinica ospedaliera. Un nuovo sistema informativo è stato introdotto per appoggiare il management dell'ospedale; altre innovazioni sono in corso, come i gemellaggi con strutture sanitarie italiane che potrebbero appoggiare l'ospedale Bracamonte nel migliorare la qualità dei suoi servizi. Tuttavia la gente, gli indigeni aymara e quechua sono estremamente diffidenti: la gente

non vuole andare in ospedale. Le “barriere culturali” sono ancora tutte lì e l’ospedale, recentemente inaugurato, è ancora troppo vuoto. Gli indici dell’occupazione dell’ospedale soprattutto in alcuni reparti come quello di maternità sono estremamente bassi, in un contesto di gravissime problematiche sanitarie, come quella della mortalità materna.



Iconografia coloniale del Cerro di Potosí con schiavi che processano i metalli. Dibujo de tinta sobre papel, Hispanic Society of America ms K3.

La fuga dall’ospedale

Un caso genera una grande polemica proprio al mio arrivo: si tratta della fuga di alcune madri ricoverate nel reparto maternità della struttura ospedaliera. Le madri fuggono con la complicità dei familiari, forse anche del personale sanitario della struttura e il caso finisce in pasto all’opinione pubblica locale. Il direttore inizialmente vorrebbe richiedere di mettere la polizia ai cancelli dell’ospedale ma Valentino Luzi, il coordinatore del progetto, frena su questa misura. Io cerco invece di parlare con diverse pazienti e anche con rappresentanti di comunità rurali che abbiamo convocato. Tra di loro c’è anche Alberto Camaque che proviene da una delle zone più tradizionali e remote del dipartimento di Potosí, l’ayllu Llaime. Alberto diventerà poco tempo dopo il primo e più rappresentativo “facilitator intercultural” dell’ospedale Bracamonte e alcuni anni dopo sarà anche incaricato come viceministro di Medicina Tradicional e Interculturalidad.

Alberto mi descrive la problematica del parto nell’ospedale: *las mujeres quechua no quieren hospitalizarse de ninguna manera, nunca van a entrar en el hospital, tal como está*. Le donne si sentono maltrattate e discriminate come indigene. Alcune sono monolingue o parlano molto male lo spagnolo. I medici non parlano (o non vogliono parlare) il quechua, la loro lingua. Parlare la lingua indigena in ospedale è segno di arretratezza e ignoranza e i medici non vogliono diminuire il loro status, il loro livello professionale, parlando la lingua della marginalità. Le donne,

inoltre, vengono da aree rurali molto povere: la loro igiene è molto precaria e il personale sanitario si rifiuta a volte di assisterle nelle condizioni in cui arrivano o le rimprovera per la loro “sporcizia”. Ma il maggiore ostacolo è il letto ginecologico. Partorire sul letto ginecologico è per le donne indigene un atto innaturale, contrario alle loro tradizioni e alla loro forma di concepire e praticare il parto: *doctor no puedo, tengo frio allí*. Il pudore delle donne indigene è inoltre violentato dai protocolli ospedalieri e da alcune pratiche come la rasatura genitale. Il senso di “freddo” che le donne reclamano non ha dunque a che vedere unicamente con la temperatura dell’ospedale, ma con il modo in cui “las mujeres indígenas” vengono trattate: con il razzismo esplicito che gli operatori sanitari (ed in particolare i medici) utilizzano nelle loro relazioni con i pazienti.

Altre barriere ai protocolli ospedalieri segnalano il rifiuto delle donne indigene alla “medicalizzazione” del parto: la cesarea nella cosmovisione indigena rappresenta un intervento che apre il corpo a forze maligne che si possono impossessare della persona. La mancanza dei familiari è completamente contraria alla forma tradizionale del parto; ed è anche contraria alle modalità di assistenza utilizzate dalle “parteras” che, tanto in area rurale come urbana, sono invece le principali figure a cui si rivolgono le donne in gravidanza. Le donne indigene, anche quando sono in condizioni di rischio, non vogliono sentir parlare di ricoveri; questo in particolare nelle aree rurali che sono quelle dove avvengono i parti più a rischio. Per le donne indigene infatti abbandonare la casa significa esporre la famiglia ad altri problemi come la cura degli altri figli, dei campi e degli animali che sono vitali per la sopravvivenza. Così mi racconta Cornelia in una comunità non lontana dalla città: *es que doctor si voy al hospital que voy a hacer yo con mis animalitos, quien va cuidar?*

Tuttavia, come già menzionato, il dipartimento di Potosí (particolarmente nelle aree rurali) possiede tassi di mortalità elevatissimi. Come risolvere il problema? La discriminazione sociale e culturale rappresenta un problema molto reale nei servizi sanitari. Alcuni giorni dopo un medico mi conferma questa tesi. In un’intervista, riferendosi agli indigeni nell’ospedale, mi dice testualmente: *están demasiado “sucias” para poder atenderles, primero tienen que lavarse*.

Qualcosa doveva dunque essere cambiato all’interno dell’ospedale e tra il personale sanitario.

Le ronde rurales

L'ospedale organizza “ronde rurales” di visite ai consultori nelle aree più remote del dipartimento di Potosí. Una mattina con Alberto e altri giovani medici ci rechiamo in una comunità remota distante tre ore dalla città. All'arrivo si cerca di organizzare l'assistenza medica; la “doctorita” Juana visita una decina di persone che si sono riunite nella “posta medica”; alcuni pazienti sembrano avere tubercolosi avanzate, ricevono i trattamenti che forniamo ma nessuno accetta di voler andare in ospedale o in un centro medico per fare le analisi necessarie. Abbiamo anche una piccola ambulanza con noi, ma nessuno ci vuole salire.

Si realizzano altri controlli sanitari legati alle vaccinazioni. Poi realizziamo una riunione comunitaria per parlare dell'ospedale e del nuovo progetto dell'ufficio interculturale. Un'anziana della comunità rurale testimonia: *los médicos son de afuera, no son de aquí, no nos entienden, algunos de ellos son kharisiri⁴ (chupagrasa, chupasangre) no los queremos aquí, solo pastillas dan, y solo cuando tienen*. Un'altra ricorda del suo parto nell'ospedale in una maniera molto drammatica, parlando dell'abbandono e della discriminazione: *sola me han dejado en esa camilla, en el frío y sin ayuda. El médico ni llegó cuando la guagua salió*. Con tatto e utilizzando la presenza di Alberto che parla il quechua riusciamo a presentare il progetto dell'ufficio interculturale, facendo enfasi soprattutto sul tema del miglioramento degli aspetti relazionali, il rispetto delle persone e l'informazione. Una signora prende la parola: è incinta, ha già una età avanzata, ci sono segni di denutrizione, la sua pressione è alta, il suo è un parto decisamente a rischio. Cerchiamo quindi di convincerla a salire sull'ambulanza e a venire con noi. Alla fine i medici mi lasciano solo a parlare con lei. Durante il nostro colloquio la donna mi dice: *Al hospital no quiero ir señor, al hospital se va solo a morir*. E rimane nella comunità.

⁴ Secondo le leggende quechua il Kharisiri è un demone che percorre le aree rurali della Bolivia estraendo il sangue (o il grasso) degli indigeni. È un essere particolarmente temuto dalle popolazioni locali, prima associato ai membri della Chiesa cattolica e poi, più recentemente, ai medici. Un approfondimento si può trovare in Ivan Castellon, *Abril es tiempo de Kharisiri*, Editorial Serrano, 1997.

Un medico kallawaya nell'ospedale

I Kallawaya sono i medici ancestrali più famosi della Bolivia. La loro attività itinerante risale al periodo del Tawantisuyu, l'antico impero incaico. Come detto la medicina tradizionale è presente ovunque tanto nella città di Potosí come nelle zone rurali. Nei fatti i medici tradizionali sono ancora la principale risorsa alla quale la popolazione ricorre in caso di malattia. I mercati di Potosí pur essendo a più di 4.000 metri sono pieni di banchi di piante medicinali che vengono dalle valli andine, vicine alla città.

Sono in ospedale di nuovo. Mi incontro nel cancello dell'ospedale con Pedro un medico kallawaya che avevo già conosciuto nelle riunioni comunitarie. In questo caso è venuto a prestare assistenza ad un paziente ricoverato in ospedale: *no puede entrar* dice il portiere al cancello. Alberto, il "facilitador intercultural", cerca di facilitare l'ingresso parlando in quechua, interviene il direttore e alla fine il terapeuta tradizionale può passare. Il medico Kallawaya organizza una "mesa ritual" nel cortile all'ospedale, insieme alla famiglia. I parenti si congregano mentre il medico prepara gli elementi della tavola rituale che comprendono anche una serie di oggetti che vengono offerti alle divinità. È necessario nutrire la "Pacha Mama" e gli altri spiriti per chiedere la guarigione della persona. Il rituale continua con incenso ed orazioni. Molta gente si riunisce intorno alla cerimonia. I medici dell'ospedale manifestano tuttavia il ripudio a questo atto minacciando di nuovo uno sciopero nell'ospedale (già era successo con l'inaugurazione dell'ufficio interculturale!).

Di nuovo sono in giro per la città: nelle strade si evidenzia quello che gli antropologi distinguono come "pluralità medica": decine e decine di cartelli di promozione di medici popolari, yerbateros, componedores de huesos, sanatori di tutti i tipi ecc. popolano le strade della città, soprattutto nelle aree popolari più vicine all'ospedale o nella zona mineraria. Di questa realtà la medicina istituzionale non tiene assolutamente conto. Eppure è a questi servizi che la popolazione preferisce, in genere, accedere.

I medici tradizionali si organizzano

L'approccio interculturale prevede anche l'appoggio e la valorizzazione della medicina tradizionale. Con l'aiuto di Alberto Camaque

e di alcune organizzazioni rurali proviamo a convocare nell'ospedale i medici tradizionali presenti nella città ed alcuni provenienti da altre aree del dipartimento. Avevo qualche dubbio sulla pertinenza di questa convocazione: in primo luogo temevo di provocare un'ennesima reazione del personale medico dell'ospedale (che si era già dichiarato in sciopero al momento dell'inaugurazione dell'ufficio interculturale). Mi domandavo anche se convocare i medici nell'ospedale non potesse rappresentare un deterrente, data l'immagine così negativa che l'ospedale e la medicina istituzionale aveva tra i terapeuti tradizionali. Eppure mi sembrava importante far capire che con questo programma della Cooperazione Italiana nell'ospedale si cercava di avviare un nuovo corso.



Il rituale della coca.

Il risultato della prima chiamata fu assolutamente sorprendente: almeno 50 medici tradizionali si presentarono alla riunione. La riunione fu condotta in quechua, con qualche traduzione qua e là in spagnolo, perché io potessi seguire il filo del discorso. Alberto Camaque fu il protagonista di quell'incontro nel quale spiegammo la nostra idea di lavorare insieme ai medici nativi sulla sistematizzazione delle conoscenze della medicina tradizionale e la loro diffusione, particolarmente per ciò che si riferisce ai saperi empirici e alle piante medicinali. Ci trovavamo nella sala di riunioni dell'ospedale. Mentre cercavo di seguire la riunione pensavo al valore simbolico di quell'evento. I medici di medicina tradizionale erano stati perseguitati per secoli a Potosí e in tutta l'America Latina fino, in alcuni casi, a pagare con la loro vita l'esercizio della loro vocazione; alla luce dell'élite coloniale/cristiana gli yatiri erano “agentes del diablo” che dovevano essere perseguitati, castigati e rinchiusi nelle carceri dell'Impero. Le loro conoscenze erano state sistematicamente disprezzate come tutto ciò che si riferiva alle culture indigene. Ora partecipavano a una riunione ufficiale nell'ospedale più importante del dipartimento: in qualche modo poteva essere considerato un evento storico.

Non ho purtroppo traccia visiva di quell'evento. Ricordo di essere stato tentato di usare la piccola macchina fotografica compatta che avevo, per registrare il momento: i visi dei medici tradizionali, la forza e la dignità dei loro sguardi. Alla fine decisi di non farlo. Avevo timore di rompere l'equilibrio, la tranquillità delle persone e di offendere. In quella riunione così eccezionale gli yatiri, i medici kallawaya ed altri specialisti manifestarono fortemente la loro volontà di lavorare insieme e di creare un'organizzazione regionale del dipartimento di Potosí; allo stesso tempo di lavorare in forma partecipativa in un processo di riflessione e interscambio sulle loro conoscenze. Da quel primo incontro nacque un gruppo che si mantenne vivo per vari anni lavorando sulla ricerca e la sistematizzazione delle conoscenze empiriche della medicina nativa. E tutto si concluse con la pubblicazione di un *Manuale delle Piante medicinali di Potosí*, coordinato da Alberto Camaque e firmato da tutti i medici tradizionali.

L'amicizia e l'“alleanza strategica” con il dottor Roberto Campos

Ogni progetto vive anche e soprattutto di rapporti umani, di amicizie. In Cile ce ne furono molte, decisive (il dottor Eduardo Missoni, il dottor Miguel Ángel Solar, il dottor Jaime Ibacache, l'antropologa Ana Maria Oyarce, Sergio Bassoli e Francesco Maria Chiodi, impegnati nel progetto Maquehe affratellato a quello in cui io lavoravo). A Potosí incontrai il dottor Valentino Luzi, direttore del progetto della Cooperazione Italiana, un medico salubrista che comprese immediatamente le potenzialità della proposta interculturale. Poi incontrai, per caso, colui che divenne il principale alleato intellettuale del progetto, Roberto Campos, amico, “profeta interculturale”. L'incontro fu totalmente imprevisto, Roberto arrivò all'ospedale Bracamonte perché in quel periodo stava conducendo una ricerca sulla storia degli ospedali in aree indigene latinoamericane: quello di Potosí era segnalato nelle cronache come tra i più antichi del continente. Mi vennero a chiamare mentre conducevo una riunione con i dirigenti indigeni degli ayllu del nord di Potosí: *don Luca hay un doctorcito de México que pide hablar con Ud.* La riunione era già nella sua parte finale, lasciai un collega per le conclusioni e mi recai a incontrare quello che sapevo essere uno degli antropologi medici più conosciuti del Messico. Iniziò da quel momento un sodalizio professionale e un'amicizia che accompagnò tutta l'esperienza potosina e che dura fino ad oggi.

Breve descrizione dell'intervento

Come già menzionato, la Cooperazione Italiana realizzava a Potosí un intervento integrale di appoggio al nuovo ospedale Bracamonte. Con il mio arrivo tuttavia si aprì nel progetto un componente interculturale che si sviluppò intorno ad una serie di linee di intervento.

La Oficina intercultural Willaqquna y los facilitadores interculturales

La proposta de La Oficina intercultural Willaqquna nasce con l'obiettivo di appoggiare la problematica di accesso dei pazienti indigeni nell'ospedale Bracamonte, ispirandosi sicuramente all'esperienza cilena. Tuttavia gli obiettivi di questo progetto fin dall'inizio vogliono superare il semplice ruolo di mediazione e comunicazione ma ambiscono a creare dei modelli di adattamento dei protocolli ospedalieri ai bisogni e alle caratteristiche delle popolazioni indigene: tre facilitatori interculturali vengono introdotti nell'ospedale, con un'équipe di appoggio composta da un medico, un antropologo e una “trabajadora social”.

- *Adattamento interculturale dei servizi dell'ospedale:* si elaborano nuovi protocolli per il parto e il “Manual para el parto intercultural”. Questi protocolli non saranno mai usati nell'ospedale Bracamonte ma serviranno come riferimento per i centri medici in area rurale che li adotteranno. Si creeranno con l'appoggio di altri organismi internazionali come l'Unione europea, anche sale di “parto tradizionale”, dove le donne indigene avranno accesso ad un parto umanizzato, non medicalizzato, rispettoso delle norme sanitarie ma anche delle loro tradizioni.

L'approccio di promozione e educazione sanitaria si diffonde nella rete dei servizi regionali: l'ospedale lavora con i centri medici in area rurale per sviluppare programmi di educazione sanitaria adeguati culturalmente. Una serie di alleanze con diverse ONG presenti nel territorio permette replicare l'approccio interculturale in diversi centri sanitari rurali, concentrandosi in particolare sulla problematica materno-infantile. Un successivo programma dell'Unione europea PROHISABA permetterà di dare sostenibilità a quest'approccio.

Il Corso de formación-acción in Salute intercultural “Willaqquna”: questo corso di specializzazione rappresenterà un modello di lavoro per tutto il territorio del dipartimento di Potosí e per la Bolivia. Il corso appoggiato dalla Cooperazione Italiana diventerà parte dell'offerta di formazione della facoltà di Medicina dell'Università Tomas Frias di Potosí; l'incontro con Roberto Campos permetterà anche la piena collaborazione della facoltà di Medicina de la UNAM de México che certificherà il programma insieme all'università locale. Il corso diventerà il modello di riferimento per la creazione della proposta di “salud familiar comunitaria intercultural”, di fatto il modello di riferimento

della sanità pubblica del paese. 150 tra medici, infermieri, docenti dell'università parteciperanno ai tre cicli accademici che si realizzeranno tra il 2002 ed il 2007. Una serie di organismi internazionali parteciperanno allo sviluppo di quest'esperienza: l'Organizzazione Panamericana della Salute, l'UNICEF, l'UNFPA e in una seconda fase l'Unione europea, attraverso il programma PROHISABA.

L'appoggio ai medici tradizionali, alla ricerca e sistematizzazione delle loro conoscenze. Alberto Camaqui, facilitador intercultural de la Oficina Willaqkuna, lavorerà con i medici per alcuni anni con i medici tradizionali fino a scrivere il *Manual de las Plantas Medicinales de Potosí y su uso* (come frutto del lavoro con i medici tradizionali).

Il componente di ricerca e pubblicazioni: come frutto del progetto si pubblicano diversi libri e manuali:

- *Manual de las Plantas Medicinales de Potosí y su uso*
- *Manual para la adecuación interculturalidad del parto*
- *Yachay Tinkuy: salud e interculturalidad en América Latina*

Alcune conclusioni sull'esperienza potosina

Le riflessioni principali riguardanti il progetto di Potosí sono riprese nell'ultimo capitolo di quest'articolo. Per un maggiore approfondimento si possono consultare anche le valutazioni effettuate da Alessia Zangari e pubblicate nel volume collettivo *Yachay Tinkuy. Salud e interculturalidad en Bolivia y América Latina*.⁵

Su un piano più personale anche quest'esperienza lasciò il segno: ci arrivai più preparato e maturo che nel caso cileno. Tanto l'ufficio interculturale come il programma di Formazione Willaqkuna rappresentarono forse le iniziative più ambiziose in cui abbia lavorato nella mia carriera professionale. Mi ci dedicai anima e corpo. In quel caso c'era un campo molto preciso dove cercare di applicare i principi dell'interculturalità: l'ospedale Bracamonte, un ospedale nuovo con una forte spinta all'innovazione e al cambiamento. L'influenza (positiva) che la Cooperazione Italiana esercitava sull'ospedale rendeva possibile sperimentare azioni che in nessun'altra struttura sanitaria della Bolivia sarebbe stato possibile realizzare: così nacque l'ufficio interculturale, una struttura che nei suoi obiettivi non aveva solo quello di svolgere un ruolo di mediazione ma anche di promuovere progetti di innovazione dei protocol-

⁵ A. Zangari et al., *Yachay Tinkuy. Salud e interculturalidad en Bolivia y América Latina*, 2009.

li sanitari. Ricordo le giornate passate in ospedale ad osservare le problematiche dei pazienti, l'interazione con i medici, i lunghi dialoghi con i facilitatori interculturali. La grande sfida era quella di cercare di adeguare i servizi del Daniel Bracamonte, di aumentare la qualità percepita, migliorando



L'entrata dell'Ospedale Bracamonte.

l'accessibilità culturale dei servizi; al tempo stesso di cercare di rendere effettivo il principio di rispetto dell'identità culturale che sarebbe presto diventato un elemento portante della nuova Costituzione boliviana. Il progetto guadagnò molti alleati istituzionali (direzione sanitaria del dipartimento, Ministero della Sanità, organismi internazionali) ma generò anche una forte opposizione interna, particolarmente tra il personale medico: un'opposizione che non fu possibile risolvere e che alla lunga divenne decisiva per la sostenibilità del progetto. Le innovazioni che si pretendeva realizzare nella struttura ospedaliera non vennero sostenute nel tempo dal personale medico e dal management dell'ospedale. Il postgrado Willaqkuna realizzato dall'Università Tomas Frias (con la decisiva collaborazione dell'Universidad Nacional Autónoma de México) rappresentò invece l'iniziativa di formazione più completa di personale sanitario in servizio realizzata in Bolivia sul tema interculturale. A partire da quest'esperienza molte altre iniziative di questa natura si diffusero nel paese promosse dal Ministero della Sanità, ONG ed altri organismi internazionali. Vale la pena ricordare che, ispirandosi all'esperienza Potosí e al Postgrado Willaqkuna, si sviluppò un'iniziativa di formazione in sanità interculturale nell'Universidad San Cristóbal de Huamanga ad Ayacucho, Perù, sempre in collaborazione con la UNAM. Quest'iniziativa si sviluppò nell'ambito di un progetto finanziato dall'Unione europea, AMARES, che appoggiava il processo di riforma sanitaria nel paese.

Riflessioni sul percorso della sanità interculturale in America Latina

Quali sono le principali riflessioni che si possono trarre da questi progetti? Con che approcci metodologici si è lavorato? Qual è stato il

background ideologico di questi interventi? Quali sono i risultati ottenuti, i fallimenti, le principali “lesson learnt”? E soprattutto: cos’è riuscito a perdurare di queste esperienze al di là del ciclo dei progetti di sviluppo e dei finanziamenti internazionali?

Per cercare di dare alcune risposte a questi quesiti credo che, innanzitutto, valga la pena fare una piccola premessa sul concetto di interculturalità in salute; ciò è necessario anche per sgombrare il campo da alcuni equivoci che esistono tuttora su questo tema.

Roberto Campos offre una semplice ma efficace definizione che vogliamo qui riprendere:

En el campo de la salud definimos la salud intercultural como la práctica y el proceso relacional que se establecen entre el personal de salud, los pacientes y sus familiares, en el que ambas partes pertenecen a culturas diferentes, y en el que se requiere de un entendimiento recíproco para que los resultados del contacto (consulta, intervención, orientación, hospitalización) sean satisfactorio para ambas partes.⁶

Ana Maria Oyarce e Jaime Ibacache (1998) forniscono un’altra interpretazione che mantiene ancor’oggi la sua validità: definiscono l’interculturalità nella sanità come:

La capacidad de moverse equilibradamente entre conocimientos, creencias y prácticas culturales diferentes respecto a la salud y la enfermedad, la vida y la muerte, el cuerpo biológico social y relacional. Percepciones que pueden ser diferentes e incluso contrapuestas.

È molto importante sottolineare che il proposito del dialogo tra culture a cui si fa riferimento non vuole sottovalutare l’enorme disegualianza delle forze in campo: si riconosce quindi l’egemonia che il mondo culturale occidentale esercita in qualsiasi ambito dello scibile e delle pratiche umane. È anche importante ricordare che *la finalità del progetto interculturale non è in nessun modo integrazionista*: non punta ad un progressivo processo di assorbimento delle differenze culturali. La pratica interculturale vuole invece promuovere un dialogo (che è anche negoziazione) tra membri di diverse culture che posseggono valori radicalmente diversi nelle concezioni di salute e malattia e più in generale nelle loro cosmovisioni: il rispetto delle identità, la tolleranza, la conoscenza, l’empatia umana sono i valori sui quali creare questo nuovo modello di relazioni.

⁶ R. Campos, “Experiencias de salud intercultural en América Latina, en Yachay Tinkuy”, in AA.VV., *Yachay Tinkuy. Salud e interculturalidad en Bolivia y América Latina*, 2009.

C'è poi un altro tema che riguarda il ruolo dell'antropologia e la sua relazione con lo sviluppo e gli organismi internazionali: come ci siamo collocati in quanto antropologi in queste esperienze di cooperazione internazionale?

Antropologia “nello sviluppo”

Esiste un dibattito antico, conosciuto tra gli addetti ai lavori, relativo ai temi dell'antropologia e dello sviluppo. Il ruolo dell'antropologo nella cooperazione internazionale è stato spesso e volentieri criticato negli ambiti accademici: ci si è riferiti a questo antropologo “applicato” come una sorta di veicolo dell'acculturazione e del modello economico globale; si è anche sostenuto che la partecipazione diretta degli antropologi ai processi sociali inficiasse in qualche modo la loro capacità analitica e di osservazione obiettiva. L'essere “hands on”, in altre parole, non era compatibile con lo studio scientifico: il soggetto e l'oggetto di studio dovevano rimanere separati come in un'“adequata” tradizione di ricerca.

Rispetto a questo dibattito, le esperienze descritte in questo testo indicano, innanzitutto, una chiara scelta di campo a favore di uno sviluppo endogeno, rispettoso delle identità culturali: essa fu derivata tanto da scelte etiche personali come dai contesti istituzionali di cooperazione internazionale in cui, noi antropologi, ci siamo trovati a lavorare. In quei contesti sostenere la figura di un ricercatore neutrale e non coinvolto nella realtà sociale delle comunità indigene rappresentava, già alcuni decenni fa, una posizione insostenibile. Le ingiustizie e le disuguaglianze sociali invece di diminuire continuano ad aumentare in America Latina. Mentre una parte della popolazione gode da tempo dei benefici dello sviluppo, esistono altre fasce sociali (e tra loro gli indigeni) che sono privati dei diritti più elementari: da quelli dell'accesso al cibo, a quelli dell'educazione, della giustizia, del lavoro e anche della salute. Nei casi raccontati in questo articolo si è lavorato in programmi che avevano come obiettivi risolvere problematiche sanitarie di base: mortalità infantile e neonatale, denutrizione, mortalità materna ecc. Questioni sanitarie che erano state in buona misura risolte tanto nei paesi occidentali, così come all'interno di quella élite che governava i paesi latinoamericani.

Già, come era possibile morire di parto agli albori del Terzo Millennio?

In quel momento non ci fu quindi nessun dubbio “ontologico” sul ruolo dell’antropologia e sul da farsi. La scelta era quella di contribuire al miglioramento dei servizi sanitari con l’obiettivo che questi servizi rispettassero le identità culturali locali, o che almeno cercassero di farlo. L’accesso alla salute era un diritto indiscutibile delle popolazioni indigene: ed era per quei diritti sociali (educazione, sanità, giustizia...) che i movimenti indigeni lottavano in tutto il continente; “antropologi *nello sviluppo*”, dunque, citando una definizione di Antonino Colajanni.

D’altra parte, proprio grazie alla vicinanza alle comunità e ai processi sociali in corso, molti antropologi applicati (e io in particolare) abbiamo avuto la possibilità di vivere da vicino i processi di cambiamento che hanno attraversato le culture indigene in questi ultimi decenni. I casi che abbiamo descritto in quest’articolo raccontano di un contributo decisivo e tangibile dell’antropologia applicata nell’orientamento di programmi sanitari, nelle metodologie di intervento, la formazione del personale sanitario, i modelli dei servizi, gli interventi di promozione e educazione ed infine anche nelle politiche pubbliche.

L’antropologia gioca un ruolo importante perché promuove ricerca, sviluppo di nuovi saperi, pur non seguendo i canoni del tradizionale approccio accademico, ma attraverso un approccio di “ricerca-intervento”. La ricerca viene finalizzata a processi di trasformazione sociale: processi che puntano al miglioramento della qualità della vita delle popolazioni coinvolte nonché al miglioramento dell’efficacia dei progetti citati in queste esperienze. Oltre a ciò, si pubblicano libri, articoli, manuali, a partire dalle esperienze concrete nelle quali gli antropologi erano coinvolti. Si comincia anche a capire che le popolazioni indigene non possono più essere oggetto di studio ma devono partecipare direttamente nei processi di elaborazione della conoscenza che le riguardano.

L’antropologo “fuori posto”

Ricordo bene le mie prime esperienze di campo nei progetti di cooperazione. Gli indigeni quechua, aymara, avevano ben chiaro il ruolo di un medico, di un maestro, di un agronomo. Queste figure erano più o meno accettate nelle comunità, soprattutto se manifestavano rispetto per le autorità tradizionali e per le regole locali. Ma quando si trattava di pronunciare la parola “antropologo” più o meno tutti storcivano il

naso, scattava la diffidenza se non proprio l'ostilità. *Que es que nos trae un “antropólogo” aquí en la comunidad?* Già, che cosa gli portavamo noi antropologi, nello specifico? Avremmo, avrei potuto rispondere *siamo quelli che stanno dalla vostra parte!*, ma non sarebbe stata una risposta molto convincente. Anche perché dopo quella risposta, sarebbe probabilmente arrivata una seconda domanda: *Perché?*

Così all'inizio della mia carriera professionale mi sono trovato spesso in situazioni imbarazzanti, quasi paradossali. Gli indigeni, coloro che in teoria dovevamo avvicinare, conoscere, “difendere” nella loro identità erano quelli che più frequentemente rifiutavano la presenza degli antropologi nelle comunità; questo anche con una certa soddisfazione di alcuni colleghi (agronomi, medici ecc.), che non capivano, neppure loro, il significato di questa figura in un programma di cooperazione. Una delle opinioni più comuni tra gli indigeni, in certa misura anche fondata, era quello che cifrava il seguente principio: *vienen aquí a robar nuestros conocimientos y no nos dejan nada*.

La prospettiva quindi dovette rapidamente cambiare. Più che pensare a quello che potevo trovare, capire, studiare, dovevo pensare a quello che potevo *portare*: far capire che anch'io potevo lasciare qualcosa alle comunità. Certo, questo successe in forma contestuale a quello che il progetto in cui mi trovavo si proponeva di realizzare; imparai quindi a lasciare qualcosa, a mostrare il mio “valore aggiunto”.

Il ruolo è stato quindi conquistato “sul campo”, a seconda della tipologia dei programmi in cui mi sono trovato a lavorare: quando lavoravo sul tema dell'educazione bilingue interculturale ero quello che contribuiva a migliorare la scuola, l'educazione. Quando iniziai a lavorare in programmi sanitari dove si trattava di migliorare il consultorio, l'ospedale, la posta rural: ero un membro dell'équipe sanitaria.

In seguito cominciai ad avere un ruolo di rappresentanza: mi presentavo nelle comunità più che altro in quanto membro di organismi internazionali che portavano con sé appoggi ai territori locali... e finanziamenti, naturalmente. E le cose cambiarono.

A proposito del tema di sanità interculturale

È del tutto evidente che l'interculturalità esiste già, nei fatti, nelle pratiche sanitarie delle popolazioni: in particolare in quelle indigene,

ma non solo tra quelle. Tutto ciò si esprime negli itinerari terapeutici che, come abbiamo visto, si declinano al plurale. Le persone combinano diversi sistemi medici per risolvere i loro problemi di salute e malattia: in molte aree rurali, indigene (e non) i pazienti accedono alla medicina occidentale per risolvere i sintomi bio-fisiologici delle malattie mentre l'uso delle medicine tradizionali si orienta, in generale, a cercare di risolvere le cause "psicosociali" della malattia, oppure le sindromi culturali e religiose.

Nonostante questa costante interazione, i sistemi medici continuano a volgersi le spalle e non collaborare tra loro. L'interculturalità nelle politiche e pratiche sanitarie è quindi ancora tutta da costruire: nel periodo in cui questi interventi vennero realizzati le équipes sanitarie (in aree indigene e non) non erano in grado di comprendere il contesto culturale-comunitario nel quale svolgevano le loro funzioni. Allo stesso tempo anche nel caso in cui esistevano competenze cliniche avanzate (soprattutto nel caso cileno), i medici non riconoscevano le barriere culturali che impedivano l'accesso al sistema sanitario istituzionale, né gli effetti secondari negativi delle loro pratiche sanitarie sulla popolazione. Il medico, in generale, ignorava completamente (seppur con notabili eccezioni) l'esistenza di una cultura locale etichettando i comportamenti locali solo come frutto d'ignoranza o di superstizione.

Le esperienze descritte in questo articolo descrivono lo sviluppo dell'approccio interculturale attraverso due principali linee di lavoro.

Contribuire al riconoscimento e valorizzazione delle medicine tradizionali

Molti interventi si sono concentrati in quest'area: in questo caso l'obiettivo era quello di capovolgere lo storico processo di discriminazione (se non proprio di persecuzione) delle conoscenze tradizionali attraverso azioni che permettessero la valorizzazione delle medicine indigene ed il loro uso nelle strategie di sanità pubblica; questo particolarmente in area rurale dove i medici e i centri sanitari avevano molta difficoltà a svolgere il loro ruolo e a fornire una reale copertura sanitaria alla popolazione. Le ricerche applicate sulla medicina tradizionale, le esperienze di fondazioni e centri di studio erano diffuse in molte aree dell'America Latina (a partire dal Messico), così come l'appoggio alle organizzazioni di medici tradizionali. Vale la pena segnalare che ciò succedeva

molto prima che venisse coniato il termine “interculturale”. In Bolivia ricordiamo le esperienze legate a SOBOMETRA (Sociedad Boliviana de Medicina Tradicional) ed al *Equipo de Salud del Altiplano*. Un'altra linea di lavoro molto diffusa nel continente ha riguardato il lavoro con le “parteras tradicionales” che in alcuni paesi, come il Messico e anche la Bolivia, hanno rappresentato un'importante linea di sanità pubblica: l'articolo di Paola Sesia in questo libro si riferisce specificamente a questo tema. Questo in particolare nelle aree rurali e dove “no había doctor”. L'impegno su questo fronte possedeva sicuramente una robusta giustificazione ideologica: i medici di medicina tradizionale erano stati sistematicamente perseguitati in tutto il continente. Il riconoscimento e valorizzazione delle loro pratiche rappresentava un atto dovuto che rispondeva anche alle numerose dichiarazioni internazionali che sostenevano la necessità di rispetto e riconoscimento dell'identità culturale delle popolazioni indigene nei processi di sviluppo (*vedi* Convenio 169 della OIT-Organización Internacional del Trabajo e numerose dichiarazioni dell'OMS-OPS sul tema delle medicine tradizionali).

Una serie di azioni strategiche si sarebbero dovute sviluppare in questo campo puntando alla sistematizzazione e valorizzazione delle medicine native, la formazione dei medici tradizionali, la pubblicazione di ricerche scientifiche sulle conoscenze empiriche delle medicine native (*vedi* ad esempio principi attivi delle piante medicinali e studi di efficacia terapeutica): questo sarebbe anche dovuto essere accompagnato dalla creazione di istituti di ricerca nell'area delle medicine indigene, nelle università, nel mondo del privato sociale e delle fondazioni internazionali.

A partire della fine dagli anni '90 gli sforzi si dirigono invece in una direzione diversa: nuovi progetti e sperimentazioni puntano invece all'inserimento dei medici tradizionali nelle strutture sanitarie istituzionali. Questo processo va di pari passo con la creazione di nuove organizzazioni e con un progressivo processo di “sindacalizzazione” dei medici tradizionali che, nel caso della Bolivia, conduce a che i terapeuti nativi si strutturino anche in diverse categorie e organizzazioni: kallawayas, naturistas, curanderos, ecc.

Si aprono così nuovi spazi nei consultori, in area rurale in particolare, che puntano alla presenza del medico tradizionale (o delle parteras) nei centri sanitari; si organizzano censimenti dei medici di medicina tradizionale tanto a livello locale come nazionale. Qualcosa di simile avviene anche in Cile con la creazione degli “Ospedali interculturali” nella regione

dell'Araucania, dove le machi, le sciamane indigene, iniziano ad esercitare ruoli ufficiali all'interno di alcuni centri sanitari e degli ospedali.

In Bolivia, una delle principali richieste delle organizzazioni diventa quella di creare incarichi ufficiali per i medici nativi all'interno del sistema sanitario. Si trattava di una richiesta di molto difficile attuazione, tanto per le sue implicazioni finanziarie come per l'opposizione che generava all'interno delle categorie medico professionali istituzionali.

L'integrazione dei medici tradizionali nel sistema sanitario istituzionale si è comunque rivelata (laddove ci sono stati tentativi), un percorso difficile, in qualche misura perfino contraddittorio (nella mia modesta opinione) agli interessi delle culture indigene. Fortemente voluta e sostenuta da numerose organizzazioni di base, ha prodotto esperienze che in vari casi non hanno funzionato, promuovendo un uso decontestualizzato della medicina indigena nelle strutture sanitarie o la dis-identificazione del ruolo del medico tradizionale nelle comunità. È il caso per esempio dell'apertura di consultori per i medici di medicina tradizionale e, ancor di più, la realizzazione di cure rituali nei servizi sanitari (il consultorio o l'ospedale): luoghi non adeguati all'esercizio di pratiche che, per definizione, sono fortemente ancorate al territorio, alle comunità e alla dimensione del sacro e della ritualità.

In molti casi, inoltre, l'introduzione dei medici tradizionali non è stata accompagnata da un sistematico processo di sensibilizzazione e formazione del personale sanitario, generando relazioni diseguali tra operatori sanitari, se non addirittura evidenti discriminazioni verso i medici indigeni all'interno delle strutture sanitarie. Si sono quindi riprodotti all'interno dei servizi sanitari i ruoli e le relazioni di potere già esistenti nella realtà sociale.

Il collegamento con i medici tradizionali sperimentato nel territorio (come per esempio nel caso del progetto Cooperazione Italiana a Temuco) ha proceduto molto meglio. L'idea in questo caso era di cambiare approccio e di aprire i centri sanitari e gli ospedali alle comunità: ciò che si voleva era portare le strutture sanitarie fuori dalle loro mura verso la conoscenza delle comunità urbane e rurali a cui si prestavano servizi. Ed in particolare indurre gli operatori ad un legame costruttivo con gli agenti di medicina tradizionale presenti nelle comunità: essere informati sugli itinerari terapeutici dei pazienti, cercare e dare legittimità all'opinione dei medici tradizionali sull'evoluzione della malattia, avanzare nel dialogo, l'integrazione e la complementarità terapeutica.

Riguardo alle medicine tradizionali (e alla possibilità della loro valorizzazione) c'è infine da segnalare un ultimo aspetto che ha a che vedere con il contesto generale delle dinamiche culturali: si riferisce alla possibilità di incidere realmente in queste dinamiche a partire da azioni promosse dal sistema sanitario. A mio avviso il futuro delle medicine native non potrà essere solo determinato da azioni esterne, promosse da politiche e contesti istituzionali formali. Si può in qualche modo affermare il contrario: la vigenza delle medicine tradizionali sarà determinata da una serie di fattori che sono fuori dal controllo delle strategie istituzionali; e che si riferiscono all'evoluzione dei sistemi socioculturali di riferimento. In altre parole le medicine tradizionali si manterranno vigenti non tanto (o non solo) per il fatto che esista una politica di interculturalità ma nella misura in cui le culture indigene si mantengano vive, sebbene in un processo di trasformazione sociale; e si mantengano vivi i loro meccanismi di trasmissione delle conoscenze, i processi di selezione degli agenti di medicina tradizionale, così come l'accesso alle risorse della biodiversità che costituiscono la base delle loro conoscenze empiriche e dell'uso delle piante medicinali.

Durante questi ultimi decenni la cultura occidentale è sempre più chiaramente diventata il modello dominante del pianeta, imponendosi in ogni area geografica, consumando a pari tempo le risorse della biodiversità e le culture diverse. Questo processo è andato di pari passo con la urbanizzazione di fette sempre più importanti della popolazione planetaria. Come conseguenza di tutto ciò l'acculturazione di molti popoli indigeni procede a passi sempre più spediti, così come il progressivo assorbimento/annullamento delle identità diverse. Il flusso delle dinamiche sociali economiche e culturali sembra dunque dirigersi in direzione opposta e contraria a quella suggerita dall'“utopia interculturale”.

Eppure all'interno di questo processo è anche possibile imbattersi con sorprese, almeno in ciò che si riferisce alla vigenza delle medicine tradizionali. Faccio riferimento ad una situazione che si registra in alcuni paesi latinoamericani, che ha a che vedere con l'uso di certi elementi delle medicine native e con il ruolo delle sciamane/medici tradizionali. Esiste un fenomeno riconosciuto che vede le medicine alternative (insieme alle medicine “new age”) guadagnare più spazio e riconoscimento negli strati socioeconomici alti delle élite dei paesi latinoamericani. L'uso di piante (o radici) allucinogene è stato precursore di questo fenomeno da parecchi anni: pensiamo al caso dell'ayahuasca, sempre più finalizzato, perfino in Occidente ai temi di sanazione inte-

grale e di salute mentale; gestito ormai secondo logiche di mercato, che esulano completamente dal suo originario uso rituale.

In Cile, d'altra parte, si sta creando una sorta di paradosso intorno al caso delle "machi". Mentre l'uso delle cure rituali e sciamaniche arretra tra una parte della popolazione mapuche (a causa del processo di acculturazione ed urbanizzazione e anche dell'alto costo delle terapie), le machi e loro terapie rituali si stanno aprendo uno spazio sempre più evidente tra gli "winka" (i bianchi), in particolare per ciò che si riferisce a cure legate alla salute mentale delle persone. Si tratta di un fenomeno chiaro, statisticamente ancora non documentabile ma che è particolarmente evidente in certi strati "alternativi" e di alto "potere d'acquisto" della popolazione cilena. Come interpretare questo fenomeno? Dobbiamo intenderlo, seguendo i postulati di Bonfil Batalla, come un processo di "appropriazione culturale" (la cultura indigena che si appropria di spazi che non le erano propri), o dobbiamo invece considerarlo come una tendenza che mostra il processo di "enajenación" della medicina nativa, usata dalla cultura dominante per scopi culturali e sociali diversi da quelli che le erano preposti, molto spesso di carattere commerciale? Si tratta di un tema aperto alla discussione.

L'adeguamento culturale dei servizi per il miglioramento della qualità ed efficacia dell'assistenza sanitaria (riflessioni critiche su quest'aspetto...)

Si tratta sicuramente della linea di lavoro dove si sono concentrate le esperienze più interessanti di sanità interculturale descritte in questo articolo. In questo caso il campo di azione dell'interculturalità riguarda i sistemi istituzionali in quanto tali ed è sotto il controllo dell'équipe sanitaria. Si tratta di promuovere azioni di adeguamento culturale dei servizi che contribuiscano a migliorare l'accessibilità, l'offerta di servizi, la loro accettazione tra la popolazione locale, l'adesione alle pratiche sanitarie ed infine l'incremento della qualità percepita. Alla base di queste azioni esiste un principio di fondo: il riconoscimento della pluralità nazionale deve tradursi in misure concrete di "cittadinanza" che permettano l'esercizio della pluralità culturale e del diritto all'identità nell'accesso ai servizi e alle strutture dello stato. In questo senso le esperienze narrate in questo articolo hanno introdotto diversi elementi innovativi che si sono trasformati in "modelli", poi ripresi a livello nazionale ed in altri paesi latinoamericani.

Las “oficinas interculturales”

L'introduzione degli uffici interculturali negli ospedali e della figura del “facilitador intercultural” rappresentarono, senza dubbio (negli anni '90 ed anche successivamente) un elemento d'innovazione nelle strutture sanitarie. Il contributo di questi uffici fu importante nel modificare l'atteggiamento del personale sanitario nei confronti della popolazione indigena; fu importante per far diminuire i casi di razzismo esplicito nelle strutture sanitarie ed anche, in alcuni (limitati) casi, per introdurre alcune modificazioni nei protocolli di assistenza. Gli uffici interculturali sono inoltre diventati delle strutture di riferimento per la popolazione indigena che poteva contare con l'appoggio dei “facilitadores interculturales” nell'accesso a ospedali e consultori sanitari. Gli uffici interculturali hanno anche cercato di svolgere un ruolo di ponte tra le culture, rendendo visibile la problematica indigena e fornendo delle proposte nel tema di accessibilità ed umanizzazione dei servizi. È anche documentato come queste istanze abbiano anche promosso (almeno in una prima fase delle esperienze) una modifica dell'atteggiamento del personale medico riguardo al tema indigeno, creando nuovi terreni di dialogo e innovazione. Infine queste iniziative hanno anche avuto un'importante risonanza, ispirando la loro diffusione tanto a livello nazionale come in altri paesi da quelli originari (come Bolivia, Ecuador e Venezuela). In Venezuela in particolare la figura del “facilitador intercultural” è stata istituzionalizzata in vari ospedali ed in particolare nella regione di Maracaibo dove attualmente si può contare con un numero molto significativo (50) di facilitatori.

Con l'andare del tempo questa spinta all'innovazione si è però esaurita: in particolare si è continuato ad insistere e realizzare investimenti nella costruzione di infrastrutture “interculturali”, senza però accompagnare quest'investimento con formazione del personale, modificazione dei programmi e dei protocolli sanitari.

Questo fenomeno ha portato anche alcuni specialisti della proposta interculturale, a sostenere che “*con la interculturalidad se ha cambiado la cáscara pero no la nuez*”⁷ degli ospedali e dei centri sanitari.

I limiti di queste esperienze appaiono anche alla luce di un'analisi più attuale: las Oficinas Interculturales hanno spesso sofferto della

⁷ Testimonianza verbale di Ana Maria Oyarce che fu tra le promotrici del primo Ufficio Intercultural Amuldungum nell'Ospedale regionale di Temuco.

dipendenza dai finanziamenti internazionali e più in generale di una problematica di sostenibilità istituzionale. Questo è sicuramente il caso della Oficina Willaqkuna a Potosí dove l'esperienza svanì nel momento in cui l'ospedale Bracamonte e il servizio sanitario regionale dovettero farsi carico del finanziamento del progetto. In altri casi gli uffici interculturali non sono riusciti a trasformarsi in istanze di cambiamento delle norme e dei protocolli ospedalieri, diventando in molti casi solo degli "sportelli" di orientamento e facilitazione linguistica. L'opposizione (manifesta o sotterranea) delle élite mediche a questi tipi di progetti ha sicuramente giocato un ruolo determinante nella loro capacità di promuovere un cambiamento reale dei protocolli di assistenza negli ospedali. Tuttavia, in vari casi, pesa anche un deficit di visione da parte di coloro che promuovevano il modello interculturale e sulle potenzialità che questa proposta poteva avere all'interno degli ospedali.

– L'uso delle lingue native all'interno degli ospedali e delle strutture sanitarie

Al di là dell'impegno profuso dagli uffici interculturali, l'uso della lingua indigena dentro gli ospedali e delle strutture sanitarie era da considerarsi come un elemento essenziale per il miglioramento della qualità della comunicazione e in particolare per promuovere una più efficace e umana relazione medico-paziente. Introdurre una segnaletica bilingue di orientamento dentro gli ospedali è stato sicuramente un elemento positivo (e anche di forte impatto simbolico). Tuttavia il tema principale era quello di dare legittimità e riconoscimento alle lingue indigene in ambiti (quali quello dell'ospedale) da cui queste lingue erano state sistematicamente escluse; questo promuovendo il loro uso non solo nelle istanze informali ma anche nelle visite mediche e nell'assistenza ospedaliera.

– La modificazione di protocolli sanitari in particolare nel caso del parto e dei programmi materno infantili

L'esperienza nel dipartimento di Potosí in questo ambito è stata sicuramente la più avanzata. Tutto partì da una serie di incontri ("coloquios interculturales") tra l'Ufficio Interculturale "Willaqkuna" e l'Unità di Ginecologia dell'ospedale Bracamonte. A partire da questi incontri e un processo molto articolato di scambio con consultori rurali, ONGs e altri attori del sistema sanitario vennero prodotti un numero importante

di pubblicazioni/ manuali sul “parto con adecuación intercultural”⁸ che vennero poi applicati in varie strutture sanitarie. Questi testi vennero appoggiati tecnicamente e finanziariamente da vari organismi internazionali, ONG locali ma anche riconosciuti come linee guida ufficiali del Ministero della Sanità boliviano. Bisogna però riconoscere che i risultati di questo processo sono stati tuttavia fundamentalmente applicati al di fuori dell’ospedale, nelle strutture sanitarie di base. Anche in questo caso ci fu un “effetto moltiplicatore”, tanto all’interno della Bolivia come nel contesto latinoamericano: molti manuali di simili caratteristiche vennero prodotti in vari altri paesi andini (come il Perù e l’Ecuador), promossi da vari organismi internazionali e dai servizi sanitari istituzionali. Il modello di assistenza del parto nell’ospedale Bracamonte, invece, non fu assolutamente modificato: le problematiche di rifiuto dei protocolli ospedalieri delle donne indigene sono ancora all’ordine del giorno, così come i temi relativi all’umanizzazione dell’assistenza. Le esperienze realizzate nell’ambito dell’assistenza materno-infantile mostrano tuttavia che l’adeguamento culturale dei servizi è una strada praticabile: che può contribuire in forma importante all’umanizzazione (e anche all’efficacia) del servizio sanitario, a beneficio delle popolazioni indigene, e non solo. E che questo può avvenire senza compromettere la qualità clinica dei servizi.

– L’adeguamento architettonico delle infrastrutture sanitarie

Si è molto investito negli anni passati in innovazioni architettoniche “interculturali”: sale di parto tradizionali, consultori per i medici tradizionali, centri sanitari, ospedali interculturali. Queste innovazioni non hanno tuttavia sempre generato gli effetti desiderati, perché non sono state accompagnate da processi adeguati di sensibilizzazione e formazione del personale sanitario. In Bolivia il programma PROHISABA, con fondi dell’Unione europea ha finanziato infrastruttura interculturale in molti consultori rurali nei dipartimenti di Potosí e Tarija: i progetti prevedevano l’adeguamento culturale generale delle infrastrutture, la sala di parto tradizionale, stanze per il medico tradizionale, un investimento sulla decorazione ed il design degli ambienti. Tutto questo è stato realizzato ma poco è cambiato in termini di qualità dei servizi e modificazione delle pratiche di assistenza. Alcune ricerche condotte

⁸ Tra questi ricordiamo il testo a cura di Luca Citarella, Ineke Dibbits, Ruth Velasco, *Manual para la Adecuación Intercultural del Parto*, Cooperazione Italiana, Ministerio de Salud de Bolivia, La Paz, 2024.

posteriormente in queste aree hanno verificato che molti dei nuovi spazi creati all'interno delle strutture erano infatti rimasti inutilizzati.

- La creazione di programmi di formazione in particolare, tanto per il personale in servizio come all'interno del curriculum delle facoltà di medicina.

Si tratta certamente della linea di lavoro più importante e proficua sviluppata dai progetti a cui abbiamo fatto riferimento. In Cile la creazione di corsi di antropologia medica nella facoltà di medicina ha, senza dubbio, aperto lo spazio per una sensibilizzazione (particolarmente dei medici di medicina familiare) e più in generale del personale sanitario sui temi di antropologia, salute comunitaria, salute interculturale, medicina sociale. In Bolivia l'impatto dei programmi di formazione (attraverso il Postgrado Willakquna) è stato ancora più evidente. Il corso di formazione ha contribuito a creare una massa critica nel servizio sanitario regionale, orientata alla promozione del modello di sanità interculturale. La proposta curriculare del Postgrado Willakquna ha anche generato un'importante riflessione all'interno dell'Università Tomas Frias sulla necessità di modificare la formazione di pre-grado attraverso una riforma del curriculum delle facoltà sanitarie. È importante segnalare che questo processo di riforma fu parzialmente realizzato nella facoltà di Infermeria, proprio grazie alla partecipazione di alcune docenti al Postgrado Intercultural Willakquna. I contenuti di questo programma di formazione ed i progetti interculturali di Potosí sono stati poi sistematizzati nel libro *Yachay Tinkuy, Salud e interculturalidad en Bolivia y América Latina* pubblicato dall'Unione europea e dalla Cooperazione Italiana.⁹ Ancora una volta vale la pena ricordare che l'esperienza del Postgrado Willakquna fu poi replicata anche in Perù, nell'Università San Cristóbal de Huamanga ad Ayacucho, nell'ambito di un programma di riforma della sanità pubblica (AMARES) appoggiato dall'Unione europea.

Politiche pubbliche dal basso

Tanto il caso del Cile a Temuco, come quello della Bolivia a Potosí, dimostrano come sia possibile generare nuove politiche sanitarie “dal basso”, a partire dai territori locali. Ambedue le esperienze sono

⁹ *Yachay Tinkuy. Salud e interculturalidad en Bolivia y América Latina*, Cooperazione italiana, Unione europea, La Paz, Bolivia, Ministerio de Salud de Bolivia 2009.

diventate punto di riferimento per il modello di sanità interculturale, introducendo innovazioni che sono state poi replicate in altri contesti o sono diventate politiche pubbliche dei paesi. Questo è il caso della Bolivia, in particolare, dove la proposta di “salud intercultural” divenne lo schema di sanità pubblica del paese; e dove anche venne creato nel 2006 il *Viceministerio de Medicina Tradicional e interculturalidad*.

La creazione del Viceministerio, come detto, fu accompagnata dalla promulgazione della “Estrategia de Salud familiar, comunitaria e intercultural” che divenne l’asse portante della riforma di sanità pubblica del paese. Vari attori locali che parteciparono al progetto della Cooperazione Italiana a Potosí divennero protagonisti di questa nuova istituzione e dell’implementazione della riforma: il primo Viceministro fu il compianto amico e collega Jaime Zalles, che tanto si era speso nel tema indigeno come membro del Equipo de Salud del Altiplano, essendo anche stato parte del corpo docente del corso Willaqkuna. Alberto Camaque, uno dei facilitatori interculturali dell’ospedale Bracamonte divenne, anche lui, un protagonista di questa vicenda istituzionale. Alberto lavorò molto attivamente nell’ufficio interculturale dell’ospedale Bracamonte, prestando una preziosa assistenza al corso Willakquna e realizzando anche uno straordinario lavoro con i medici di medicina tradizionale nel dipartimento di Potosí. Successivamente divenne Viceministro di Medicina tradizionale ed interculturalità, esercitando l’incarico dal 2012 al 2016. Anche lui si spese purtroppo nell’esercizio delle sue funzioni di Viceministro.

Il programma di Salud Indígena in Cile

Qualcosa di molto simile avvenne in Cile. Le esperienze realizzate a livello regionale con la Cooperazione Italiana e il programma Mapuche del Servicio de Salud Araucanía contribuirono progressivamente all’apertura di uno spazio istituzionale a livello centrale nel ministero. Questo spazio (Programa Indígena), pur non avendo una collocazione così “alta” come quella di un Viceministero, ha comunque generato una forte influenza nello sviluppo di politiche sanitarie interculturali nel paese. Il programma sorse nell’anno 2000, con il proposito di migliorare la situazione sanitaria dei popoli indigeni (chiaramente differenziata negativamente da quella del resto della popolazione), e promuovere un modello di salute con approccio interculturale. Il programma incorpo-

ra sistematicamente la figura dei facilitatori interculturali nei consultori e ospedali, promuove l'adeguamento architettonico delle strutture, l'uso di segnaletica bilingue e altre azioni di innovazione. Tuttavia il programma non riuscì ad affrontare in forma strutturale alcuni temi come quello della formazione (Pregrado-postgrado, in servizio ecc.) del personale sanitario, in alleanza con le istituzioni accademiche locali.

Vorrei concludere quest'articolo con due ultime brevi riflessioni che oltre a problematizzare la proposta interculturale, ne rendono patente la complessità.

Il dialogo difficile (ma non impossibile) tra modelli e sistemi medici

La proposta interculturale aspira al dialogo e la complementarità tra sistemi medici. Negli itinerari terapeutici descritti in quest'articolo la popolazione tende ad integrare in un unico percorso di salute malattia, risorse terapeutiche diverse. Alcuni antropologi hanno parlato nel passato della possibilità di articolare i sistemi medici promuovendo itinerari "plurali"¹⁰ in cui (semplificando) si usassero le medicine tradizionali per risolvere le cause, le problematiche psicosociali della malattia e si lasciasse intervenire il medico ed il servizio sanitario per intervenire sulle sue conseguenze bio-fisiologiche.

Tuttavia la ricerca di questi modelli di articolazione non può (non deve) disconoscere due aspetti fondamentali:

- le basi ontologiche e le logiche di funzionamento di queste medicine rispondono a modelli ideologici e culturali radicalmente diversi e, in qualche misura, perfino contrapposti. Patrizio Warren ben descriveva questo fenomeno già nelle sue prime esperienze di lavoro nel Perù amazzonico di metà degli anni '80, segnalando la difficoltà di costruire percorsi di dialogo e collaborazione;
- un secondo elemento si riferisce all'enorme diseguaglianza di prestigio tra le medicine (biomedicina, medicine complementari e medicine tradizionali). Bisogna riconoscere che è molto difficile costruire proposte di dialogo equilibrato e rispettoso delle differenze in un contesto così diseguale. Questo considerando anche che le risorse di sviluppo della biomedicina si focalizzano sempre di più nel mondo privato, rispondendo a dinamiche di mercato, nonché a grandi concentrazioni di capitali ed interessi economici.

¹⁰ Si veda in proposito Gilles Bibeau (1985) e Duncan Pedersen (1989).

L'evoluzione attuale dei contesti politico sociali

I contesti politico-sociali dei paesi in questione sembrano non favorire in questo momento lo sviluppo della proposta interculturale. Sebbene le legislazioni abbiano avuto un positivo sviluppo in molti paesi, particolarmente nel diritto costituzionale che in diverse forme riconosce la pluriculturalità (o plurinazionalità degli stati) ed anche l'autonomia dei territori indigeni (Colombia, Nicaragua, Panama, Bolivia ed altri); nonostante la partecipazione degli indigeni nei parlamenti e nelle strutture di governo locale sia aumentata in forma significativa, la proposta interculturale non è ancora riuscita a compenetrare i paesi latinoamericani e ad essere riconosciuta in tutti i settori della popolazione. *L'interculturalità continua ad essere concepita per gli indigeni e non per tutta la società nazionale.* Le disuguaglianze economiche e sociali persistono in un contesto nel quale i paesi hanno progredito (particolarmente nella prima decade degli anni 2000) ma non riescono a portare questo progresso tra i settori più marginali dei paesi, particolarmente tra la popolazione indigena. In Bolivia nelle aree amazzoniche del paese continuano i conflitti legati allo sviluppo di grandi progetti di infrastruttura, giacimenti di idrocarburi e attività mineraria illegale. In Cile il conflitto tra comunità mapuche e stato cileno, nelle aree controllate di fatto dalle piantagioni forestali, ha raggiunto livelli di scontro gravissimo: le azioni “anche violente” di alcuni gruppi indigeni, vengono seguite da un processo di repressione delle forze di polizia che colpisce tutta la popolazione mapuche; violazioni dei diritti umani vengono sistematicamente perpetrate (denunciate anche da istituzioni nazionali e internazionali), coperte dal processo di militarizzazione del territorio con la “*declaración del estado de excepción*”. Inoltre il recente rifiuto della proposta di una nuova costituzione del paese, che prevedeva il riconoscimento del Cile come stato plurinazionale ha rappresentato, pur se suffragata dalla maggioranza degli elettori del paese, una grave retrocessione per la creazione di un paese più democratico e inclusivo, anche in ciò che si riferisce al diritto all'esistenza e salvaguardia dei popoli indigeni.

In Bolivia, nel frattempo, l'instabilità politica e la fragilità delle istituzioni democratiche (una caratteristica purtroppo cronica del paese), si sono di nuovo manifestate in questi ultimi anni. La conquista del potere da parte del MAS e di Evo Morales, primo presidente indigeno latinoamericano, aveva rappresentato un'evento storico; aveva anche

garantito un lungo periodo caratterizzato dal cambiamento delle élite di governo, lo sviluppo di proposte di riforma e una nuova stabilità politica. La Costituzione del 2007, promuovendo il controllo delle risorse naturali, introducendo il concetto della pluriculturalità dello stato/nazione e il riconoscimento di una serie di diritti sociali, sembrava offrire un nuovo cammino per la creazione di un paese più equo e con maggiore prosperità economica. Tuttavia la volontà di permanenza nel potere di Evo Morales (e del suo partito il MAS), è arrivata a prevaricare le norme democratiche previste dalla Costituzione, creando una nuova polarizzazione nel paese. In Bolivia si sono vissute recentemente situazioni di gravissimo scontro politico che hanno portato alla rottura di elementari principi di democrazia da parte di tutti gli schieramenti politici. La polarizzazione ha coinvolto anche le popolazioni indigene, generando un contrasto aperto tra i popoli indigeni andini (ora ampiamente rappresentati a livello istituzionale e politico) e i gruppi amazzonici sempre più colpiti da problematiche di tipo ambientale, l'invasione dei loro territori, la politica di colonizzazione promossa dal governo, l'attività mineraria illegale e i grandi progetti di infrastruttura.

Il contesto politico-sociale rimane dunque avverso alla proposta di interculturalità che può solo nutrirsi di due elementi fondamentali: il riconoscimento delle differenze, la promozione delle autonomie indigene ed il dialogo tra culture.

Proprio come qui lo descrivono molto efficacemente Stefoni, Stang e Riedmann:

La interculturalidad supone, entonces, la posibilidad de un encuentro igualitario entre grupos diversos, mediante el diálogo entre distintas posiciones y saberes, y la construcción conjunta de prioridades y estrategias. El diálogo es, precisamente, la palabra clave de esta línea argumentativa. Pero, además, el posicionamiento desde la interculturalidad implicaría una reflexión crítica sobre aquello que se identifica como las formas culturales propias, lo que permitiría entender su carácter relativo e histórico y, por lo tanto, la arbitrariedad que subyace a su imposición como las únicas formas culturales posibles. Particularmente en las situaciones de enseñanza-aprendizaje, la interculturalidad supondría reconocer a la diversidad como un atributo positivo de la sociedad y no como un problema, en tanto permitiría interpretar códigos diversos, relativizar los logros de la propia cultura.¹¹

¹¹ C. Stefoni, F. Stang, A. Riedman, *Educación e interculturalidad en Chile, un marco para el análisis*, p. 160.

O come ancor più efficacemente lo sosteneva, alcuni decenni fa, Guillermo Bonfil Batalla, parlando del suo Messico, ma con uno sguardo su tutta l'America Latina:

*La construcción del futuro no puede ignorar la situación presente. Seremos a partir de lo que somos. Y somos un país étnicamente y culturalmente plural. La cultura nacional no puede ser otra cosa que la organización de nuestras capacidades para convivir en una sociedad pluricultural, diversificada en la que cada grupo portador de una cultura histórica pueda desarrollarse y desarrollarla al máximo de su potencialidad, sin opresión y con el estímulo constante del dialogo con las demás culturas. No es pues la cultura nacional un todo uniforme y compartido, sino un espacio construido para el florecimiento de la diversidad.*¹²

Parole chiare, quasi visionarie che, nonostante le esperienze positive sulla questione indigena, sviluppate in questi decenni, faticano ancora a trovare uno spazio consolidato nell'istituzionalità pubblica e nella realtà dei paesi latinoamericani.

Impegnarsi dunque per la salvaguardia delle culture indigene latinoamericane significa non solo rispondere a una “deuda histórica”, non solo avanzare nella difesa dei diritti umani di popoli che sono stati sistematicamente marginati dallo “sviluppo”, e che, in alcuni casi, si trovano in serio rischio di sparizione; ma anche lottare per la conservazione delle identità e delle differenze culturali che, dal nostro punto di vista, sono elementi cruciali per tutta l'umanità. Siamo convinti infatti che le culture tradizionali ci offrano una concreta espressione di una visione del mondo, di un'etica culturale che il mondo “occidentale”¹³ ha perduto nella sua corsa verso una crescita economica sempre più aggressiva e depredatrice. E che quindi è necessario urgentemente recuperare.

Bibliografia

Bastien J., 1996, *La montaña del Condor*, La Paz, Bolivia, Hisbol.

Bibeau G., 1985, “From China to Africa, the same impossible synthesis between traditional and western medicines”, *Social Science and Medicine*, vol. 21.

¹² G. Bonfil Batalla, *Pensar nuestra cultura*, p. 121.

¹³ In realtà si dovrebbe fare riferimento a un “sistema economico globale”, non più solamente “occidentale”, che alla luce dei fatti sembra non essere più sostenibile né a livello sociale (per le enormi disuguaglianze sociali che produce) né per il pianeta, a causa dei suoi disastrosi impatti ambientali ed ai fenomeni del cambio climatico.

- Bonfil Batalla G., 1986, *La Teoría del Control cultural*, Estudios sobre cultura contemporánea, México, Universidad de Colima.
- , 1991, *Pensar nuestra cultura. Ensayos*, México D.F., Alianza Editorial Estudios.
- Camaque A., 2006, *Manual de las plantas medicinales de Potosí*, Potosí, Cooperazione Italiana-COOPI.
- Campos R., 2009, “Experiencias sobre salud intercultural en América Latina”, in Fernandez G. (coord.), *Yachay Tinkuy. Salud e interculturalidad en Bolivia y América Latina*, La Paz, Bolivia, Cooperación Italiana-Unione europea.
- Campos R., Citarella L., 2009, “Un programa de formación en salud intercultural en Bolivia”, in Fernandez G. (coord.), *Yachay Tinkuy. Salud e interculturalidad en Bolivia y América Latina*, La Paz, Bolivia, Cooperación Italiana-Unione europea.
- Castellon I., 1997, *Abril es tiempo de Kharisiri*, Cochabamba, Bolivia, Editorial Serrano.
- Citarella L. et al. (a cura di), 1995, *Medicinas y cultura en la Araucanía*, Santiago de Chile, Editorial Sudamericana.
- Citarella L., Velasco R., Dibbits I., 2004, *Manual para la Adecuación intercultural del parto*, La Paz, Ministerio de Salud de Bolivia.
- Citarella L., Zangari A., Campos R. (a cura di), 2009, *Yachay Tinkuy. Salud e interculturalidad en Bolivia y América Latina*, La Paz, Bolivia, Cooperación Italiana-Unione europea.
- Fernandez Juarez G., 2004, *Salud e interculturalidad en América Latina*, Quito, Bolhispania, Abyayala.
- Lenkersdorf C., 1999, *Indios somos con orgullo. Poesía maya tojolabal*, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de investigaciones filológicas.
- Oyarce A.M., 1993, *La vida entre dos mundos*, video coprodotto da Video Sur y Cooperación Italiana, Temuco.
- Oyarce A.M., Ibacache J., 1998, *Salud, cultura y territorio, Bases para una epidemiología intercultural*, Taller Nacional salud y pueblos indígenas, Chile, Servicios de Salud Araucanía Sur, Departamento de Atención Primaria, Ministerio de Salud.
- Pedersen D., 1989, “Healers, deities, saints and doctors: elements for the analysis of medical systems”, *Social Science and Medicine*, vol. 29.
- Smith L.T., 2013, *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*, London, Zed Books Ltd.
- Stefoni C., Stang F., Riedman A., 2016, *Educación e interculturalidad en Chile, un marco para el análisis*, Estudios Internacionales 185, Santiago de Chile, Universidad de Chile.
- Warren P., 1988, “Etnocidio, etnodesarrollo y atención primaria de salud”, *Arinsana* n. 9, Caracas.
- Zangari A., 2009, “La experiencia de la oficina intercultural en Yachay Tinky Salud e interculturalidad en América Latina”, in AA.VV., *Yachay Tinkuy. Salud e interculturalidad en Bolivia y América Latina*, La Paz, Bolivia, Cooperación Italiana-Unione europea.

**Una esperienza di cooperazione
nella *marka* aymara di San Andrés de Machaca,
Provincia Ingavi, Bolivia**

Sergio Bassoli

L'incontro

La preparazione alla partenza per la Bolivia durò circa un anno. Prima la selezione per essere considerato “idoneo” ad affrontare le difficoltà della cooperazione internazionale dal punto di vista di una organizzazione non governativa (ONG), poi il percorso di formazione consistente in due mesi residenziali in un ex-seminario alle porte di Verona, quindi l’abbinamento con il progetto di cooperazione; nel mio caso, la proposta che mi fu offerta era di inserirmi in un progetto di assistenza economica alle comunità aymara nell’altipiano boliviano, in qualità di amministratore di una cooperativa di consumo la “Inti Jalsu” (Sol Nascente), con controparte la diocesi di Patacamaya (in altre parole, il Vescovo locale), dove già erano presenti da circa tre anni, tre giovani volontari provenienti dalla provincia di Venezia. Non ebbi alcun dubbio, anche se non era il Nicaragua dei sandinisti o il Brasile delle comunità di base e della teologia della liberazione, la Bolivia era in ogni caso, la terra dove il Che Guevara aveva pensato di fare una nuova rivoluzione. Si parte.

Riuscii a recuperare alcuni testi sugli aymara ed in particolare rimasi molto impressionato da alcuni libretti scritti da un certo e per me sconosciuto etnolinguista, gesuita, Xavier Albó, che poi gli eventi mi portarono a condividere con quel gran personaggio che era, un pezzo della mia storia.

L’arrivo all’aeroporto di El Alto non è un normale atterraggio, come in una qualsiasi capitale latinoamericana. Si atterra a 4.100 metri sul livello del mare e poi, fatti i rituali passaggi di dogana e di controllo passaporto, si scende in quel grande cratere che è la città di La Paz, per gli aymara “Chuki Ago Marka”, che si sviluppa in verticale tra i 4.000 metri ed i 2.500 metri. In alto vivono gli indigeni urbani, aymara, que-

chua ed altre etnie minoritarie, ed in basso, nella zona a clima tropicale, vivono diplomatici, stranieri, dipendenti di agenzie internazionali, élite boliviana, in generale i *q'ara*, come gli aymara chiamano tutti quelli che non appartengono alle popolazioni originarie.

L'entusiasmo e la curiosità della scoperta con il "nuovo mondo" furono grandi, come grande fu l'accoglienza che i miei nuovi compagni di ventura mi offrirono. Ma ancor più grande fu la botta che arrivò puntuale, dopo la ricca cena, i vari brindisi ed una serie di spostamenti, sempre in verticale passando dai 4.000 ai 3.000 metri di altura, che mi gettarono kappao, in preda al *soroche*, tecnicamente in preda ad un deficit di ossigeno che ti toglie il fiato e ti manda in tilt la testa. Benvenuto in Bolivia.

Fu solo l'inizio di un apprendistato indispensabile per riuscire a orientarsi ed a relazionarsi con quello che il caro amico Xavier Albó non scordava mai di dire: "la Bolivia è il paese dove l'impossibile è possibile". I miei compagni di progetto e la coordinatrice paese mi dissero subito, con toni molto amichevoli e accorati che: "Sarebbe opportuno che per i primi sei mesi ti limitassi ad osservare ciò che ti circonda, evita di intervenire nelle riunioni cercando di dare risposte, osserva, ascolta, dimenticati dell'Italia, di Bologna e degli amici... qui è un altro mondo, sei sulle Ande".

Cosa che feci con molto piacere ed interesse.

Dopo un paio di giorni fui pronto per riprendere il viaggio per la mia destinazione, Patakamaya (Cento Morti), toponimo Aymara, per ricordare i "cento morti" di una delle tante guerre locali del periodo anteriore all'arrivo dei *conquistadores* spagnoli. Importante centro abitato, collocato a metà strada tra La Paz e Oruro, lungo la panamericana, la strada che attraversa tutta la cordigliera andina, dal Perù alla Bolivia, Patakamaya è anche una delle porte di accesso al mondo indigeno, andino, aymara. Basta lasciare la panamericana, prendere una delle strade laterali per entrare nel mondo indigeno. Un salto di secoli e di cultura che lascia sbalorditi, impressionati da come possano convivere nello stesso tempo e nello stesso paese due realtà così diverse e poco comunicanti tra di loro.

Il percorso di preparazione alla partenza fu molto utile per approfondire le conoscenze e le esperienze di cooperazione in corso in America Latina ed in area indigena. La letteratura, agli inizi degli anni ottanta era già piena di esperienze, prevalentemente critiche e

fallimentari, dovute in particolare alla scarsa comprensione tra l'agente esterno (cooperante) e l'*indio* (beneficiario) che generavano spesso difficoltà, ritardi, delusioni sempre da attribuire sistematicamente all'*indio*, per la sua incapacità di comprendere ed impegnarsi nel portare avanti il progetto, per poi essere facilmente etichettato come "disonesto... inaffidabile... senza voglia di lavorare... solo dedito alle feste, falso, ingrato, ecc."¹.

Per fortuna, i miei formatori e l'organizzazione con cui stavo iniziando questa esperienza andina, erano già in una fase di riflessione e di ri-orientamento progettuale, di auto-critica e di ricerca di nuove strade e nuove metodologie di cooperazione per operare nelle aree e con le comunità indigene. In pratica quella era la fase che mise in discussione le sicurezze e l'auto-referenzialità della cooperazione internazionale portatrice di un modello di sviluppo da esportare ed imporre in ogni dove, universale.

Per quella che è stata la mia esperienza, fu proprio grazie a quella riflessione critica della cooperazione internazionale non governativa, che si avviarono esperienze di équipes multidisciplinari dove al fianco delle figure classiche (sanitari, agronomi, educatori...) si introdusse nelle diverse fasi dalla progettazione, alla formazione ed ai profili professionali dei cooperanti, la figura dell'antropologo e la disciplina dell'antropologia applicata. In altre parole, arrivò il momento di riconoscere nell'indigeno e nella comunità indigena una propria maniera di pensare, di organizzarsi, di esprimersi, di produrre, di lavorare e di usare il surplus, di rapportarsi con l'ambiente ed in particolare con la terra, di avere una propria visione del mondo e di miti.

La mia esperienza è testimone di quella fase, fui inserito in un programma che si può tranquillamente definire come paternalista ed assistenzialista, per passare poi ad un programma che aveva come finalità il riscatto ed il protagonismo delle comunità indigene, nel caso specifico, la popolazione e le comunità aymara della marka di San Andrés de Machaca.

¹ "El indio no sabe manejar con el dinero... nunca confiar te van a robar todo... te van a engañar ... solo piensan a hacer fiestas..."

Il contesto rurale andino²

Prima di entrare nella descrizione del progetto, forse è utile fare un poco di storia per inquadrare San Andrés de Machaca nel contesto della società andina.

Questa, per essere spiegata e compresa nelle sue caratteristiche culturali-economiche-sociali, deve essere analizzata nella sua storicità e nel suo processo di formazione e di trasformazioni avvenute nel corso di 8-9 secoli: dalle comunità libere all'impero Inca, dalla conquista spagnola al sistema coloniale, dalla creazione dello stato-nazione all'identificazione del *campesinado* e delle comunità indigene, per poi arrivare al riconoscimento dello stato multietnico e pluriculturale.

Le "libere comunità andine", ancor prima di essere assimilate all'impero Inca, si fondavano sul funzionamento dell'*ayllu*.³ La proprietà della terra era comunitaria e periodicamente veniva ridistribuita tra le diverse unità familiari, senza che esse potessero trasformare tale diritto d'uso in diritto di alienazione e, quindi, in una qualsiasi forma di proprietà privata, separata da quella comune.⁴ Anche il lavoro aveva una forma comuni-

² Lo studio della problematica rurale sarà centrato solamente sulla regione andina, escludendo quindi le regioni dell'Oriente, che rappresentano caratteristiche culturali, geografiche, sociali ed economiche molto diverse dalla realtà dell'altopiano andino, e che richiedono uno studio ed un'analisi approfondita a parte, nel rispetto della dimensione multietnica e plurinazionale della Bolivia.

³ Vi sono varie definizioni di *ayllu*. Xavier Albó sostiene che *ayllu*, letteralmente, significa "unità di parentela", un'unità composta originariamente da diversi gruppi familiari (X. Albó, José Barnadas, *La cara campesina de nuestra historia*, La Paz, Bolivia, UNITAS, 1984). Mentre, per Alfred Métraux e M. Gutelman: "antropologi e sociologi sono ben lungi dal convenire sulla vera natura dell'*ayllu* incaico. Verosimilmente non si trattava di un clan ed ancor meno di un clan matrilineare. Sembra piuttosto corrispondere a quel tipo di comunità rurale per la quale, Murdock, propone il nome di "demo" e che definisce come gruppo endogamo, i cui membri sentono di appartenere ad una vasta famiglia, senza preoccuparsi di stabilire la natura esatta della loro parentela sul piano genealogico. La coesione è assicurata dalla comunanza di residenza, dallo sfruttamento condiviso di un dato territorio e da istituzioni politiche e religiose comuni." (A. Métraux, M. Gutelman, "Le comunità rurali del Perù", *Antropologia economica*, a cura di T. Tentori, Milano, FrancoAngeli, 1974), p. 407.

⁴ Questa posizione, di voler a tutti i costi identificare la società andina come un sistema totalmente collettivizzato, in realtà non trova un reale riscontro nelle poche comunità andine che, a tutt'oggi, essendo ubicate in zone inaccessibili e prive di collegamenti con l'esterno, mantengono inalterato il loro modo di produzione. Di fatto si coniuga la proprietà familiare con quella collettiva. Anche Giorgio Alberti rafforza



taria, poiché era basato sulla cooperazione tra le varie unità familiari nella realizzazione delle attività economiche.

L'autorità dell'*ayllu*⁵ era il principale beneficiario di questa collaborazione tra le unità familiari che componevano l'*ayllu*. Questa autorità veniva eletta annualmente, per rotazione tra le unità familiari, un diritto/dovere, a cui nessuno poteva sottrarsi o esserne escluso. Esisteva disuguaglianza sociale tra il *jilaqata* e la gente comune, ma questa non risaltava molto. Sotto la dominazione dello stato incaico, queste comunità subirono una profonda trasformazione. Una parte delle loro terre venne espropriata e divenne proprietà dello stato. Inoltre, lo stato

questa affermazione, sostenendo che l'*ayllu* si basa sul possesso comunitario della terra, ma prevede anche forme di sfruttamento familiare per l'auto-sussistenza (G. Alberti, E. Mayer, *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*, Lima, Perù, IEP, 1974, p. 15). Per Silvia Rivera C. non si può pensare che la gestione produttiva fosse interamente collettiva nell'*ayllu* originario. La comunità, fin dai tempi pre-ispatici, è una combinazione tra il possesso comunitario dei mezzi di produzione ed il suo usufrutto familiare, in un complesso sistema di distribuzione delle terre, con rotazione agricola e strategie per ridurre i rischi climatici. L'individualismo fa parte di una logica produttiva nella quale si combinano e si bilanciano bisogni collettivi con diritti e doveri delle singole famiglie (S. Rivera C. in *Temas en la crisis*, n. 24, La Paz, 1985, p. 7).

⁵ M. Godelier lo chiama *kuraka*, seguendo la definizione utilizzata dai cronisti spagnoli del primo periodo coloniale, ma nelle comunità aymara il capo villaggio, inteso come la *marka*, unione di più *ayllu*, è il *mallku*, eletto tra i *jilaqata* (principale dell'*ayllu*, Bertonio, Vocabolario Aymara, p. 133, II parte).

rivendicava il diritto preminente su tutte le terre comprese nel regno per controllarne l'uso. In questo modo le comunità conquistate, da un lato perdevano la loro autonomia, ma dall'altro riuscivano a conservare le forme di lavoro e di produzione comunitaria precedenti. Tuttavia, si era affermato un nuovo modo di produzione.

L'impero incaico trasformò, quindi, il modo di produzione dell'*ayllu*, accentuando la disuguaglianza e lo scambio asimmetrico tra la gente comune e le autorità statali già esistente nel rapporto tra l'*ayllu* ed il *mallku* (autorità di un insieme di ayllu che costituiscono la marka)⁶ ma, in compenso, mantenne l'unità di parentela legata alla propria terra, consentendo la sopravvivenza e la riproduzione dell'*ayllu*, anche se non più allo stato libero.

Il secondo passaggio che ha determinato una trasformazione strutturale dell'organizzazione sociale ed economica delle comunità andine, è conseguente all'arrivo degli spagnoli ed alla distruzione dell'impero incaico. I conquistadores costruiscono una nuova forma di società, il sistema coloniale fondato sul lavoro forzato (la mita) e sul saccheggio delle risorse minerarie per sostenere le guerre europee, insediando gli *encomenderos*, amministratori locali che operavano con il mandato del Vicerè e che in seguito sarebbero diventati i nuovi signori, le élites locali che lottarono per l'indipendenza dalla Corona Spagnola.

La colonia di fatto, destruttura l'apparato amministrativo incaico ed il sistema di produzione di "tipo asiatico", come lo aveva definito M. Godelier,⁷ sostituendolo con una nuova forma di sfruttamento; il sistema dell'*encomienda*.⁸ L'*encomienda* si trasforma rapidamente nella forma di governo e di controllo indiretto della Corona Spagnola sulle comunità andine, attraverso questa concessione, rilasciata solamente a spagnoli, chiamati, per l'appunto, *encomenderos*. Questi: "... dovevano farsi carico dell'istruzione religiosa o, in altri casi, dell'acculturazione degli indios secondo le regole ispaniche; in cambio di ciò veniva concesso loro il diritto della mano d'opera e sui beni prodotti da detti indios".⁹ Con la colonia, si introdussero nelle comunità andine il villaggio, la chiesa, il mercato, la

⁶ G. Alberti, E. Mayer, op. cit.

⁷ M. Godelier, op. cit.

⁸ J. Murra definisce l'encomienda, come quel sistema dove un gruppo di indios sono affidati ad un encomendero, di norma spagnolo, affinché questi ne possa trarre tributo in denaro, in generi o servizi (da J. Murra, op. cit.).

⁹ H.S. Klein, 1984, p. 60.

moneta e si definirono i confini territoriali in base all'amministrazione coloniale, interrompendo, così, l'accesso ai diversi piani ecologici che permetteva alle popolazioni andine di compensare la scarsità di risorse di quel territorio, con l'abbondanza della costa e delle vallate tropicali.

Con il nuovo sistema coloniale spagnolo si rupero i meccanismi di reciprocità asimmetrica e di redistribuzione esistenti tra Impero incaico e gli *ayllu* integrati. L'unità di parentela, il modo di produzione comunitario, divennero funzionali al modello di sfruttamento del sistema coloniale. Non vi fu più scambio, redistribuzione e riproduzione tra i diversi livelli e segmenti del sistema, ma solamente espropriazione della forza lavoro e della ricchezza prodotta.

Le comunità andine si integrarono al sistema coloniale come unità produttive di generi alimentari ed altri beni di sussistenza per i centri urbani, e per la fornitura di mano d'opera per l'industria mineraria e per le *haciendas*. Sotto le pressioni e le richieste dei *caciques*¹⁰, diventati gli esattori degli *encomenderos*, le comunità andine iniziarono un processo di impoverimento materiale, di disgregazione socio-culturale e di frantumazione spaziale irreversibile. Il servizio della *mita*, imposto dalla Corona Spagnola per estrarre i metalli preziosi dalle miniere di Potosí, fu fatale per più di 8 milioni di indios.¹¹

Ciò contribuì al calo demografico della popolazione andina, definito da N. Watchel, come una vera e propria "catastrofe demografica" non riconducibile solamente a malattie o guerre¹² ma anche frutto del terrore e del carico di tributi a cui erano sottomessi tutti gli *indios* originari dell'*ayllu* nel sistema dell'*encomienda*. Il sistema della *marka* e dell'*ayllu*, quindi, dapprima fu attaccato sul versante delle risorse umane e del proprio lavoro, successivamente, subì vere e proprie amputazioni del proprio orizzonte spaziale. Il sistema coloniale, come già segnalato, interrompe il sistema degli "arcipelaghi verticali"¹³ fondamentale caratteristica degli *ayllu* liberi, pre-incaici, come ricorda Watchel:

¹⁰ Il *cacique* è considerato un soggetto chiave del sistema coloniale dei tributi; in genere membro nobile della comunità indigena, trasformatosi in esattore di tasse e responsabile del servizio della *mita*, nelle miniere. Nicolas Sanchez Albornoz, *Indios y tributos en el Alto Perú*, Lima, IEP, 1978, p. 99-107.

¹¹ E. Galeano, 1971, p. 49.

¹² N. Watchel, *La visione dei vinti*, Torino, Einaudi, 1977.

¹³ J. Murra, *Formazioni economiche e politiche nel mondo andino*, Torino, Einaudi, 1980, p. 31.

*“Lo sconvolgimento dello spazio si rivela anche a livello regionale ed addirittura locale. Anche la complementarietà verticale dell’economia andina – che coordinava colture scaglionate tra il livello del mare e l’altitudine di oltre 4.000 metri – subì gravi alterazioni. A volte, nella loro ignoranza del sistema indigeno, sono gli spagnoli stessi a pregiudicarlo; quando per esempio, si dividono delle encomiendas e staccano “colonie” (in gran parte popolate da mitimaes) dal loro centro di origine...”*¹⁴

Inoltre, si obbligarono gli *indios* al raggruppamento in *reducciones*, borgate e villaggi, *“per assicurare la loro conversione, facilitare l’esazione del tributo e proteggerli contro le estorsioni degli spagnoli”*.¹⁵ Parallelamente a questo processo di destrutturazione del sistema sociale andino, si formava il nuovo sistema coloniale e la distribuzione dei mezzi di produzione, per quella via definita come la *“accumulazione originaria del capitale”*, che conformerà una nuova classe dominante, prima asservita alla Corona, poi, rivendicante l’indipendenza in nome di un nazionalismo che, per le popolazioni originarie, gli *indios*, ha significato la spoliazione dei propri diritti originari e la progressiva espropriazione dei propri territori.

La struttura del sistema coloniale è senza dubbio il risultato della pianificazione territoriale e del sistema fiscale costruito dal Viceré Francisco Alvarez de Toledo, che attraverso le famose visite riuscì ad acquisire informazioni sul sistema organizzativo e tributario in vigore nel regno incaico, prima della conquista, riuscendo, così, attraverso la conoscenza, ad organizzare un nuovo sistema di sfruttamento delle colonie, che durò oltre duecento anni e che passò alla storia come la riforma toledana.¹⁶

Fu a seguito di questo sistema che si delimitarono le funzioni ed il potere dei capi indigeni, discendenti naturali e non del lignaggio incaico, ridisegnando un nuovo ordine amministrativo e territoriale, alla cui testa fu messo un funzionario della Corona, il Corregidor, tra le cui funzioni vi erano quelle esattoriali, come è ben descritto dal lavoro realizzato da Tristan Platt, Thérèse Bouysson Cassagne, Olivia Harris e Thierry Saignes sul sistema coloniale della confederazione Aymara di Quaraqara e Charcas. È con la riforma toledana che si creano le *reducciones*,¹⁷ i villaggi e

¹⁴ N. Watchel, op. cit., p. 148.

¹⁵ A. Metraux, M. Gutelman, op. cit., p. 412.

¹⁶ Le visite si realizzarono dal 1570 al 1575.

¹⁷ Definizione amministrativa e territoriale delle comunità indigene, con relativo censimento dei titolari aventi l’obbligo di versare i tributi in denaro al cacique e di

si costruiscono i nuovi templi cristiani, per le due finalità della colonia: prelevare i tributi ed evangelizzare la popolazione indigena.

In Bolivia, il passaggio dal sistema coloniale spagnolo alla formazione dello stato repubblicano, libero ed indipendente,¹⁸ è legato alle vicende della minoranza bianca e creola, discendente dagli stessi conquistadores spagnoli che, stanchi di veder prelevare le ricchezze del paese (oro, argento, ...) a favore della Corona di Spagna, iniziarono a rivendicare indipendenza politica ed economica. Questo primo passaggio dal sistema coloniale alla repubblica, non ha però modificato la struttura feudale ed i rapporti sociali propri della colonia. Il sociologo boliviano Sergio Almaraz Paz, descrive nei seguenti termini la oligarchia creola che guidò le rivendicazioni di indipendenza:

*“Si sentivano padroni del paese però, allo stesso tempo lo disprezzavano. In nessun momento pensarono che il denaro ed il potere che possedevano lo dovevano al popolo che li aveva accettati passivamente, incoscientemente, senza rassegnazione e ribellione, perché sorsero dalle viscere decomposte del sistema feudale. Discendevano dalle ricche famiglie creole che arrivarono all'Assemblea nazionale nel 1825 per proclamare l'indipendenza dell'Alto Perú, dopo aver liquidato i guerriglieri alto-peruviani che per quindici anni lottarono contro il potere spagnolo. La Repubblica fu proclamata sul vuoto; i suoi creatori erano già morti”.*¹⁹

Con l'indipendenza, cambia il centro del potere, ma il saccheggio rimane lo stesso.²⁰ L'accumulazione della ricchezza e l'accesso alle risorse, assicurato all'oligarchia creola, attraverso il controllo assoluto del potere politico, il distacco e l'indipendenza dal centro coloniale, non significarono l'abbandono o il rifiuto del modello europeo; al contrario, le nuove repubbliche latino-americane iniziarono la nuova storia rincorrendo i modelli politici, economici e culturali del vecchio continente: “... loro (la oligarchia creola) volevano un paese alla europea, moderno, pulito, con indios vestiti e con scarpe ai piedi...”²¹ ma, nello stesso tempo, stavano riproducendo quel sistema feudale che, nella stessa Europa, era considerato sinonimo di arretratezza e di bar-

servire per turno la mita nelle miniere di Potosí.

¹⁸ 6 agosto 1825, fondazione della Repubblica di Bolivia.

¹⁹ S. Almaraz Paz, *Requiem para una República*, La Paz, Bolivia, Los Amigos del Libro, 1985, p. 30.

²⁰ E. Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, México, Siglo XXI, 1978, p. 42.

²¹ S. Almaraz Paz, op. cit., p. 8.

barie. Per Marcello Carmagnani, il ritardo culturale e di visione storica dell'oligarchia creola boliviana è imputabile alla “... sopravvivenza di una struttura coloniale interna fondata sulla differenziazione etnica che permette a una minoranza, che si qualifica come “bianca”, di dominare sulla cholada e la indiada...”.²² La libertà e l'indipendenza sono esclusività per la minoranza al potere, mentre per le classi subalterne, soprattutto per la maggioranza indigena, nulla è cambiato.

La popolazione indigena ha continuato a vivere in uno stato di segregazione razziale, subendo le stesse forme e metodi di sfruttamento e di discriminazione come nel passato periodo coloniale. Il tributo, la tassa pagata sulla terra da tutte le comunità indigene alla Corona di Spagna, che per decreto del *libertador*, Bolivar, venne abolita nel 1825, in Bolivia, rimase in vigore fino al 1880,²³ rappresentando per le casse dello stato circa il 60% delle entrate.²⁴ Il potere politico dell'oligarchia creola fondava le sue radici nello sfruttamento delle ricchezze minerarie del paese e nella proprietà terriera, che consentì alla *vieja rosca*²⁵ di condizionare la storia del paese, indenne a rivolte e ribellioni,²⁶ fino agli anni trenta del secolo XX, quando iniziò a prender corpo la “seconda fase dello stato boliviano” che culminerà con la rivoluzione nazionale del 1952.²⁷

La Rivoluzione del '52 rappresenta il punto di svolta della storia della Bolivia, scava un solco tra il prima ed il dopo, è considerata il vero momento di rottura con il peso e l'eredità coloniale che si mantenne nonostante l'indipendenza e la nascita della repubblica. Per René Zavaleta Mercado, con la rivoluzione del '52, si determina per la prima volta nel paese l'“integrazione strutturale”, consentendo la partecipazione degli operai (minatori, tessili, muratori, ...) prima e, successivamente i *campesinos*, la gran massa indigena, alla vita politica nazionale, allargando così la visione spaziale del paese, fino ad allora ristretta ai soli centri urbani.²⁸ Si plasma una nuova alleanza, tra la borghesia nazionale e le classi sociali subalterne, sulla base di una ideologia condivisa: “il nazionalismo rivoluzio-

²² M. Carmagnani, *La grande illusione delle oligarchie*, Torino, Loescher Editore, 1981, p. 180.

²³ S. Pinilla, *La creación de Bolivia*, La Paz, Bolivia, EU-UMSA, 1975, p. 257.

²⁴ H.S. Klein, op. cit., p.139.

²⁵ Che significa la “vecchia mafia”, termine dispregiativo dato al connubio tra potere politico e potere economico, incarnato dalla oligarchia mineraria e latifondista.

²⁶ M. Carmagnani, op. cit., p. 21.

²⁷ R.Z. Mercado, *Lo nacional popular en Bolivia*, México, Siglo XXI, 1986.

²⁸ R. Zavaleta M., op. cit., p. 11.

nario” che rivendica la nazionalizzazione dei mezzi di produzione, il voto universale, la riforma agraria e la fine del potere della *vieja rosca*. Questa nuova ideologia “nazional-rivoluzionaria”, secondo Luis H. Antezana,²⁹ affondò le radici nella periferia del pensiero liberale, in quell’oligarchia mineraria e latifondista considerata il nemico da combattere:

*“L’ideologia nazional-rivoluzionaria è socialista, nazionalista, indigenista, anti-imperialista, fascistoide e di sinistra, ed è diretta sempre verso la conquista del centro del potere statale”.*³⁰

Questo processo di integrazione riuscì a coagulare tutte le forze sociali, di destra e di sinistra, creoli e *indios*, nel nome del progetto nazionalista, indipendente ed anti-imperialista.³¹ Non a caso il movimento politico che guida questo processo si chiamò: Movimento Rivoluzionario Nazionalista, MNR. Ma, il progetto di modernizzazione, obiettivo centrale proclamato dall’MNR, come premessa indispensabile per la socializzazione dei mezzi di produzione, non riuscì a decollare, nonostante il grande consenso popolare che sosteneva la leadership politica del momento.

Il sabotaggio internazionale che si manifestò chiaramente contro l’esportazione di risorse e prodotti del paese, l’alleanza tra l’oligarchia, anche se indebolita ma pur sempre presente e poderosa, con i settori conservatori della piccola borghesia, la strumentalizzazione di alcune componenti reazionarie, rimaste nelle alte gerarchie dell’esercito, limitarono e contrastarono le spinte innovative derivanti dal successo della rivoluzione del ’52, come furono, tra le altre, la nazionalizzazione delle miniere, la riforma agraria, l’eliminazione del *pongueaje* (servitù). Un’azione di contro-rivoluzione che il movimento nazional-rivoluzionario, contratto e schiacciato dalla crisi economica, incapace di svincolarsi e di liberarsi dai legami con l’oligarchia e dalla politica di ingerenza degli Stati Uniti d’America, venne fagocitato nel giro di una decade. Prima da lotte interne alla propria leadership, poi, come conseguenza dell’indebolimento e dei conflitti interni, stringendo, quindi, una disperata alleanza con le forze militari, per consegnare a queste il potere politico che, di lì a poco, degenerò in un ventennio di dittature e colpi di stato.³²

²⁹ Luis H. Antezana, “El sistema y procesos ideológicos en Bolivia”, in R. Zavaleta M. (a cura di), *Bolivia Hoy*, México, Siglo XXI, 1983.

³⁰ L.H. Antezana, op. cit., 61.

³¹ V. Bambirra, 1974, p. 124.

³² V. Bambirra, 1974, p. 125.

Solamente negli anni '80 del secolo scorso, il nazionalismo rivoluzionario riuscirà a riprendere il governo del paese, con la stessa leadership di allora, ma questa volta la matrice ideologica non è più quella del '52. L'MNR segna il passaggio dal periodo delle dittature militari, dei colpi di stato, dell'eliminazione fisica degli oppositori e della restrizione delle libertà e dei diritti politici e civili. Le nazionalizzazioni del '52 sono ricordi del passato, dalla metà degli anni ottanta, con il famigerato decreto legge n. 21060 del 1986, ha inizio il ventennio del neo-liberalismo, durante il quale i partiti al governo cedettero le risorse del paese in mano a pochi ricchi e le chiavi dell'economia alle imprese straniere.

Álvaro García Linera, sociologo e vicepresidente dei governi di Evo Morales, descrive le diverse fasi moderne dello stato boliviano,³³ come il passaggio dal primo liberalismo, alla rivoluzione nazionale del '52 ed alla nazionalizzazione dell'economia, per poi ritornare all'ideologia neo-liberale degli anni '80/'90, fino ai giorni nostri, del modello nazional-produttivo, sempre per usare le parole di Linera, con la riforma costituzionale dello stato nazionale e la nascita dello stato "Unitario, Sociale, di Diritto Plurinazionale Comunitario, libero, indipendente, sovrano, democratico, interculturale, decentralizzato e con autonomie (locali) ...", come recita l'Articolo 1 della nuova Costituzione.

La *marka* di San Andrés de Machaca

L'attuale territorio di San Andrés de Machaca è conseguenza di questo processo storico. La sua popolazione negli anni '80 del secolo scorso era stimata circa 7/8 mila persone, di cui il 99% aymara, ed il restante 1% di vecinos, discendenti di spagnoli che vivono nel villaggio di San Andrés e non nelle comunità rurali. Machaca era parte del territorio dei Pacajes, una delle varie tribù aymara che occupavano il territorio a sud di Cuzco, fino al nord dell'attuale Argentina e costa cilena.

In base all'organizzazione dell'*ayllu* libero pre-incaico Machaca era divisa in due metà, Jacha (grande) e Isqa (piccola), corrispondenti agli attuali territori di Santiago e San Andrés (La Grande) e Jesús de Machaca

³³ Álvaro García Linera, *Revista de Análisis, Reflexiones sobre la coyuntura*, n. 3, 22 junio 2008. Scaricabile da: http://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/revista_analisis_3.pdf



(La Piccola). Poi, successivamente, in epoca più recente, si passò a tre diverse entità amministrative, Machaca la Grande fu divisa in due municipi Santiago e San Andrés, mentre Jesús (Machaca La Piccola) fece municipio a sé. Le due Machaca (Grande e Piccola) avevano la loro organizzazione andina classica dell'ayllu e della marka, con la suddivisione in parti (sopra e sotto, maschio e femmina) che rappresenta la cosmovisione andina e con le proprie colonie nelle valli tropicali e nella costa del pacifico.

Nonostante le trasformazioni culturali e religiose imposte e le amputazioni territoriali, l'organizzazione sociale è rimasta, sino ad oggi, la stessa, quella dell'ayllu, mentre le colonie nei diversi piani ecologici sono state perse, sulla costa a causa della guerra tra Bolivia e Cile (1884), e nelle vallate tropicali a causa della riforma agraria (1952).

Per molti anni, l'unica presenza esterna alla comunità Aymara ed ai *vecinos* del centro urbano di San Andrés, era data dall'équipe sanitaria promossa dalla Parrocchia di Corpa, che aveva a suo carico tutta Machaca (Santiago, San Andrés e Jesús).³⁴ L'équipe sanitaria era com-

³⁴ Dall'inizio degli anni Sessanta a San Andrés non vi era più il parroco della Chiesa cattolica. Per l'amministrazione ecclesiale, San Andrés faceva parte della Diocesi di Viacha, come il Cantone/marka di Jesús di Machaca, mentre Santiago de Machaca apparteneva alla Diocesi di Coro Coro. Anche la Chiesa aveva diviso lo spazio di Machaca tra diocesi. Nel Cantone di Jesús de Machaca, i gesuiti presero in carico il centro di Corpa per svolgere attività di promozione sociale e di conseguenza le due parrocchie di Jesús e di San Andrés. I gesuiti organizzarono a Corpa assistenza sanitaria di base, formazione per i giovani e vari progetti socio-economici.

posta da tecnici sanitari e da catechisti, unendo così la rete parrocchiale con quella sanitaria. La presenza della chiesa si manifestava anche con la distribuzione mensile di generi alimentari per le madri con il classico programma assistenziale della Caritas boliviana.

Questa situazione ebbe un cambio radicale dopo la gravissima siccità che colpì tutto l'altopiano boliviano tra il 1982 ed il 1983, da cui prese corpo un vasto programma di assistenza alle comunità andine di tutto l'altopiano boliviano, per salvare le greggi, per distribuire alimenti e sementi alle famiglie che avevano perso tutte le loro scorte.

Fu in quell'occasione che le ong boliviane ed i vari programmi di cooperazione internazionale, mappa alla mano, organizzarono l'assistenza in modo coordinato all'interno di un unico programma conosciuto come PRACA.³⁵ CIPCA³⁶ iniziò, così, ad operare nel territorio di Machaca. Terminato il programma di assistenza PRACA, venne spontanea la domanda di come dare continuità alla collaborazione con le comunità Aymara, passando dal post-emergenza ad un'azione di medio e lungo termine di sviluppo e di promozione sociale.

Ma, le poche esperienze di cooperazione realizzate fino ad allora risultarono dei veri e propri fallimenti:

La fattoria modello a Villa Artasiwi

Tra la fine degli anni Settanta ed inizio anni Ottanta, a Villa Artasiwi vi fu una esperienza di cooperazione promossa da USAID. Il progetto consisteva nella costruzione di un mulino a vento, un deposito d'acqua per irrigare i campi, un complesso di recinti per il ricovero delle greggi, un laboratorio per l'assistenza sanitaria degli animali, la semina di foraggio (alfa alfa) su di una superficie di 20 ettari, il tutto per dar vita ad una azienda zootecnica modello. Il mulino non entrò mai in funzione, il deposito d'acqua rimase vuoto, la produzione di alfa alfa fu distrutta dalle periodiche inondazioni. Rimasero le infrastrutture abbandonate, a ricordo del passaggio del progetto.

Le tre piccole serre di CIPCA

CIPCA all'inizio degli anni Ottanta costruì tre piccole serre per la produzione di ortaggi, per provare questa innovazione tecnologica in un contesto dove non esisteva produzione di verdure per l'autoconsumo. Non vi fu nessun coinvolgimento della comunità e nessuno prese in carico il lavoro di gestione delle serre che ben presto furono abbandonate. Una fu requisita dal personale della Scuola di Villa Artasiwi, per ricavare qualche ortaggio per la propria alimentazione, ma con scarsi risultati.

³⁵ Programa de Recuperación Agropecuaria Campesina.

³⁶ Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.

Le due grandi serre a vetro di CEMTA

CEMTA costruì due grandi serre, con una struttura in vetro, per un costo unitario di oltre 3.000 \$ USA, comprensive di pozzo, mulino a vento e deposito d'acqua, donazione della cooperazione di un paese europeo. Una fu costruita in una zona dove non vi era acqua sufficiente neppure con l'ausilio del mulino a vento. La seconda, invece, subito dopo l'inaugurazione, ebbe il crollo di una parete per il peso del tetto in vetro, per cui fu necessario un rinforzo in cemento, con la costruzione di piloni di rinforzo per mantenere in piedi la struttura. Le serre erano seguite dai tecnici che facevano la spola dalla città di La Paz che, terminati i fondi della donazione internazionale, non riuscirono più a seguire i lavori della serra.

ASINGO³⁷

Associazione creata all'inizio degli anni Ottanta da alcuni maestri e vecinos del villaggio di San Andrés, con l'obiettivo di migliorare l'allevamento dei lama. Più di mille famiglie aderirono fiduciose alla proposta, pagando una quota associativa di 20-30 \$ bolivianos, equivalenti al valore di un lama adulto. Purtroppo, i risultati furono disastrosi, vuoi per il difficile momento economico del paese, afflitto da una iperinflazione che rendeva impossibile l'attività economica, vuoi per la scarsa formazione dei responsabili dell'associazione, incapaci di amministrare e di gestire lo sviluppo dell'impresa. Da allora, le famiglie che versarono la quota, mai più rimborsate, richiedono all'organizzazione comunitaria e sindacale di punire i colpevoli e di recuperare il loro piccolo investimento.

All'inizio degli anni '80 del secolo scorso la marka di San Andrés di Machaca era così organizzata:

- Marka (unione degli ayllu) – Municipio/Cantone – Centrale Sindacale
- 7 ayllus (6 originali, 1 aggregato) – Sub-Centrale Sindacale – Comunità
- 42 sindacati (livello organizzativo intermedio);
- 817 Estancias (nuclei familiari allargati);
- 2.100 (nuclei familiari ristretti).

La scommessa del progetto Satawi

Anche l'esperienza del Movimento Laici per l'America Latina (MLAL)³⁸ in area andina aveva avuto fino a quel momento "luci ed om-

³⁷ ASINGO, Asociación Indígena de Ganaderos de San Andrés de Machaca.

³⁸ Il MLAL è una organizzazione non governativa italiana, con sede a Verona, costituita nel 1962 come braccio laico delle missioni della Conferenza Episcopale Italiana in America Latina. Fino all'inizio degli anni Novanta rappresentava una delle realtà di volontariato e di impegno militante per la promozione dei diritti ed il sostegno ai movimenti di liberazione in America Latina tra le più importanti che vi fossero a livello internazionale.

bre". Il progetto con la diocesi di Corocoro,³⁹ dove io ero inserito, era arrivato al capolinea, non era più tempo di continuare a sostenere un programma centrato sul rafforzamento della presenza della diocesi e non sull'emancipazione e sulla domanda di riscatto che in quella fase storica, attraversava le comunità indigene ed i movimenti popolari in ogni area dell'America Latina. Con il ritorno alla democrazia, le organizzazioni *campesinas* e *indigenas* rivendicavano spazio, protagonismo, opportunità di riscatto e di ricostruire il loro progetto storico, di rimettersi in cammino.

L'occasione non si fece attendere, proprio a seguito della collaborazione realizzata dalla équipe del MLAL nelle comunità Aymara di Santiago di Machaca con il programma PRACA coordinato dalla ong boliviana CIPCA e con il CETHA,⁴⁰ che aveva a suo carico l'assistenza sanitaria e la distribuzione di alimenti di quel programma. Da quei primi contatti nacque la curiosità e l'interesse per una comune riflessione sul contesto andino, sulle problematiche e sulle possibili strategie di cooperazione a favore delle comunità aymara, all'interno di un progetto politico molto ambizioso, di lungo periodo, per la costruzione di una nuova Bolivia, pluriethnica e multiculturale. CIPCA era organizzata in sedi regionali (Altipiano, Tropico, Amazzonia, Chaco), con propria direzione e programmazione, e con una sede nazionale. Ogni sede regionale gestiva a sua volta dei programmi di sviluppo territoriale. Nel caso dell'Altipiano, la scelta era ricaduta su tre territori molto importanti per il mondo e la storia aymara: Achacachi, Machaca e Ayo Ayo. Nel territorio di Machaca, CIPCA aveva concentrato il proprio interesse principalmente per la zona di Jesús de Machaca, per la rilevanza storica di questa marka e per la sua potenzialità agricola e per l'allevamento, essendo attraversata dalle acque del fiume Desaguadero. Ed in minor misura per la zona di Santiago de Machaca, interessante per essere una zona con un habitat molto favorevole all'allevamento degli Alpaca, camelidi da cui si ottiene una ottima lana e con potenzialità per la produzione di carne. Mentre, per CIPCA, San Andrés de Machaca era considerata zona con scarsa potenzialità di sviluppo economico e poco interessante dal punto di vista storico-politico-sociale.

³⁹ Per un approfondimento, vedasi E. Amodio, *I figli del rimorso*, Roma, Asal, 1987.

⁴⁰ Centro Educativo Técnico Humanístico del Altiplano, con sede a Corpa, nella marka di Jesús de Machaca.

A noi, ovviamente, fu offerto di costruire il programma di sviluppo locale comunitario nella marka di San Andrés de Machaca. Una sfida nella normale sfida dei progetti di cooperazione, ma anche un riconoscimento per le caratteristiche della nostra équipe che da alcuni anni era impegnata in aree morfologicamente simili, con forte vocazione zoo-tecnica (camelidi ed ovini), grandi estensioni di zone aride e comunità aymara.

Così che, in un sabato di aprile del 1986, CIPCA organizzò un'assemblea pubblica nel salone municipale del villaggio di San Andrés de Machaca dove, alla presenza di tutti i dirigenti delle comunità, fu presentata la proposta del nuovo programma di cooperazione che prevedeva la partecipazione della ONG italiana, ma sempre all'interno del programma generale di CIPCA. Non vi furono obiezioni e la proposta fu accettata all'unanimità.⁴¹ Per le comunità e per l'organizzazione sindacale di San Andrés l'ipotesi di avere un programma specifico per tutta la marka, come già avevano da alcuni anni, Santiago e Jesús de Machaca, riempiva tutti i dirigenti presenti di aspettative e di speranze.

L'approccio progettuale

La prima scelta che si dovette affrontare fu di carattere logistico, dove concentrare la sede operativa del progetto. Per CIPCA, in quella fase, l'organizzazione del lavoro di campo avveniva dalla sede dipartimentale di La Paz. L'impostazione delle attività era metodologicamente e severamente integrata dalle tre aree tematiche che componevano la visione e la missione istituzionale di CIPCA; ideologica-educativa, organizzativa, economica.

Questa impostazione aveva una logica conseguenza nell'organizzazione interna che prevedeva una équipe di coordinamento interdisciplinare composta da un economista, un sociologo, un agronomo, con funzioni di pianificazione, di monitoraggio ed assistenza alle tre équipes di campo,⁴² le quali ripetevano le stesse qualifiche professionali interdi-

⁴¹ I dirigenti delle comunità si fidavano di CIPCA per il lavoro fatto durante il Plan Sequia – PRACA e conoscevano il lavoro de “los italianos” o “gringos italianos” realizzato nel vicino Cantone di Santiago de Machaca, per cui, fu un passaggio più formale che sostanziale.

⁴² Queste passarono poi a quattro, con l'inserimento dell'équipe Satawi che operava nel Cantone/marka di San Andrés de Machaca.

sciplinari, ma con livello professionale ed accademico minore composte da un tecnico agricolo, un educatore, un operatore sociale,⁴³ oltre all'autista.⁴⁴ Le équipes di campo erano solite andare e venire dall'ufficio di La Paz alle comunità rurali, in giornata o con soggiorni di una notte o due al massimo, per la resistenza dei tecnici a rimanere nelle comunità in condizioni disagiate, lontano dalla città e dalla famiglia, condizioni che risultavano essere quasi punitive per personale professionale oramai urbanizzato.

Questo aspetto, la permanenza nella comunità, può sembrare un dettaglio organizzativo, invece, in un contesto di cooperazione centrato sulla partecipazione e sulla promozione sociale, politica ed economica della comunità locale, può determinare il successo o il fallimento di un progetto. L'aspetto da non sottovalutare, in particolare nel contesto indigeno, è l'esistenza di una barriera culturale tra chi viene da fuori e la comunità, che va assunta come un ostacolo da eliminare o da gestire con attenzione, costruendo relazioni di fiducia reciproca e di accettazione delle diversità culturali, per ridurre il sorgere di equivoci, incomprensioni, tradimenti, frustrazioni, delusioni che, purtroppo, sono sempre dietro l'angolo.

Per esempio, l'arrivo dei tecnici dei progetti che arrivano dalla città al mattino per svolgere le attività programmate e quindi rientrare rapidamente in città nel pomeriggio, è vissuto male, non permette di creare relazioni sociali, non rispetta i tempi e le abitudini, anzi spesso produce imbarazzo e incomprensione quando si rifiuta di partecipare ad un'attività culturale o ad un invito per passare un momento di convivialità a casa del jilaqata (capo-villaggio). Se a questo comportamento si aggiunge "il far fretta" o il redarguire i dirigenti delle comunità per la lentezza o i ritardi negli appuntamenti o quant'altro impedisca di realizzare la programmazione (fatta in città), non ci si deve stupire se poi i risultati sono fallimentari.

⁴³ In America Latina, si usa definire questa funzione con il termine estensionista, intendendo l'attività di organizzazione della comunità e di facilitatore tra tecnici e beneficiari.

⁴⁴ L'autista è una figura chiave per il buon funzionamento dell'équipe, deve avere conoscenze meccaniche e molta capacità di guida per superare gli ostacoli che i sentieri dell'altopiano nascondono, come saper guidare i fiumiciattoli, aggiustare i pneumatici forati, saper usare l'argano per togliere l'automezzo dal pantano, oltre ad aiutare i tecnici nelle attività di campo, conoscere la lingua aymara e svolgere il compito del mediatore culturale.

Non fu facile, ma riuscimmo a far passare una importante modifica nell'organizzazione del tempo/lavoro della nostra équipe, rispetto alle altre équipes di CIPCA, organizzando la sede centrale del progetto negli uffici di CIPCA, a La Paz, ed una sede operativa a San Andrés, riqualificando i locali, oramai abbandonati, della parrocchia ed affittando poi dei locali ad uso foresteria (alloggio e mensa) per ospitare il personale tecnico della nostra équipe. Ciò permise di avere una diversa modalità operativa con una presenza fissa a San Andrés, assicurata dal personale espatriato italiano ed una presenza nelle comunità più continua, con permanenze a terreno di 7-8 giorni dell'équipe tecnica, con turnazioni e periodi di presenza (2-3 giorni) in città, nella sede di CIPCA, per partecipare alle riunioni di coordinamento e di pianificazione con le altre équipes. Inoltre, visto che il giorno di mercato a San Andrés è il sabato mattina, e questa è una opportunità unica per incontrare tutti i dirigenti e per assistere a questo momento di scambio/commercio che vede coinvolte tutte le comunità e le famiglie, organizzammo la presenza, a turno, del personale del progetto, adeguando così il calendario e gli orari di lavoro alle esigenze ed alle abitudini delle comunità.

La seconda questione che affrontammo nel rapporto con CIPCA, fu la questione dell'approccio interdisciplinare, che per CIPCA, come già riportato, era impostato su tre ambiti; ideologica-educativa, organizzativa ed economica. Il resto non veniva trattato, anzi vi era una sorta di scala di valori, per cui educazione formale, salute, alimentazione, politiche di genere, o altre questioni della vita quotidiana, non erano considerate oggetto di interesse per la costruzione del processo di cambiamento ed erano lasciate al caso, sperando che altri se ne occupassero. Grazie alla presenza del CETHA⁴⁵ ed al suo impegno sul versante umanistico, formativo ed al Programma sanitario ESA⁴⁶ che, nel Cantone di San Andrés, aveva attivato una rete di promotori sanitari comunitari, per potenziare il debole ed insufficiente sistema sanitario ministeriale, si riuscì ad inserire nel nostro progetto altri ambiti di lavoro invece considerati ugualmente indispensabili al fine di migliorare le condizioni di vita ed il riscatto sociale della popolazione di Machaca.

⁴⁵ Centro Educativo Tecnico Humanistico del Altiplano, con sede a Corpa, nella marka di Jesús de Machaca.

⁴⁶ Equipo Salud Altiplano, programma con sede a Corpa, promosso sempre dalla Parrocchia di Corpa.

Così si introdusse l'idea di una formazione integrale per il benessere ed il benessere della comunità, come la questione della salute materna, dell'educazione alimentare, del rapporto con le scuole, del recupero della propria storia, negata dai libri di testo scolastici, rimossa prima dalla Colonia e poi dallo stato-nazione. Creammo un vincolo, un coordinamento tra le due ong boliviane, CIPCA e CETHA, tra l'altro entrambe di emanazione gesuitica, integrando i due diversi approcci e modalità di azione, economicista ed umanista, modelli produttivi e modelli educativi, a favore di una visione integrale per costruire, insieme alla popolazione aymara di Machaca, quello che in quella fase storica, si identificava come "el proyecto histórico de las comunidades campesinas/indígenas de Bolivia", con una chiara enfasi di emancipazione, rinascita, nuovo protagonismo indigeno.

La terza questione, rilevante, ai fini di inquadrare questa esperienza di cooperazione, è relativa al modello organizzativo che gli esperti di CIPCA avevano elaborato per affrontare la debolezza dell'organizzazione comunitaria e per ottenere maggiore funzionalità e maggiore efficacia/efficienza: *las comunidades de trabajo* (CdT).⁴⁷ CIPCA, quindi, propose per Machaca un sistema socio-economico fondato su di una rete di CdT, che si sarebbe inserita all'interno della struttura comunitaria e dell'organizzazione sindacale, per la creazione di un potere economico gestito dalle stesse comunità. La CdT diventa, per CIPCA, l'elemento centrale, il "braccio economico" della comunità campesino-aymara in grado di rilanciare l'economia rurale e scatenare una reazione a catena degli altri sotto-sistemi societari come quello politico, educativo e culturale.

In questo modello organizzativo la base è data dalla struttura tradizionale della comunità *ayllu* sulla quale si sovrappone l'organizzazione sindacale *campesina*. Lo sforzo di CIPCA, forte delle precedenti esperienze, è teso a non costruire nuove organizzazioni all'interno della già frammentata ed atomizzata comunità Aymara ma di riconoscere e rivitalizzare il potere di *gobierno local* e di rappresentanza all'organizzazione tradizionale dell'*ayllu* nelle diverse funzioni che i cambiamenti, prodotti dalle relazioni con la società nazionale, impongono. Nella terminologia di CIPCA, l'Assemblea Comunale delle CdT, corrisponde quindi alla *marka andina*, insieme di *ayllu* che a secoli condividono territorio e relazioni di parentela, come riportato letteralmente dal documento di programmazione di CIPCA:

⁴⁷ Letteralmente, Comunità di Lavoro, oggi le chiameremmo Associazioni di scopo, oppure Consorzio Agrario.

“... tutti i contadini⁴⁸ che appartengono ad una determinata comunità, o meglio ancora, coloro che vivono regolarmente nella comunità, ai quali viene riconosciuto il diritto alla terra... e che, in cambio, debbono compiere regolarmente servizi alla comunità”.

La massima autorità dell'*ayllu* è il *Jilaq'ata* o capo-villaggio, eletto tra i capi-famiglia che hanno accesso alla terra dell'*ayllu*, scelto per turno, in quanto diritto/dovere di ogni famiglia, di norma con scadenza annuale. Dal momento in cui lo stato-nazionale non ha mai riconosciuto la rappresentanza delle comunità indigene come tali, ma ha considerato e codificato i gruppi etnici a categorie socio-economiche, riconoscendo alle popolazioni indigene il titolo di campesino, che vive nei campi, o *minero*, che lavora nelle miniere, ed altre definizioni più o meno razziste.

Nell'area andina boliviana, il sindacato dei campesinos, in realtà non è altro che l'organizzazione delle comunità aymara e quechua che, sotto le vesti sindacali nasconde la struttura organizzativa tradizionale dell'*ayllu* andino. Per cui, il Segretario Generale di un sindacato non è altro che il *jilaq'ata*, riproducendo ai diversi livelli, dal più basso al più alto, il sistema di rappresentanza e di potere proprio dell'*ayllu* andino.

Fu dato un nome al progetto: “Proyecto Satawi”, che in aymara significa “progetto di semina comune”, iniziò i primi passi con molta cautela, ricercando il rapporto con i dirigenti e con le famiglie, per capire da dove e come iniziare. Si diede vita ad un programma di incontri in ognuno dei sette *ayllu* (o *Sub Centrales Sindicales*) e, su richiesta, incontri anche a livello di Sindacato e di visite alle *estancias*, da cui emersero più domande che risposte. Si decise, quindi, di organizzare il progetto in tre aree di lavoro:

- a) fornitura di servizi ed assistenza zoo-tecnica per acquisire fiducia e risolvere qualche piccolo problema di natura tecnica;
- b) formazione per l'organizzazione sindacale e comunitaria per rafforzare il ruolo dei dirigenti ed il ruolo dell'organizzazione;
- c) realizzazione di uno studio sulle caratteristiche ambientali, economiche, sociali, culturali del Cantone/marka, per poter programmare nel medio e lungo periodo.

Elemento innovativo e molto ambizioso fu l'area di lavoro dedicata alla ricerca sul campo per ambiti tematici con una raccolta dei dati da fonte primaria e secondaria, frutto del lavoro diretto sul campo e con una forte interazione con la comunità, rifacendosi al metodo di ricerca

⁴⁸ Intesi come capo-famiglia.

scientifica propria delle scienze sociali e antropologiche dell'osservazione partecipante.

Tabella

Struttura dello studio del contesto di San Andrés de Machaca
Proyecto Satawi⁴⁹

<i>Ambito storico</i>	Studio etno-storico di Machaca; recupero della storia orale
<i>Ambito agricolo</i>	Analisi dei terreni di pascolo; analisi del suolo; profilo idrico; produzione agricola
<i>Ambito zootecnico</i>	Indagine parassitologica; indagine veterinaria; indici di produttività
<i>Ambito socioeconomico</i>	Sistema economico, comunitario e familiare; effetto della Riforma Agraria
<i>Ambito sanitario</i>	Raccolta dati quantitativi socio-sanitari; indagine sull'alimentazione umana; indagine sulla medicina tradizionale andina
<i>Ambito sociale</i>	Sistema sociale, tradizionale e moderno; presenza dello Stato; gruppi di potere locale
<i>Ambito educativo</i>	Sistema scolastico; educazione informale; uso dei mezzi di comunicazione

La realizzazione dello studio era prevista per i primi sei mesi di progetto; in realtà, lo studio fu completo solamente dopo due anni e mezzo di estenuante lavoro. La mole di informazioni raccolte fu enorme, come enorme fu l'impegno di tutto il personale del progetto che si dovette caricare del lavoro ordinario di assistenza e di relazione con le comunità e, in parallelo, raccogliere dati, informazioni, relazionare ed elaborare schede e rapporti.⁵⁰ In quella fase non si riuscì ad elaborare un unico documento di sintesi, che desse una visione d'insieme della problematica e delle possibili piste di lavoro per il futuro di Machaca, come pure la discussione con i dirigenti e con le comunità, rimase un pio desiderio, per la durata del Progetto.

Mentre, invece, i vari studi settoriali (ambiti tematici) vennero ripresi ed utilizzati, in fasi successive, dai giovani che presero in mano

⁴⁹ Non utilizzo volutamente il termine diagnostico, in uso corrente nei progetti di cooperazione in America Latina, dato che mi sembra un termine poco appropriato.

⁵⁰ Gli aneddoti e gli episodi da raccontare non mancano, dalle difficoltà di raccogliere le feci dei lama all'alba, agli stratagemmi per contare i capi di bestiame nelle greggi, gli appostamenti nei mercati di frontiera per conoscere i circuiti dei *rescatiris*, il trasporto dei campioni di feci e di tessuti di animali sospetti nei laboratori di analisi in città, i racconti degli anziani e le storie sul *q'ari q'ari* (figura mitologica che addor-

l'eredità del Progetto. Nonostante la presenza e l'approccio di "osservatori partecipanti", non si riuscì nell'intento di realizzare una ricerca partecipativa, con il ruolo attivo delle comunità e delle famiglie. Tutti sapevano dello studio, quindi l'attività era accettata, tollerata, sopportata ma non considerata propria. Non mancarono, però, occasioni di collaborazione da parte di tutte le comunità su casi specifici, come fu la raccolta dei campioni per le copro-culture, riuscendo a raccogliere oltre mille campioni di feci tra ovini, lama, bovini per poter individuare, tramite gli esami di laboratorio, i principali parassiti e la loro mappatura. Evidentemente, le famiglie videro la cosa utile per il loro interesse e ci misero impegno e dedizione. I risultati furono poi presentati e discussi nelle comunità. Si presentarono però, anche casi di diffidenza o di rifiuto della presenza del "curioso" che faceva domande e chiedeva informazioni considerate private o questioni interne alla comunità.

Il risultato fu decisamente positivo, gli studi settoriali rappresentarono un risultato importante per meglio orientare le attività di assistenza e per disegnare programmi futuri.

Principali attività realizzate

Fornitura di servizi ed assistenza zoo-tecnica per acquisire fiducia e risolvere qualche piccolo problema di natura tecnica

Come già accennato, l'economia di San Andrés è prevalentemente di allevamento di lama, pecore ed in minor misura di bovini nella zona lacustre del fiume Desaguadero e di alpaca ma esclusivamente nelle zone dove si trovano alcune specie foraggiere. Inoltre, ogni nucleo familiare in genere mantiene una mucca o un maiale, da vendere in caso di emergenze economiche, una specie di "pronta cassa" per acquistare medicine o affrontare un viaggio imprevisto.

Così che si cercò subito di offrire assistenza tecnica agli allevatori impostando una campagna sanitaria a tappeto per migliorare il rendimento delle greggi ovine e di lama, coordinata con l'organizzazione sindacale – comunitaria. Le greggi sono di proprietà del nucleo familiare, mentre la gestione dei pascoli e le attività sanitarie sono invece di

menta e toglie il grasso alle persone) che circolava per San Andrés, e tante altre storie ed episodi che resero quel lavoro difficilissimo, faticoso ma altrettanto affascinante.

competenza comunitaria, mentre il rapporto con il mercato, acquisto di prodotti sanitari e vendita dei capi di bestiame e della lana, sono in capo alla singola famiglia ed alle sue relazioni di *parentazgo*.⁵¹

La scelta di operare in stretto coordinamento con l'organizzazione comunitaria/sindacale, trasferendo ai dirigenti la responsabilità di organizzare la campagna e di relazionarsi con le comunità e le famiglie, di gestire il fondo di rotazione per l'acquisto degli strumenti e farmaci, e di trasferire a giovani delle comunità le conoscenze e la responsabilità di realizzare gli interventi fito-sanitari, oltre ad avere come obiettivo il miglioramento delle condizioni di salute e di rendimento delle greggi, era finalizzata a rafforzare e responsabilizzare l'organizzazione comunitaria verso l'autogestione, eliminando la dipendenza dall'agente esterno:

- Si programmarono, così, le campagne di vaccinazione con scadenza semestrale, per combattere i parassiti interni ed esterni che infettavano pesantemente le greggi.
- Si organizzò un sistema di fornitura e di distribuzione di farmaci per la sanità animale, gestiti dall'organizzazione sindacale, con meccanismi di credito e di gestione di un fondo rotativo.
- Si organizzò la rete dei tecnici di base, nominati da ogni sindacato, i quali acquisirono le competenze minime per poter operare in autonomia, praticando interventi di vaccinazione e di cura degli animali, con corsi di formazione e con l'assistenza dell'équipe del progetto.

Grazie a questa attività di assistenza alle greggi, riuscimmo a farci accettare e circolare liberamente nella *marka*, senza destare sospetti e diffidenza. Visti i risultati positivi che in breve tempo si ebbero sulla salute e sul rendimento delle greggi, si creò un clima di fiducia ed i tecnici del Progetto Satawi divennero un punto di riferimento per tutte le famiglie e per tutte le comunità.

Prima di allora, non vi era l'abitudine, ma neppure la possibilità, di vaccinare il bestiame in modo sistematico e massivo. Esistevano solo pratiche empiriche, come l'utilizzo della cenere contro i pidocchi o con infusi di erbe⁵² per combattere i parassiti interni, ma senza alcuna pra-

⁵¹ Scoprimmo quanto importanti sono le relazioni di parentela allargata nelle relazioni economiche ed in particolare nella parte commerciale, dove la figura del *rescatiris* o intermediario, grossista, ha legami sociali che oltrepassano l'aspetto puramente economico.

⁵² L'infuso veniva fatto con la t'ola, una pianta tipica dell'altopiano andino.

tica preventiva. L'abitudine era che, in caso di malattia l'animale veniva macellato e portato al mercato o mangiato in famiglia, con alti rischi di intossicazioni varie. Furono le stesse famiglie a segnalare che, grazie alle vaccinazioni morivano meno agnelli e che gli animali erano più forti e più pesanti, nonostante che non tutto il gregge veniva vaccinato, ma solamente i capi destinati alla riproduzione, mentre per quelli destinati alla macellazione, l'allevatore non riteneva utile investire i soldi nel vaccino, riducendo così la copertura sanitaria del gregge e la resa della vaccinazione.⁵³

Inoltre, avendo centralizzato e organizzato l'acquisto di vaccini e farmaci sicuri, a prezzi convenienti, non scaduti o manipolati,⁵⁴ l'organizzazione comunitaria aveva acquisito un ruolo ed un prestigio straordinario ed ogni sabato, giorno di mercato, l'ufficio del Progetto a San Andrés era diventato il punto di riferimento per le consegne, i pagamenti e l'organizzazione delle attività settimanali.

È interessante ricordare che, la prima campagna di vaccinazione del bestiame, fu un successo in termini di capi vaccinati, ma un mezzo disastro in termini di recupero del costo dei vaccini. L'abitudine alla donazione, alla dipendenza dell'aiuto esterno, era ben radicata e fu solamente grazie al lavoro dei dirigenti dell'organizzazione sindacale che si riuscì progressivamente ad invertire questa abitudine, con la riscossione dei servizi realizzati. Al termine delle campagne, tutte le sette comunità *ayllu*, erano riuscite ad acquistare le "pistole dosificatrici" ed avevano anche accantonato una piccola somma di denaro, un piccolo patrimonio collettivo da gestire per la collettività.⁵⁵

Da questa importante attività di assistenza diretta alle famiglie delle comunità Aymara, emerse chiaramente quanto oramai fosse radicata la dimensione della proprietà individuale e del nucleo familiare, rispetto alla condivisione delle terre e del pascolo del sistema comunitario, della solidarietà e della reciprocità. Questa "scoperta" mise in crisi il progetto o l'utopia di un "progetto storico di riscatto

⁵³ Queste informazioni venivano riportate con il contagocce e con difficoltà dai tecnici di base, giovani provenienti dalle stesse comunità, combattuti tra il dire ed il tacere queste strategie dei loro padri.

⁵⁴ Ai mercati si trovavano prodotti allungati con acqua e prodotti abbondantemente scaduti, offerti a prezzi scontati.

⁵⁵ Per avere una dimensione del volume di denaro investito in queste operazioni, il costo di acquisto dei medicinali per ogni campagna era dell'ordine di 5.000 \$ USA per tutta la marka.

delle comunità Aymara” tutto centrato sul modello comunitario ed associativo. Questa “scoperta” fu molto importante per affrontare la pianificazione delle attività agricole e di orticoltura, considerate molto importanti per migliorare la dieta alimentare familiare e diversificare le opportunità di mercato.

L'introduzione delle serre per la produzione di ortaggi

Come molti progetti di cooperazione, anche il nostro progetto intraprese la strada dell'innovazione sfidando la *pachamama* (madre terra). E quale sfida migliore se non quella di coltivare ortaggi a 4.000 metri sulle Ande? A San Andrés, come già ampiamente descritto, la produzione agricola era quasi inesistente, per fattori climatici ed anche per l'abbandono delle colture tradizionali, come la *quinua* e la *cañawa*. Questo, oltre alla perdita delle colonie e dei prodotti tropicali, ha determinato per le famiglie Aymara una dieta alimentare molto povera, basata su patate fresche o essicate (*chuño*, *t'unta*), pasta, riso, cipolle, sardine in scatola e saltuariamente uova, formaggio di pecora e nelle occasioni di festività, carne.

Si studiò un progetto di piccole serre a gestione comunitaria per la produzione di ortaggi, per migliorare la dieta familiare e avere qualche prodotto alternativo ed attrattivo, da scambiare nei mercati locali con altri beni di primaria necessità. Si constatò, per esempio, che l'insalata era ben presente nei mercati locali e che i pomodori erano un prodotto molto apprezzato e molto prelibato. Per i tecnici, tutti quanti, senza distinzioni di nazionalità, italiani o boliviani che fossero, questa proposta (la coltivazione di ortaggi in serra), era considerata semplice e realizzabile nell'immediato. Forti di queste premesse, si pensò che anche questa proposta, come l'attività di assistenza sanitaria al bestiame, potesse ottenere risultati concreti a breve termine. Inoltre, si sperava che diventasse un ulteriore tassello per il quadro di relazioni e di fiducia sia con l'organizzazione sindacale – comunitaria e sia con i *comuneros* della *marka*, sempre in funzione del disegno del nuovo modello di sviluppo e di riscatto delle comunità Aymara di Machaca. I tecnici si misero al lavoro e costruirono un modello di serra come andare in sartoria, a misura di San Andrés e su questo si definirono le condizioni, i criteri e le modalità di gestione.

Scheda Caratteristiche della proposta delle serre

Caratteristiche tecniche

- *Superficie*: $35 \text{ m}^2 = 10 \text{ m} \times 3,5 \text{ m}$
- *Materiale*: pareti in *adobes*,⁵⁶ pietre e sassi, tutto materiale reperibile nella *marka*.
- Tetto in plastica, con una pellicola trattata contro i raggi ultravioletti, sostenuto da tondini di ferro, piegati ad arco, visto che le due pareti di lunghezza, erano una di circa due metri e l'altra di poco meno di settanta centimetri.
- Porte in legno e plastica. La durata della pellicola era garantita per almeno due anni.

Criteri usati:

- massimo utilizzo delle risorse disponibili in zona;
- ridurre al minimo l'acquisto di materiali;
- produzione prevista: insalate, rapanelli, pomodori, cetrioli, coste, prezzemolo, cavoli, verze.

Costi:

- costo della serra: relativo ai materiali da acquistare, circa 120 \$ USA;
- costo di rinnovo biennale della pellicola di plastica trattata: 80 \$ USA;
- produzione stimata in 12 mesi di piena attività, tradotta in dollari, sulla base dei prezzi del mercato locale: 350 \$ USA.

Modalità di implementazione:

- il contratto è tra Proyecto Satawi e Sindacato (livello intermedio, unione di più *estancias* o nuclei familiari), la serra è quindi proprietà collettiva di un insieme di nuclei familiari che vivono in un determinato territorio, conformando il livello base del sindacato;
- il Progetto fornisce al Sindacato, responsabile della serra, il materiale per la costruzione (pellicola, tondini in ferro, legno per porte, cemento, chiodi), per un valore di 120 \$ USA; restituzione del credito in 12 o 18 mesi, a seconda della produzione;
- il Progetto assicura assistenza tecnica ed amministrativa per la gestione delle serre;
- l'organizzazione sindacale-comunitaria si impegna a fornire il terreno comunitario di circa 100 m², dove si costruirà la serra, in una posizione favorevole per la captazione di acqua non salata, consumo previsto di circa 200 lt al giorno, la mano d'opera necessaria per la conduzione della serra, il materiale reperibile in loco per la costruzione (pietre, sassi, sabbia, *adobes*);⁵⁷
- l'organizzazione sindacale – comunitaria per poter ricevere il credito, non deve avere debiti con il Progetto, derivanti da servizi o prestiti non devoluti.

⁵⁶ Gli *adobes* corrispondono ai nostri mattoni, di dimensioni $30 \times 40 \times 20 \text{ cm}$, si preparano impastando terra argillosa con acqua e paglia secca, quindi, fatta la forma con lo stampo di legno, si lasciano seccare al sole per una giornata intera. Si preparano in epoca secca. Ogni persona riesce a produrre circa 100 unità al giorno. Le abitazioni aymara sono tutte in *adobes*, che per la loro alta resa termica, trattengono il calore del sole e lo rilasciano nella notte, quando la temperatura esterna raggiunge anche i 25 gradi sotto zero. Le pareti di *adobes* se intonacate hanno una durata superiore ai 30-40 anni, senza intonacatura la pioggia deteriora le pareti rapidamente.

⁵⁷ Mattoni impastati con acqua, paglia e terra, seccati al sole.

Inoltre, nel terreno di pertinenza della casa parrocchiale, dove si era insediata la sede del Progetto e l'abitazione dei volontari italiani, si costruì un Centro Dimostrativo e di formazione per la coltivazione degli ortaggi, con diverse tipologie di serre e piccoli appezzamenti dimostrativi a campo aperto.

Questa proposta fu studiata e presentata all'organizzazione sindacale del Cantone/*marka*, nonostante fosse noto il fallimento degli altri progetti (come descritto in precedenza). Vi era molta sicurezza da parte dei tecnici, forti dei mezzi a disposizione e, soprattutto, per la possibilità di garantire assistenza e presenza sul campo. La progettazione della serra fu studiata per costare il meno possibile, dando priorità all'utilizzo di materie prime presenti nel Cantone e quindi, più facilmente replicabile. Ma, la vera incognita era data dalla capacità di gestione e di trasferimento di una tecnica agricola completamente sconosciuta, fino a quel momento, da parte delle comunità del Cantone.

Con saggezza, non ci si fece prendere dall'entusiasmo, ed in fase di programmazione del progetto, si decise di procedere per gradi, fissando l'obiettivo di verificare la validità e la sostenibilità dell'innovazione, piuttosto che fissare obiettivi quantitativi, di un certo numero di serre costruite, o addirittura di "batterie di serre", come invece programmò CIPCA negli altri Cantoni di Machaca e dell'altopiano, incontrando notevoli problemi, imprevisti e ritardi. Così che, nei primi tre anni di Progetto, a San Andrés si investì molto nella formazione dei tecnici locali, nell'educazione alimentare con le madri, nella solidità della struttura e nella gestione dell'acqua, vero punto critico, e si costruirono 12 serre. Negli anni successivi, grazie ai risultati ottenuti, agli errori ed alle soluzioni introdotte nell'esperienza dei primi anni, Machaca divenne un centro di produzione di ortaggi per la vendita nei mercati della città di La Paz. Si costruirono così le batterie di serre nelle comunità, con una gestione ed una proprietà mista, comunitaria e individuale, e con la creazione di un consorzio per la commercializzazione degli ortaggi.

CIPCA superò la rigidità iniziale dell'azione comunitaria, come un dogma, anche quando non ve ne erano le condizioni organizzative e funzionali, fece sì che l'esperienza della produzione di ortaggi in serra, diventò una pratica comune e diffusa a San Andrés e nell'intera regione di Machaca, con un modello organizzativo misto, comunitario ed a conduzione familiare. Ciò permise che, nel corso degli anni '90, si

costruirono oltre 200 serre in tutta Machaca, ed ogni giorno i pick up⁵⁸ ritiravano la lattuga fresca nei centri di raccolta convenuti e li consegnavano nel magazzino di El Alto, per la loro distribuzione a mercati e ristoranti. Questa diffusione delle serre permise anche un lento ma progressivo impiego di ortaggi nella dieta quotidiana, e non è raro, vedere oggi nei pressi dell'abitazione di una famiglia Aymara di Machaca, una piccola serra per il consumo familiare.

Il recupero delle colture tradizionali

Quinoa e cañawa sono due colture autoctone dell'area andina, classificate come cereali. Gli spagnoli, all'epoca della conquista e della colonia, le chiamavano "grano incaico".⁵⁹ Grazie alle loro caratteristiche di resistenza al freddo ed alla siccità, crescono nelle zone di altura, in contesti climatici secchi e con suoli poveri. Le popolazioni andine le hanno, da tempi remoti, coltivate per ricavarne uno dei principali alimenti della propria dieta alimentare, utilizzate in molteplici modi; come farina per farne una specie di pane, come pasta per il brodo, o bevanda e, se fermentata, come bevanda alcoolica per feste e rituali. Dagli anni sessanta del secolo scorso, con l'ondata degli aiuti internazionali, anche l'altopiano andino fu invaso dalle eccedenze alimentari e dagli scarti del primo mondo, per cui, progressivamente le comunità andine smisero di coltivare questi cereali, per le più comode donazioni di farina e per la facilità con cui si poteva acquistare il pane bianco nelle rivendite dei mercati.

Il processo di integrazione alla cultura nazionale, induceva la popolazione indigena a modificare abitudini e comportamenti, come fu l'abbandono della coltivazione della *quinoa* e della *cañawa*, tanto da rischiarne l'estinzione in molte zone andine. Furono i progetti alternativi degli anni '80 e la ricerca dei prodotti naturali ed autoctoni della fine del secolo scorso, a riscoprire questi cereali che, oggi giorno, possiamo trovare in ogni supermercato di qualsiasi città europea e nordamericana. Lo stesso fenomeno accadde con le patate, di cui si sono perse decine e decine di tipi, non graditi al mercato urbano, e

⁵⁸ Jeep furgonate con il cassone scoperto.

⁵⁹ J. Muñoz Reyes, *Geografía de Bolivia*, La Paz, Editorial La Juventud, 1980, p. 279.

quindi, non più prodotte nelle comunità andine.⁶⁰ Il senso di emarginazione, di rifiuto della cultura indigena, l'essere apostrofati con il termine dispregiativo di indio, la negazione della propria storia e della propria identità, la spoliazione avvenuta nel corso dei secoli, sono tutte condizioni che hanno minato il senso di autostima e di appartenenza dell'individuo alla propria comunità che ha sentito il bisogno di acculturarsi.⁶¹ Il Progetto Satawi cercò di invertire questa tendenza, o per lo meno, di contrastarla, valorizzando il patrimonio culturale *aymara*, le sue conoscenze e le risorse disponibili, quali punti di riferimento per pensare e per costruire il proprio futuro. Per questo, Il Progetto di cooperazione, mostrò molto interesse per le colture autoctone, acquistando sementi di *quinua*⁶² ed iniziando la coltivazione nel Centro Dimostrativo di San Andrés, tra la sorpresa dei *comuneros* che oramai, da tempo, avevano smesso di coltivarle e, quindi, vedevano la cosa come un fatto originale, naïf, dei soliti *gringos*. Per non dire dei tecnici boliviani che avrebbero fatto qualsiasi cosa, pur di non promuovere una attività vista come retrograda e oramai parte di un passato dimenticato, come era considerata la semina di *quinua* e di *cañawa*. Invece, questa era una interessante pista per diversificare la povera economia agricola, re-introducendo tecniche e colture erroneamente abbandonate per seguire un processo di modernizzazione, in quel caso, privo di senso. Entrambi i cereali avrebbero potuto migliorare la dieta alimentare della famiglia, oltre, ad utilizzare lo scarto, il gambo e le foglie, trinciate, come alimento per il bestiame.

Come è facilmente intuibile, le cose andarono per la loro strada, *quinua* e *cañawa*, rimasero una coltivazione del Centro Dimostrativo, fino a quando non scoppiò la moda a livello internazionale e si riprese a coltivare questi cereali, in modo estensivo, in lungo ed in largo per le vallate a gli altopiani andini.

⁶⁰ Si parla dell'esistenza di oltre 700 tipi di patate esistenti sulle Ande ai tempi pre-colombiani.

⁶¹ La sostituzione dei cappelli tradizionali di lana di lama con i cappellini di plastica con la scritta in inglese, il cambio del proprio nome con versioni inglesizzate (Rolando per Rolan, Juan per Johnny, Maria per Mary, Jorge per George), e i nomi ai nuovi nati: Willy, Nelson, Jimmy, ... sono tutti esempi di acculturazione.

⁶² La *quinua* non si trovava in commercio, per acquistarla si dovette ricorrere al programma statale di recupero della *quinua*.

La formazione finalizzata a rafforzare l'organizzazione tradizionale aymara per gestire i processi di cambiamento e la relazione con lo stato-nazionale.

In una società industrializzata, l'appartenenza ad una organizzazione sindacale è determinata da una prestazione di mano d'opera e da un processo produttivo o dalla fornitura di un servizio in presenza di un contratto tra le parti; datore di lavoro e lavoratore. Nel contesto rurale andino boliviano, il sindacato è composto dai membri di una comunità, intesi come "capo-famiglia che ha diritto alla ripartizione dei terreni comunitari" per svolgere il sostentamento del proprio nucleo familiare. In questo contesto, la controparte principale del sindacato è lo stato-nazione e la sua finalità è la difesa dell'identità (aymara), della comunità/ayllu e della promozione di politiche di sviluppo sociale ed economico della comunità.

Nella tesi politica della CSUTCB⁶³ appare tutta la forza del nuovo pensiero *indigeno-campesino*:

*"Noi, i contadini, siamo il settore sociale più oppresso del paese; siamo la maggioranza del popolo boliviano, però, socialmente e culturalmente siamo oppressi ed umiliati. Con disprezzo siamo chiamati indios, indiada, plebe, fratelli o compagni contadini. Tanti anni di disprezzo hanno maturato, nella coscienza della gente, una falsa idea su di noi, tanto che ci considerano come una vergogna nazionale. (...) Nelle scuole e nelle caserme ci insegnano la teoria ed il culto di una Bolivia bella, ricca e felice, però, la verità è un'altra, noi contadini non viviamo in una nuova Bolivia, felice e prospera, ma in un paese che sfrutta la miseria dei lavoratori per il lusso e la ricchezza di una minoranza di privilegiati...".*⁶⁴

Queste particolari caratteristiche fanno sì che, parlare di formazione sindacale in questo contesto, è un linguaggio a sé stante che va interpretato e spiegato. Di fatto l'organizzazione sindacale nelle comunità indigene andine, a partire dalla metà degli anni settanta del secolo scorso, si è liberata dal giogo dei militari e dei partiti, diventando una organizzazione autonoma ed indipendente con una forte matrice indigena e connotazione

⁶³ Confederación Sindacal Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) costituitasi all'inizio degli anni Settanta del secolo XX.

⁶⁴ Dalla tesi politica della CSUTCB, in J. Hurtado, *El Katarismo*, La Paz, Hisbol, 1986.

etnica, piuttosto che socio-economica, come potrebbe lasciare intendere il modello di organizzazione e la sua denominazione. È su queste basi che progressivamente, l'organizzazione sindacale si è sovrapposta all'organizzazione tradizionale comunitaria, assumendo ruolo e funzione di "governo locale", in contrapposizione con l'entità statale e le sue politiche discriminatorie. La formazione sindacale, di conseguenza, era quindi centrata sugli aspetti identitari, di presa di coscienza dei propri diritti in quanto cittadini di uno stato che non li riconosce, di rivendicazione culturale, quindi, sulla necessità di unirsi e di organizzarsi per difendere e presentare le proprie istanze nelle diverse sedi istituzionali e relazionarsi con le agenzie ed con gli attori esterni alla comunità.

Riunione con i dirigenti sindacali

La riunione occupava tutta la giornata lavorativa. I dirigenti raggiungevano il luogo della riunione a piedi o in bicicletta, impiegando anche un paio d'ore di strada. La comunicazione avveniva esclusivamente in lingua aymara. L'*educador*, il vero protagonista di questa attività, era un ex-professore madrelingua aymara, con spiccate doti comunicative ed una chiara condivisione del progetto politico del Progetto. Oltre all'*educador*, responsabile dell'attività, completava l'équipe l'autista e, saltuariamente, un assistente o *estensionista*⁶⁵ presente solo quando era necessario affrontare alcuni aspetti tecnici (agricoltura, allevamento o questioni amministrative). L'équipe arrivava presto, prima dell'orario di convocazione, per segnalare con la loro presenza, la conferma che si sarebbe realizzato il corso di formazione. Quindi, si srotolavano e si appendevano i vari cartelloni con testo e disegni sui temi che sarebbero stati trattati nella giornata. Si sistemavano sedie e lavagna (in assenza di questa si utilizzavano grandi fogli e pennarelli), mentre l'autista, collegava un megafono alla batteria della jeep, per trasmettere in modo amplificato musica Aymara tradizionale intervallata da messaggi informativi sul Progetto, sempre in funzione di richiamare l'attenzione e la partecipazione dei dirigenti e della comunità. Uno degli strumenti più utilizzati (la cui sola presenza era segno di importanza del corso), era il proiettore con diapositive commentate con il sonoro, che veniva azionato da un piccolo generatore di corrente a benzina, in dotazione all'équipe. Ma il vero protagonista della giornata era l'*educador*, il tecnico che animava il corso, cercando di catturare l'interesse dei partecipanti con mille aneddoti e informazioni su ciò che accadeva in città, sui politici, sulle

⁶⁵ Per *estensionista* si intende una persona che normalmente proviene dalle stesse comunità che ha ricevuto una formazione tecnica di base, contrattato dal progetto. Figura molto importante, madre-lingua aymara, in altre parole un vero e proprio mediatore culturale.

leggi, sulle ingiustizie, sulla corruzione, sui privilegi dei ricchi e concludendo sempre con la necessità di unirsi, di organizzarsi per difendere i propri diritti. Faceva domande a questo o a quel dirigente, poi dava le risposte, dimostrando il suo sapere fino al momento finale, in cui scandiva ciò che doveva fare il dirigente sindacale, ripetendo ed aspettando i cenni di assenso da parte di tutti i presenti, segno questo che il messaggio era stato recepito.

E così, si proseguiva, modulo dopo modulo, per ogni livello e grado dell'organizzazione. In genere la partecipazione era maschile, nelle prime file, ma nel fondo della sala, trovavano posto le donne che sedute per terra, allattando i figli, filando il fuso di lana, scambiando qualche battuta tra di loro ed a volte chiedendo la parola ma sempre attente a non disturbare. Una parte dei dirigenti, non arrivava alla fine della performance dell'*educador*, e si addormentava, altri, a un certo punto salutavano, scusandosi per dover ripartire e raggiungere casa prima che facesse buio, altri, invece, seguivano ed interrompevano facendo domande.

L'*educador*, terminava la sua lezione esausto, a volte era soddisfatto convinto di aver trasmesso il messaggio, mentre altre volte era deluso per l'indifferenza o per la scarsa attenzione registrata.

Successivamente si introdusse il video-registratore con le video-cassette ed uno schermo televisore, abbandonando il vecchio sistema delle diapositive, ad immagini fisse. Fu una vera rivoluzione comunicativa e sparsa la voce della novità, alle riunioni si riempiva la sala di curiosi, affascinati da quel televisore da cui usciva ogni tipo di informazione e che sapeva più cose dell'*educador*. Fu un successo, tanto che si decise di portare il cinema nelle comunità, cosa che provocò un fortissimo interesse tra i giovani ed un certo sconcerto tra gli anziani che si spaventarono per quelle immagini così grandi.

Ben presto emerse l'assenza di conoscenza della storia e di perdita di storia orale, tramandata dagli anziani ai giovani. Nei libri di scuola la storia indigena era assente. Tutto iniziava con l'arrivo degli spagnoli, la conquista e la colonia, per poi passare alle gesta eroiche dei padri dell'indipendenza che lottarono per affrancarsi dalla corona spagnola e costruire così lo stato nazionale. Aymara, Quechua, Guaraní e le altre trenta etnie ancora esistenti in Bolivia, erano poco meno di un elemento di contorno al folklore nazionale. Si decise quindi di investire nella ricostruzione storica di queste popolazioni, partendo dalla storia dello spazio di Machaca, dei Pacajes, della cultura di Tiwanaku⁶⁶ e degli Incas, per ridare identità e dignità a queste popolazioni a cui era stato negato anche

⁶⁶ La cultura tiwanakota sembra essere stata la più importante cultura pre-incaica nella regione al sud del lago Titicaca, da cui discendono gli Aymara.

il diritto alla propria storia.⁶⁷ Con il materiale raccolto si elaborarono moduli per incontri da realizzarsi nelle comunità. Queste occasioni rappresentarono un momento di grande partecipazione di tutta la comunità, in particolare per chi non aveva altre occasioni di comunicazione con l'esterno; anziani, madri e minori. L'interesse era tale che spesso l'équipe perdeva il controllo della riunione che passava nelle mani e nella curiosità della comunità. Erano momenti in cui, si perdeva il controllo del tempo, della metodologia e del programma, ma si costruiva un legame forte e fiducia reciproca. Per l'équipe era soddisfazione ma anche sacrificio, visto che sindacati da visitare e ripetere queste riunioni erano 42, con distanze e condizioni stradali a volte impervie, con il rischio di rimanere intrappolati in un guado o impantanati in un sentiero, rientrando alla base di San Andrés al tramonto od oltre, stanchi e impolverati da cima a fondo, e dover sistemare le proprie cose, lavarsi, cenare al lume di candela per poi andare a letto e riprendere le forze per ripartire il mattino seguente.

Il programma di formazione tecnica

Questo programma era imperniato sulle attività agricole e per l'allevamento del Progetto: sanità animale, foraggi, produzione di ortaggi a campo aperto e serre comunitarie. Viste le dimensioni e la popolazione del Cantone/Marka di San Andrés⁶⁸ e l'impossibilità di arrivare alla base, si optò per coinvolgere le 7 sub-Centrali sindacali (o, in altre parole, in 7 ayllu), organizzare i corsi nel livello della comunità-ayllu, la *Sub Central Sindical*, con scadenza mensile, per un periodo di almeno sei mesi, equivalenti a sei lezioni per ogni area. Il programma di formazione tecnica prevedeva tre aree:

- Colture in serra: costruzione, tecniche agricole e manutenzione, varietà di ortaggi e loro ciclo, utilizzo alimentare nella propria dieta, gestione amministrativa della serra;

⁶⁷ Questa attività è stata molto importante. Si raccolsero documenti di epoca coloniale in tutti gli archivi della Bolivia e dall'Archivio delle Indie, di Siviglia, in Spagna. Materiale che fu utilizzato dallo storico aymara Roberto Choque nell'ambito del progetto Satawi e, successivamente, per le sue pubblicazioni sulla ricostruzione storica vista dalla prospettiva indigena. Si contrattò un giornalista, David Acebey, per editare un documento storico con testo e diapositive partendo dalla visione dei "vinti". Un vignettista invece ricostruì, con illustrazioni a china su grandi cartelloni, com'era la vita sulle ande prima dell'arrivo degli spagnoli, con il controllo dei diversi piani ecologici.

⁶⁸ Circa 7-8.000 abitanti.

- Foraggi ed altre colture: conoscenza dei tipi di foraggi e loro bisogni, uso e rotazione dei pascoli, tipi di fertilizzanti, tecniche agricole, stoccaggio e rendimento;
 - Sanità animale: caratteristiche delle principali malattie, cura, trattamenti antiparassitari, uso delle medicine, tecniche di allevamento.
- La scelta di realizzare i corsi di formazione a livello di sub-Centrale (Ayllu) fu però troppo dispendiosa in termini di tempo e di costi, dovendo ripetere ogni lezione per 7 volte quanti sono gli ayllu. Inoltre, nonostante l'impegno dei dirigenti, dovemmo constatare la scarsa ed irregolare partecipazione ai corsi. La motivazione non era sufficiente per cambiare l'ordine delle priorità che i *comuneros* avevano nel loro quotidiano. Dover scegliere tra dedicare una giornata alla formazione piuttosto che svolgere le proprie attività domestiche, non vi era dubbio che la scelta ricadeva sulla seconda ipotesi. Se da un lato vi era accettazione ed interesse per il Progetto e per le sue proposte, dall'altro, vi era l'obbligazione di assolvere agli impegni familiari; attività lavorative, relazionali, di spostamenti, che richiedono moltissimo tempo, molto di più di quello che noi conosciamo.⁶⁹

Dopo questa prima esperienza, costosissima per l'équipe del Progetto, si decise di centralizzare la formazione tecnica solamente a livello di Cantone/*marka*, quindi senza più ripetere ogni singola lezione, sette volte, riducendo l'impegno di questa attività, da 21 a 7 giorni, e potendo così dedicare gli altri giorni alle visite ed agli incontri presso le famiglie e le *estancias*, che di fatto diventavano momenti di scambio di informazioni e di formazione pratica. Ai corsi organizzati a livello centrale, che si realizzavano tendenzialmente il giorno sabato, approfittando del mercato, in modo che il viaggio, potesse essere utile anche per aggiornarsi sui prezzi, magari comprare o vendere qualcosa, partecipavano le persone che erano interessate veramente, più che per la nomina ricevuta dall'organizzazione sindacale. Così che emerse una scala di interessi da parte dei *comuneros*, che confermò la priorità per la formazione in ambito zootecnico, quindi la curiosità per conoscere quali foraggi si potessero seminare ed i loro rendimenti e, per ultima, le coltivazioni di ortaggi in serra.

⁶⁹ Niente di più falso del pregiudizio che il povero e l'indio non lavorano ed hanno tempo da perdere.

Conclusione

Gli anni presi in esame da questo racconto, coincidono con la fine del periodo del nazionalismo rivoluzionario (1952-1985), il ventennio neoliberale (1986-2005), e l'inizio del nuovo protagonismo indigeno, con la nazionalizzazione delle risorse energetiche, l'Assemblea Costituente, la creazione dello stato plurinazionale e multi-etnico. Fase, questa ultima che ha già comportato e, sicuramente, se proseguirà, comporterà veri e propri cambiamenti strutturali nei paesi andini, restituendo dignità e autostima alle popolazioni indigene. Sul piano interno, invece, il processo di atomizzazione e di divisione dell'organizzazione comunitaria è continuato, come pure il processo di migrazione verso i centri urbani e le zone di colonizzazione, riducendo ulteriormente la popolazione residente, da 8.079 nel 1976, a 6.299 nel 2005.

Nonostante ciò, il lavoro svolto da CIPCA, ed in parte dal nostro Progetto (Satawi), ha generato una rinascita delle comunità di Machaca su piano organizzativo, economico e dell'identità aymara.

Per esempio, è interessante, vedere come a San Andrés, nonostante, vi sia stata una divisione esasperata delle comunità e degli ayllu, dal 2003, si sia tornati alla originale divisione della marka, in totale controtendenza con quanto è avvenuto nel corso degli ultimi decenni, quando il divisionismo e la frammentazione sembravano sovrastare qualsiasi logica di buon senso e di proiezione futura.

Con il processo di recupero e di riorganizzazione dell'identità indigena e del proprio modello culturale, gli aymara si sono riappropriati delle proprie forme organizzative e della dimensione spaziale originaria, come gli avi l'hanno tramandata, come se più di cinquecento anni di colonizzazione fossero stati un attimo, una distrazione. Ed ecco rispuntare l'organizzazione dell'unità territoriale, la marka, con la divisione in suyos (parti o metà, sopra e sotto); quella di sopra Aransaya, con i suoi tre ayllu, Collana, la testa, il principale ayllu della marka, e gli altri due Levita e Choque. Quindi, la parte di sotto, Urinsaya, con i suoi tre ayllu; Alto Achacana, Bajo Achacana e Yaru. Ogni parte con un proprio Jach'a Mallku ed i suoi consiglieri, uno per ogni ayllu, che insieme compongono il cabildo della marka, ossia, il Consiglio Supremo della marka. Un sistema di autorità per il buon governo, che tradotto in cifre significa ben ottanta (80) dirigenti nominati annualmente nella sola marka di San Andrés, per turno, tra tutte le famiglie titolari di terra e residenti nelle comunità, uomini e donne.

Riflessioni sulla cooperazione in area indigena

Vorrei concludere questo racconto portando all'attenzione alcune riflessioni frutto di questa ed altre esperienze di cooperazione in area indigena, sperando possano essere di utilità a chi si appresta a co-operare con comunità indigene.

- I limiti dello sviluppo non sono tecnici ma umani, culturali, naturali. La presenza esterna e la tecnica possono risolvere nel breve periodo problemi enormi, come la denutrizione, portare l'acqua dove non ce n'è, curare una comunità da una epidemia, rendere produttivo un terreno, introdurre l'allevamento, ma *senza il processo di presa in carico, autodeterminazione di una comunità, questi risultati sono destinati a fallire nel tempo ed i problemi si ripresenteranno uguali o maggiori.*
- Negli ambienti aperti e progressisti, si troveranno correntemente espressioni come "approccio partecipativo", "condivisione", "cooperazione tra pari", "partner e non controparti", ed altre espressioni simili, ma con le regole amministrative proprie dell'aiuto pubblico allo sviluppo è praticamente impossibile agire in modo coerente con tali nobili dichiarazioni. *Le regole fissate dalle agenzie internazionali vogliono risultati immediati, misurabili, hanno l'esigenza di spendere entro un determinato tempo, con una determinata logica, arrivando a chiedere agli attori della cooperazione di adattare la realtà ai propri schemi, piuttosto che adattare gli schemi alla realtà.* I risultati sono il caos, equivoci e delusioni, come è ben illustrato da Laura Fiocco e Giordano Sivini,⁷⁰ nell'analizzare un progetto di cooperazione con il popolo Masai, che prevedeva di inserire il sistema di allevamento tradizionale nel sistema di mercato nazionale keniano, con un investimento di dieci milioni di dollari, in dieci anni. Il progetto realizzato in base a criteri tecnici esterni, ignorando la dimensione sociale e culturale del sistema di allevamento dei Masai, è risultato essere un completo fallimento. L'analisi di Fiocco e Sivini, anche se relativa ad un progetto, realizzato negli anni sessanta, rappresenta ancora oggi, un punto di riferimento utilissimo per chi si trova a cooperare in area indigena.
- Perché *conoscere la storia di una comunità*, in un progetto di cooperazione per migliorare l'allevamento delle greggi, per produrre più reddito e benessere? Perché una comunità a cui è stata negata la propria storia non può allevare bene il proprio bestiame, coltivare con passione i pomodori, avere la figlia o il figlio all'università, diventare dei buoni cittadini. Perché la propria storia è parte dei diritti inalienabili di ogni popolo, ancor di più se è la storia di un popolo conquistato, colonizzato, nazionalizzato e non riconosciuto come tale. Perché, se la storia di un popolo viene negata, se non è insegnata

⁷⁰ L. Fiocco, G. Sivini, *Allevamento tradizionale e progetti di sviluppo in Africa: la riproduzione sociale dei Maasai*, Roma, Asa, 1988.

nelle scuole ai suoi figli, se la lingua che si parla a scuola non è quella del focolare domestico, allora, la cooperazione deve curare per primo questo deficit, eliminando questa violazione di un diritto umano fondamentale.

- *I tempi della cooperazione ed i tempi delle comunità*: tempi corti e tempi lunghi. Un progetto di cooperazione è finanziato, normalmente, per tre anni ed ha obiettivi che si debbono raggiungere entro quel periodo. Su richiesta dell'agenzia esecutrice, motivando il ritardo nel raggiungimento degli obiettivi, la scadenza può essere prorogata per un altro paio di anni. Ma, dato che, per gli enti finanziatori, il criterio principale di valutazione è il raggiungimento degli obiettivi entro le scadenze prefissate, ogni ritardo è considerato oggetto di rimprovero, di scarsa capacità di realizzazione. Nessun'altra ipotesi, è presa in considerazione. Questo è il "credo" affermatosi in cinque decenni di Aiuto Pubblico allo Sviluppo (APS): accorciare i tempi, irrigidire i preventivi, introdurre strumenti logici, per noi. Purtroppo, la realtà e le dinamiche dei progetti di cooperazione con le comunità indigene, è l'esatto opposto di quel "credo": i tempi debbono essere appropriati alla reazione che le comunità hanno, a fronte dei processi di cambiamento indotti dal progetto, le risorse finanziarie disponibili debbono essere impiegate con attenzione, sentita la comunità, per la cosa giusta ed al momento giusto, altrimenti, è meglio non spendere, riducendo sicuramente i danni e gli effetti collaterali che si provocherebbero. Gli strumenti che garantiscono la gestione, la trasparenza e la rendicontazione, sono quelli condivisi, costruiti insieme, e non "logici per il donatore ed incomprensibili per il beneficiario". I risultati debbono essere ricercati nei processi avviati o potenziati e la valutazione deve comprendere anche il punto di vista delle comunità.
- *L'agente di cooperazione allo sviluppo deve conoscere la cultura e la lingua della comunità con la quale si appresta a cooperare*, perché l'idioma non è solamente uno strumento di comunicazione ma è una componente fondante della cultura di una comunità. Per lavorare insieme, per condividere un progetto, per costruire delle soluzioni e per scambiare saperi e conoscenze, non è sufficiente avere l'interprete di fiducia o il mediatore culturale, anzi in molti casi quella che viene considerata una risorsa si dimostrerà una barriera ed un filtro intermedio con cui dover fare i conti. Occorre, quindi, rimboccarsi le maniche e dedicare tempo e impegno a studiare la lingua indigena.
- *Cooperare in area indigena significa condividere tempo e spazio, oltre l'orario di lavoro*. Non è pensabile fare cooperazione con comunità indigene facendo il pendolare tra la città e la comunità. Oltre alle valutazioni di carattere economico e di uso del tempo lavoro, per le lunghe e costose trasferte, occorre considerare il rapporto con le persone ed il ruolo che ci viene attribuito, in quanto persone esterne alla comunità. Nelle comunità indigene, vi è un percorso di osservazione, per ogni soggetto esterno con cui si entra in contatto, per decidere poi se accettarlo o meno, se fidarsi o no. In

questa fase, vi sono passaggi iniziatori, soprattutto nei momenti informali, nell'invito a condividere il cibo, nelle feste e nei momenti in cui si riunisce la comunità, quando avviene un imprevisto o un evento straordinario, dove la presenza e la disponibilità a condividere a collaborare, rispetto all'assenza o all'indifferenza, fanno la differenza e condizionano il rapporto e la collocazione che la comunità attribuirà a quel soggetto. La comunità deve conoscere la persona per poter giudicare se la presenza è positiva o negativa, gradita o sgradita, utile o dannosa. Il parere, l'opinione, la collocazione, il ruolo che la comunità darà al soggetto esterno, determinerà il tipo di rapporto e di rispetto futuro.

- *Organizzazione e forme associative.* Come già ripetuto in diverse opportunità, l'intervento della cooperazione esterna alla comunità può stravolgere e determinare su quest'ultima cambiamenti e squilibri non immaginabili. Xavier Albó descrive questo aspetto in questi termini, per segnalare il rischio, di intraprendere la strada della frammentazione e dell'individualismo, rompendo i legami comunitari: per segnalare il rischio, di intraprendere la strada della frammentazione e dei legami comunitari:

*“Molti programmi sono centrati troppo sull'individuo o su forme di organizzazione isolate, composte da individui provenienti da differenti comunità, raggruppati in istanze inter-comunali, senza tenere in debito conto i loro vincoli comunitari. Questi progetti portano alla perdita degli equilibri iniziali ed alla distruzione della comunità. Questo accade in molte “cooperative” rigidamente ispirate a dettagli operativi di un modello organizzativo nato in contesti molto più individualisti e monetarizzati, dove non esisteva una base comunitaria previa.”*⁷¹

Ma, subito dopo, sempre Albó, ci mette in guardia, dal rischio opposto, di vedere tutto con la chiave di lettura comunitaria:

*“... altri progetti che solo enfatizzano la dimensione collettiva hanno fallito. Alcuni hanno assunto che l'ayllu era già collettivizzato...”*⁷²

senza darsi conto che l'aspetto comunitario e di aiuto reciproco dentro la comunità convive con l'aspetto individuale e familiare, in altre parole è funzionale al momento ed alla necessità. Non è, quindi, permanente. Occorre quindi misurarsi con la comunità nel suo insieme, e non con singoli gruppi, riconoscendo l'organizzazione comunitaria esistente, anche se debole, lasciando aperta la possibilità, a tutti, di partecipare anche in fasi successive. *Occorre ascoltare e recepire le modalità di lavoro individuale, familiare e comunitario, potenziando i legami di reciprocità, di mutuo aiuto e di pari opportunità, ma senza condannare o rifiutare la dimensione individuale e familiare.*

⁷¹ X. Albó et al., *Para comprender las culturas rurales en Bolivia*, La Paz, MEC, CIPCA, UNICEF, 1990, p. 76.

⁷² X. Albó et al., op. cit.

- *Il processo di formazione, ossia il passaggio delle conoscenze e dei saperi.* È, questo, un altro momento delicato, per la scelta delle persone, per la nuova figura professionale che si sta introducendo, per il vincolo più o meno forte con la comunità. Spesso queste figure, che per brevità chiamiamo “tecnici di base”⁷³ rispondono al progetto e non alla comunità, ricevono una formazione e la trattengono, anziché diffonderla, creando, di fatto, un nuovo centro di potere. Anche in questo caso, l’esperienza suggerisce di coinvolgere la comunità nella scelta di queste nuove figure e di stabilire legami stretti di supervisione e di verifica, sul loro operato, da parte della stessa comunità, piuttosto che da parte del progetto. Questa attenzione è ancor più delicata e strategica se si pensa alla prospettiva di continuità, ossia della sostenibilità dei processi avviati, una volta terminato il progetto e finita la cooperazione esterna. Perciò, la costruzione di rapporti stretti di dipendenza economica e di responsabilità operativa forti, tra progetto e questi “tecnici di base”, quali sono l’agente di salute, il responsabile delle campagne di vaccinazione, l’amministratore della farmacia popolare, il responsabile delle serre, rende molto difficile il passaggio all’autogestione ed all’assunzione di responsabilità da parte delle comunità. *Queste figure debbono rispondere in primis, alla loro comunità di appartenenza, in quanto committente e destinataria dei servizi e dell’assistenza.* Solamente con la costruzione ed il consolidamento di questo legame si possono creare le condizioni del processo virtuoso che, una volta terminato il progetto di cooperazione, garantirà maggiori possibilità di continuità.
- *Innovazione e rispetto della cultura originaria, modernizzazione e conservazione.* Un dilemma ed una sfida per la cooperazione allo sviluppo, presenti in ogni fase e per ogni scelta che si deve affrontare. Quale approccio tenere? Quello del confronto, del rispetto e della messa in comune dei diversi saperi disponibili, in funzione del progetto di vita in cui si riconoscono le comunità indigene. Non può essere il progetto di cooperazione a determinare il progetto di vita di una comunità indigena, anche se il cooperante o l’agenzia, in un eccesso di delirio di onnipotenza, hanno la tentazione di poterlo fare.
- *Dall’incontro tra agenti esterni e comunità indigene, anche se i primi non se ne accorgono, quando vi è rispetto reciproco, avvengono fatti nuovi, invenzioni, rotture e nuovi equilibri tra innovazione e conservazione, dando vita a cambiamenti sostenibili nel tempo, perché assunti e fatti propri dalle stesse comunità.* E quando ciò accade la cooperazione ha fatto centro e il cooperante è stato un buon interprete.

La chiosa finale è per le Organizzazioni Non Governative per lo Sviluppo, le ONG, strette tra l’appartenenza e la dipendenza ad un sistema dominante, non condiviso ma che non si riesce a cambiare e la

⁷³ Nei progetti si usano chiamare: extensionista, ausiliario, tecnico comunitario, agente.

collaborazione con movimenti e comunità del Sud del Mondo che lottano per sopravvivere contro quel sistema di dominio. Un ruolo ed una posizione tanto affascinante quanto scomoda e difficile, dove le contraddizioni non si possono nascondere e vanno gestite con l'azione, con le scelte di campo, con l'autonomia e l'indipendenza nel momento di prendere le decisioni.

Questa cooperazione, delle associazioni di volontariato, della militanza civile, politica, sociale nata negli anni sessanta sull'onda delle lotte di liberazione e contro le dittature militari, si è nel tempo trasformata, professionalizzandosi, dando vita ad un'esperienza originale di imprenditorialità sociale e no profit. La cooperazione "non governativa", è stata l'avanguardia e spesso l'unica presenza del nostro paese in contesti di guerra o di regimi militari, ed ha permesso, nel corso di questi decenni, di cambiare l'approccio originario e tradizionale della cooperazione; assistenziale, degli aiuti "legati", dei mega-progetti, dove i soggetti venivano inquadrati esclusivamente con categorie economiche: il povero, il contadino, il minatore, la domestica. Il movimento delle ONG con la pratica di lavoro sul campo, con la presenza del personale espatriato, con le campagne d'informazione e di denuncia, con la costruzione dei partenariati, ben oltre la durata del progetto, ha costruito una nuova cultura della cooperazione. *Ha costruito relazioni, nuovi paradigmi, non più fondati sulla supremazia del sapere e del potere dei donatori, ma bensì sul riconoscimento, dell'identità e dei diritti, dei cosiddetti "beneficiari", diventati partners, in un rapporto orizzontale, tra uguali.*

Bibliografia

- AA.VV., 1970, *Il nuovo marxismo latinoamericano*, Milano, Feltrinelli.
AA.VV., 1985, *La cuestión agraria en Bolivia*, La Paz, Temas de la Crisis n. 24.
AA.VV., 1986, *Identidades andinas y lógicas del campesinado*, Lima, Mosca Azul Editores.
AA.VV., 1989, *Quipu*, Genova, ECIG.
Agarwala A.N., Singh S.P. (a cura di), 1966, *L'economia dei paesi sottosviluppati*, Milano, Feltrinelli.
Alberti G., Mayer E., 1974, *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, Lima, IEP.
Albó J., 1974, *Esposos, suegros y padrinos, entre los aymaras*, La Paz, CIPCA, 1.
Albó J., 1979, *Achacachi, medio siglo de lucha campesina*, La Paz, CIPCA n. 19.

- Albó J., 1983, *Bodas de plata? O requiem por una reforma agraria*, La Paz, CIPCA n. 17.
- , 1985, *Desafíos de la solidaridad aymara*, La Paz, CIPCA, n. 25.
- Albó J., Barbadas J., 1984, *La cara campesina de nuestra historia*, La Paz, Unidades.
- Albó J., Greaves T., Sandoval G., 1981-1986, *Chukiyawu, la cara aymara de La Paz*, La Paz, CIPCA, n. 20/22/24/26.
- Albó J., Libermann K., Gódinez A., Pifarré F., 1990, *Para comprender las culturas rurales en Bolivia*, La Paz, Min. Educación y Cultura, CIPCA, UNICEF.
- Almaraz Paz S., 1985, *Requiem para una república*, La Paz, Editorial Los Amigos del Libro.
- Almond G., Powell G.B., 1970, *Politica comparata*, Bologna, il Mulino.
- Ardigò A., 1980, *Crisi di governabilità e mondi vitali*, Bologna, Cappelli Editore.
- Amin S., 1971, *L'acculturazione su scala mondiale*, Milano, Jaca Books, 2 vol.
- Amodio E., 1987, *I figli del rimorso*, Roma, Asal.
- Assadourian C.S., 1982, *El sistema de la economía colonial*, Lima, IEP.
- Bambirra V., 1974, *Il capitalismo asservito all'America Latina*, Milano, Feltrinelli.
- Baran P.A., 1972, *Il surplus economico e la teoria marxista dello sviluppo*, Milano, Feltrinelli.
- Barnadas J., 1978, *Apuntes para una historia aymara*, La Paz, CIPCA n. 6.
- Bendix R., 1969, *Stato nazionale e integrazione di classe*, Bari, Laterza.
- Bertonio L., 1612 [1986], *Vocabulario de la lengua aymara*, La Paz, MUSEF.
- Bonilla H., 1980, *Un siglo a la deriva*, Lima, IEP.
- Buechler H., Buechler J., 1971, *The bolivian aymara*, New York, Holt, Rinehart & Winston.
- Bouysse-Cassagne T., Harris O., Platt T. Cereceda V., 1987, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, La Paz, Hisbol.
- Caballero J.M., 1980, *Agricultura, reforma agraria y pobreza campesina*, Lima, IEP.
- Cardoso F.H., Faletto E., 1971, *Dipendenza e sviluppo in America Latina*, Milano, Feltrinelli.
- Carmagnani M., 1981, *La grande illusione delle oligarchie*, Torino, Loescher.
- Carter W., 1967, *Comunidades aymaras y reforma agraria en Bolivia*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- CIPCA, 1991, *Por una Bolivia diferente*, La Paz, CIPCA n. 34.
- Cirese A.M., 1971, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo.
- Choque C.R., 1986, *La masacre de Jesús de Machaca*, La Paz, Chitakolla.
- , 2003, *Jesús de machaca: La marka rebelde*, vol. 1, *Cinco Siglos de Historia*, La Paz, CIPCA n. 45.
- Colajanni A. (a cura di), 1986, *Le piume di cristallo. Indigeni, nazioni e Stato in America Latina*, Roma, Meltemi.

- Condarco R.M., 1983, *Zarate el "temible" Willka: historia de la rebelión indígena de 1899*, La Paz.
- Cuevas A., 1985, *Sindacato e potere nell'America Latina*, Roma, Edizioni Lavoro.
- Deler J.P., Saint-Geours Y. (a cura di), 1986, *Estados y naciones en los Andes*, vol. I e II, Lima, IEP.
- Delran G.C., 1981, *Historia rural de Perú*, Cusco, Centro de Estudios Rurales "Bartolomé de las Casas".
- De Lucca M., 1970, *El sistema de la tenencia de la tierra en las comunidades originarias de la Provincia Manco Capac, Departamento de La Paz*, La Paz, memo.
- Franck A.G., 1969, *Capitalismo e sottosviluppo in America Latina*, Torino, Einaudi.
- , 1970, *Sociologia dello sviluppo e sottosviluppo della sociologia*, Milano, Lampugnani Nigri, p. 171.
- Fiocco L., Sivini G., 1988, *Allevamento tradizionale e progetti di sviluppo in Africa*, Roma, Asal.
- Furtado C., 1972, *Teoria dello sviluppo economico*, Bari, Laterza.
- Galeano E., 1971, *Las venas abiertas de América Latina*, México, Siglo XXI.
- Galli della Loggia E., 1982, *Il mondo contemporaneo*, Bologna, il Mulino.
- Garcia Diez S.M., 1964, *Visita hecha a la provincia de Chucuito (1567)*, versione paleografica di W. Espinoza Soriano, Lima, Casa della Cultura.
- Germani G., 1971, *Sociologia della modernizzazione*, Bari, Laterza.
- Geschenkron A., 1965, *Il problema storico dell'arretratezza economica*, Torino, Einaudi.
- Godelier M., 1977, *Antropologia e marxismo*, Roma, Editori Riuniti.
- Golte J., 1980, *Repartos y rebeliones, Tupac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*, Lima, IEP.
- Guaman Poma de Ayala P. (1583-1615), 1980, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, edizione critica a cura di J. Murra, C. Adorno, J. Urioste, 3 vol. México, Siglo XXI.
- Grasso D.I., 1985, *Pueblos indígenas de Bolivia*, La Paz, Libreria Editorial La Juventud.
- Harris O. et al. (a cura di), 1987, *La participación indígena en los mercados surandinos*, Cochabamba, CERES.
- Hettne B., 1986, *Le teorie dello sviluppo ed il terzo mondo*, Roma, Asal.
- Hirschmann A.O., 1962, *Problemi dell'America Latina*, Bologna, il Mulino.
- Hurtado J., 1986, *El Katarismo*, La Paz, Hisbol.
- Iriarte G., 1985, *Esquemas para la interpretación de la realidad*, La Paz, SENPAS.
- Iriarte G., Equipo CIPCA, *Sindicalismo campesino, ayer, hoy y mañana*, La Paz, CIPCA n. 21.

- Klein H.S., 1984, *Historia general de Bolivia*, La Paz, Libreria Editorial La Juventud (versione castellana di J. Barnadas).
- Mayer E., Bolton R. (a cura di), 1980, *Parentesco y matrimonio en los Andes*, Lima, Pontificia Universidad Católica de Perú.
- Mariategui J.C., 1981, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Biblioteca Amauta.
- Marx C., Engels F., 1970, *Sulle società precapitalistiche*, Milano, Feltrinelli.
- , 1970, *India, Cina, Russia*, Milano, il Saggiatore.
- Meier G.M., Seers D. (a cura di), 1988, *I pionieri dello sviluppo*, Roma, Asal.
- Mitre A., 1981, *Los patriarcas de la plata*, Lima, IEP.
- Montes F., 1988, *La mascara de piedra*, La Paz, CEE.
- Muñoz R.J., 1980, *Geografía de Bolivia*, La Paz, Libreria Editorial La Juventud.
- Murra J.V., 1980, *Formazioni economiche e politiche nel mondo andino*, Torino, Einaudi.
- Myrdal G., 1966, *Teoria economica e paesi sottosviluppati*, Milano, Feltrinelli.
- Núñez del Prado O., 1973, *Kuyo Chico: applied anthropology in an indian community*, Chicago, University of Chicago Press.
- Ortega E., 1982, *Campesinado y desarrollo agrícola en Bolivia*, Santiago de Chile, E/CEPAL/G. 1211.
- Ossio J.M., 1973, *Ideología mesiánica en el mundo andino*, Lima, Prado Pastor (Universidad Católica del Perú).
- Perez E., 1962, *Warisata, la escuela Ayllu*, La Paz, Burillo.
- Pinilla S., 1975, *La creación de Bolivia*, La Paz, Editorial UMSA.
- Pira V., 1986, *Kanaimè, un volontario tra gli indios del Brasile*, Roma, ASAL.
- Platt T., 1976, *Espejos y mais: temas de la estructura simbólica andina*, La Paz, CIPCA n. 10.
- , 1982, *Estado boliviano y ayllu andino*, Lima, IEP.
- Platt T., Bouysse-Cassagne T., Harris O., 2006, *Qaraqara-Charka*, La Paz, Plural.
- Quiroga M.S.C., 1973, *El saqueo de Bolivia*, La Paz, Ediciones Puerta del Sol.
- Rapporto Brandt Nord-Sud, un programma per la sopravvivenza*, 1980, Milano, Arnoldo Mondadori Editore.
- Rivera S.Q., 1986, *Oprimidos pero no vencidos*, La Paz, Hisbol.
- Rostow W.W., 1962, *Gli stadi dello sviluppo economico*, Torino, Einaudi.
- Sachs W. (a cura di), 1998, *Dizionario dello Sviluppo*, Torino, Edizioni Gruppo Abele.
- Saignes T., 1985, *Los andes orientales: historia de un olvido*, Cochabamba, CERES.
- Salazar C.M., 1984, *Warisata Mia!*, La Paz, Editorial Imprenta Amerindia.
- Sanchez-Albornoz N., 1978, *Indios y tributos en el Alto Perú*, Lima, IEP, p. 173.
- Sandoval G.Z., 1988, *Organizaciones no gubernamentales en América Latina y el Caribe*, La Paz, CEBEMO-UNITAS.

- Sandoval G.Z., Albó J., Greaves T., 1978, *Osje por encima de todo. Historia de un centro de residentes excampesinos en La Paz*, La Paz, CIPCA, n. 16.
- Scott R.W., 1985, *Le Organizzazioni*, Bologna, il Mulino.
- Sechi S. (a cura di), 1972, *Dipendenza e sottosviluppo in America Latina*, Torino, Fondazione L. Einaudi.
- Sofri G., 1969, *Il modo di produzione asiatico*, Torino, Einaudi.
- Spalding K., 1974, *De indio a campesino*, Lima, IEP.
- Stavenhagen R., 1969, *Le classi sociali nelle società agrarie*, Milano, Feltrinelli.
- Sunkel O., Paz P., 1970, *El sub-desarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*, México D.F., Siglo XXI.
- Sylos Labini P., 1983, *Il sottosviluppo e l'economia contemporanea*, Bari, Laterza.
- Tarozzi A., 1985, *Per una sociologia del volontariato internazionale*, Milano, Focsiv.
- Tentori T. (a cura di), 1974, *Antropologia economica*, Milano, FrancoAngeli.
- Terraza W.U., 1982, *La supervivencia de los bolivianos*, La Paz, Los Amigos del Libro.
- Ticona Alejo E., Albó X., 1997, *La lucha por el poder comunal*, La Paz, CIPCA n. 47.
- Todorov T., 1984, *La conquista dell'America*, Torino, Einaudi.
- Urioste M.F., 1977, *Las inovaciones tecnológicas en el norte del altiplano boliviano y economía campesina*, La Paz, UCB.
- , 1984, *El estado anticampesino*, Cochabamba, CINCO-ILDIS.
- Von Hagen V., 1977, *La strada degli Incas*, Milano, Rizzoli Editore.
- Wachtel N., 1973, *Sociedad e ideología: ensayos de historia y antropología andinas*, Lima, IEP.
- , 1977, *La visione dei vinti*, Torino, Einaudi.
- Wiggins S., 1976, *Colonización en Bolivia*, Sucre, ACLO.
- Wolf E.R., 1972, *Las luchas campesinas del Siglo XX*, México, Siglo XXI.
- Zavaleta R.M. (a cura di), 1983, *Bolivia Hoy*, México, Siglo XXI.
- , 1986, *Lo nacional-popular en Bolivia*, México, Siglo XXI, p. 174.
- Zuidema R.T., 1971, *Etnología e storia: Cuzco e le strutture dell'impero inca*, Torino, Einaudi.

**Il sostegno alle rivendicazioni dei diritti
delle popolazioni indigene dell'America Latina.
Esperienze e ricerche in Ecuador e Colombia**

Antonino Colajanni

Premessa

Il mondo sociale dell'America Latina presenta, com'è noto, una grande originalità rispetto agli altri continenti; la popolazione complessiva è più o meno rigidamente suddivisa in tre blocchi diseguali numericamente: una minoranza di discendenti dagli originari colonizzatori spagnoli e portoghesi, e da altri migranti più recenti di origine europea e nordamericana, una discontinua maggioranza di meticci, frutto degli incroci tra europei e indigeni, e una minoranza (che però in alcuni Paesi come l'Ecuador e la Bolivia raggiunge percentuali assai rilevanti) di popolazioni indigene, discendenti dirette dei primi abitanti del continente. Queste popolazioni indigene, sottoposte nei secoli a forme diverse di dominazione, marginazione e sfruttamento, hanno cominciato – a partire dai tardi anni '60 del secolo passato – ad essere considerate come soggetti sociali degni di protezione e di tutela, attraverso norme nazionali e internazionali specifiche. Sicché quello dei diritti delle popolazioni indigene è divenuto un argomento centrale in molte discussioni nazionali e internazionali nei diversi stati del continente latino-americano. E ciò che è interessante notare è che in molti documenti internazionali, di Istituzioni del sistema delle Nazioni Unite, si comincia a distinguere – a partire dagli anni '70 – il quadro dei diritti sociali, politici e giuridici delle popolazioni indigene, dal quadro dei *diritti culturali* (protezione dei sistemi di costume, delle credenze, dei valori e delle forme proprie di organizzazione sociale). Questa è una novità molto rilevante. Basterà ricordare due volumi pubblicati dalla Banca Mondiale, che raccolgono contributi innovativi che insistono, per la prima volta nella storia della Banca, sulla importanza della “cultura” per i problemi dello sviluppo dei popoli: I. Serageldin, J. Taboroff (a cura di), *Culture and Development in Africa* del 1994, e I. Serageldin, J. Martin-Brown (a cura di),

Culture in Sustainable Development. Investing in Cultural and Natural Endowments, del 1999. A questo tema mi sono dedicato a lungo nella mia carriera accademica e di studioso impegnato nella cooperazione internazionale e nell'antropologia giuridica e dello sviluppo sociale. Fin dall'inizio della mia carriera mi sono preoccupato sempre di integrare la mia attività di ricerca antropologica e il mio insegnamento universitario con un continuo e parallelo "impegno sociale e politico" a favore delle popolazioni indigene presso le quali mi trovavo a lavorare.

Ricerche e scambi in Ecuador con i missionari Salesiani e con la Federación de Centros Shuar. L'impegno nella formazione dei leader indigeni

Il mio primo periodo di ricerca antropologica in America Latina risale ai mesi tra luglio e novembre del 1971. Era una ricerca finanziata dal Consiglio Nazionale delle Ricerche e dall'Università di Bari, presso la quale insegnavo Etnologia, nella foresta Amazzonica dell'Ecuador, tra gli indigeni Shuar e Achuar. Negli anni 1971 e 1973 faceva parte della missione anche l'amico linguista Maurizio Gnerre, con il quale poi negli anni successivi ho sempre collaborato nelle ricerche sulle popolazioni indigene dell'Ecuador. Per la mia sistemazione logistica e per i miei movimenti nella regione usufruivo dell'aiuto dei missionari Salesiani, in buona parte italiani, che avevano favorito e assistito la creazione, nel 1964, della "Federación Interprovincial de Centros Shuar", una delle prime e meglio organizzate associazioni indigene dell'Ecuador e poi per anni di molti altri paesi del continente. Nel 1972 la Federazione comprendeva una decina di "villaggi" indigeni ("Centros") coordinati dai missionari con viaggi frequenti e nei quali veniva distribuita una interessante rivista ciclostilata con notizie delle esperienze delle scuole, dati statistici e informazioni sui contatti degli indigeni con le Istituzioni ("Juventud Shuar"). Alcuni dei missionari manifestavano un grande interesse per la ricerca antropologica ed assumevano il ruolo, nella società regionale e nazionale ecuadoriana, di "difensori degli indigeni". Nel mio primo viaggio mi ero fermato a Macas ed a Sucúa, piccoli centri urbani con indigeni urbanizzati, a poche ore dai villaggi indigeni della foresta, dove avevo stretto rapporti con i giovani volontari italiani di una associazione di volontariato che lavorava a sostegno dei pro-

blemi economici e sociali delle popolazioni indigene, la “Operazione Mato Grosso” di don Ugo De Censis. Solidarizzammo bene con alcuni di essi, che apprezzavano molto le mie idee di condurre una ricerca antropologica sul campo che potesse essere anche, in qualche modo, “di aiuto” ai problemi della difficile modernizzazione degli indigeni e dei rapporti non facili tra i coloni, le amministrazioni politiche locali e i gruppi indigeni. Al ritorno in Italia mi misi in contatto con una Organizzazione Non Governativa che aveva programmi in Ecuador, “Terra Nuova” di Roma, e cominciai poi a collaborare con questa e con la successiva ONG “Ricerca e Cooperazione”, che contribuì a fondare e della quale nei primi anni '90 divenni poi Presidente.

Prima di lasciare la cittadina di Sucúa, per inoltrarmi nella foresta Amazzonica dell'Ecuador, ero stato invitato dai missionari Salesiani a partecipare ad una Assemblea annuale della Federazione indigena e mi fu proposto di tenere un breve discorso sul mio lavoro di fronte ai dirigenti della Federazione e all'intera Assemblea. Presentai il mio programma di lavoro, che era inquadrato in una visione della *Antropologia applicata*, dominata dalla convinzione della necessità di produrre un *sapere* ricco, solido ed accurato, che fosse determinante per orientare bene un *fare*, che riguardava i programmi per la costruzione del futuro delle popolazioni indigene. Suscitai così una diffusa approvazione tra buona parte dei dirigenti indigeni, anche perché avevo sottolineato la necessità che si stabilisse un buon raccordo continuo tra le vecchie generazioni degli indigeni “tradizionali” e le nuove generazioni dei giovani che avevano cominciato a frequentare le scuole organizzate dalle Missioni; e inoltre avevo insistito sul fatto che la mia voleva essere una *co-ricerca*, una investigazione condivisa e partecipata, con collaboratori indigeni che divenissero progressivamente dei “ricercatori su se stessi”. Tra l'altro, un missionario mi aveva dato copia della Convenzione n. 107 dell'International Labour Organization (I.L.O.), del 1957 (*Convention concerning the Protection and Integration of Indigenous and Other Tribal and Semi-Tribal Populations in Independent Countries*); si trattava di un testo fondamentale, che tendeva ad influenzare, per il prestigio della Istituzione Internazionale che lo aveva prodotto, e per il fatto che era stato riconosciuto da moltissimi Paesi del cosiddetto Terzo Mondo, le politiche sociali nei riguardi delle popolazioni indigene. Me la portai con me sul campo dedicando lunghe ore, nei momenti di riposo, alla lettura e analisi, anche critica, del documento; la Convenzione, di fatto, era criticabile perché rivelava un orientamento

“assimilazionista” (gli indigeni dovevano essere aiutati e protetti nel processo lento e necessario di “assorbimento” nella società nazionale, che quindi era il principale punto di riferimento). Fin dal Preambolo, il testo metteva continuamente in collegamento la *protection* con la *integration into the national community*, e definiva nell’art. 1 le popolazioni tribali o semi-tribali come gruppi “whose social and economic conditions are at a less advanced stage than the stage reached by the other sections of the national community”. In tal modo, si rivelava una concezione evoluzionistica di base e di giudizio negativo sulle popolazioni indigene, identificate come “arretrate” rispetto alla popolazione bianca e meticcia delle città. Tuttavia, l’art. 7 stabiliva che si dovessero considerare attentamente i “customary laws” di questi popoli e l’art. 12 accennava alla opportunità che si chiedesse il “consenso libero” di questi gruppi per eventuali interventi riguardanti i diritti sulla terra o gli spostamenti degli abituali abitanti da un territorio a un altro. Gli art. 19-26 suggerivano che si provvedessero a queste popolazioni servizi di salute adeguati, programmi educativi adattati, insegnamento nella lingua indigena. A partire dallo studio e analisi collettiva del testo della Convenzione n. 107, mi occupai costantemente degli altri documenti internazionali sui diritti delle popolazioni indigene, e mi impegnai ad utilizzare a fondo la mia formazione giuridica, facendo di questo tema un argomento centrale del mio impegno di antropologo; e cercando anche di diffondere tra i leaders indigeni con i quali collaboravo l’attenzione per la dimensione giuridica dei diritti violati (soprattutto sulle terre), che stava diventando – in quegli anni – una dimensione importante nei processi diffusi in America Latina sul trattamento delle popolazioni indigene; questi soggetti sociali stavano lentamente passando dalla fase della *assimilazione*, progressivo *assorbimento* nella società nazionale, e quindi del progressivo annullamento delle loro specifiche identità culturali, alla fase del *riconoscimento dei diritti speciali* e a un *trattamento differenziale* nei programmi nazionali di modernizzazione, che cercavano di comprendere – tra prevedibili difficoltà – interventi mirati e speciali nei campi dell’educazione, della salute, delle attività economiche, e poi anche della protezione e salvaguardia dei costumi e credenze tradizionali.

Alla fine di quell’anno 1971 conobbi Stefano Varese, un antropologo italiano che aveva a lungo lavorato in Perù ed aveva pubblicato nel 1968 un bel libro dedicato alla etno-storia di una popolazione indigena dell’Amazzonia peruviana (gli Asháninka) e alle loro lotte politico-militari contro la dominazione esterna sulle loro terre (*La sal de los cerros*.

Notas etnográficas e históricas sobre los Campa de la selva del Perú). Varese mi raccontò che nel gennaio di quell'anno c'era stata a Bridgetown, nelle isole Barbados, una importante riunione di antropologi critici, alla quale aveva partecipato; essi avevano rivisto e analizzato i conflitti inter-etnici che coinvolgevano le popolazioni non andine dell'America del Sud. L'anno dopo, nel 1972, fu pubblicato a Ginevra dal World Council of Churches un bellissimo volume tratto da quella riunione, che io lessi con grande impegno e approvazione e che poi contribuì a diffondere tra i miei interlocutori ecuadoriani, i missionari e i leaders indigeni (*The situation of the indian in South America. Contributions to the study of inter-ethnic conflict in the non-Andean regions of South America*). Il libro aveva anche un capitolo scritto da Scott Robinson sulle comunità della selva dell'Ecuador, e si concludeva con un breve ma importantissimo documento, poi destinato a divenire un "classico" sui temi della difesa della situazione delle popolazioni indigene, intitolato *Declaration of Barbados for the liberation of the Indians*. Il documento era firmato da 11 specialisti degli studi sulle popolazioni indigene, tra i quali spiccavano, oltre a Stefano Varese, personaggi noti e rispettati, come Darcy Ribeiro, G. Bonfil Batalla, N. Arvelo Jiménez, M. Alberto Bartolomé, V. Daniel Bonilla, M. Chase Sardi. Il testo conteneva critiche ferme e molto dure, molto fondate e senza appello, alle responsabilità soprattutto dei governi e degli Stati, e delle Missioni Religiose; ma anche degli antropologi, che erano accusati – nella loro maggior parte – di occuparsi solo delle loro ricerche accademiche, trascurando di schierarsi a favore delle rivendicazioni politico-giuridiche delle popolazioni indigene. Il documento registrava con enfasi la necessità che gli indigeni diventassero agenti autonomi del loro proprio destino. Notai subito, però, che i saggi del volume concedevano uno spazio assai limitato all'analisi della legislazione nazionale e internazionale sui diritti delle popolazioni indigene, che io ritenevo invece fondamentale; anche se nell'intervento di Varese sulle relazioni interetniche nella selva del Perù c'era una breve appendice sulla posizione giuridica dei gruppi tribali in Perù. Negli anni dal 1972 al 1977 proposi frequenti commenti e discussioni pubbliche sul volume in Ecuador, considerato anche che era stata pubblicata una versione in spagnolo di questo libro.

Anni dopo, nel 1977, vi fu una seconda riunione del Gruppo di Barbados, in Messico, che raccolse questa volta non solo studiosi impegnati nella difesa delle popolazioni indigene, ma anche un consisten-

te numero di leader nativi dei paesi latino-americani. Uno di questi era Domingo Antún, presidente della Federación de Centros Shuar dell'Ecuador, con il quale avevo a lungo conversato in varie sessioni di una specie di "corso di formazione sui diritti indigeni secondo le Organizzazioni Internazionali", prima che lui andasse alla riunione di Città del Messico e poi al suo ritorno. Il volume con gli Atti di questa nuova riunione fu pubblicato a Città del Messico nel 1979 (AA.VV., *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*). Anche in questo caso, però, la stragrande maggioranza degli interventi descriveva e ricostruiva la storia e gli aspetti positivi o negativi della vita delle diverse organizzazioni indigene, con scarsi riferimenti alla produzione giuridica interna e internazionale, che molti di noi consideravamo strumenti di grande utilità politica per la difesa degli indigeni e per il loro futuro. Il volume conteneva anche due interventi molto interessanti, sui quali discussi a lungo con gli autori che conoscevo abbastanza bene: Georg Grünberg, *Etnología práctica y desarrollo rural en el Paraguay*, e Miguel Alberto Bartolomé, *Conciencia étnica y autogestión indígena*.

Promozione di contatti con altri gruppi indigeni e con organizzazioni internazionali e un seminario dedicato a una grande dirigente indigena del passato

Nelle mie successive missioni di ricerca in Ecuador (negli anni 1973, 1974, 1975, 1977, 1980) mi occupai sempre di stimolare prese di visione e commenti diffusi sui documenti internazionali e sulle leggi nazionali in tema dei diritti delle popolazioni indigene, e favorii anche la partecipazione della Federación Shuar a incontri e contatti con altri gruppi indigeni dell'Ecuador e del Perù, e con organizzazioni internazionali. Per esempio, quando si costituì a Cambridge, Mass., nel 1972, la organizzazione "Cultural Survival", dedicata completamente e con buona competenza alle questioni indigene, misi in contatto la Federación con il gruppo nordamericano. E mi occupai anche, costantemente, dei problemi della programmazione ed esecuzione di progetti di sviluppo da parte delle istituzioni regionali ecuadoriane, inviando anche commenti e proposte integrative, dopo aver concordato alcune proposte con l'organizzazione indigena. Per esempio, nel 1976 venne presentato



Capanna indigena Achuar con palizzata difensiva.

da parte del C.R.E.A. (Centro de Reconversión Económica del Azuay, Cañar y Morona Santiago) un *Plan de Desarrollo Regional Integral para las Provincias de Azuay, Cañar y Morona Santiago*, che conteneva una parte importante (Sexta Parte: “Colonización y Población Indígena en Morona Santiago – Documento para Discusión y Sugerencias”), la quale aveva un intero capitolo, il IV, dedicato a “Población indígena y colonización de la Provincia de Morona Santiago”. Le osservazioni, i commenti e le proposte mie e della Federación vennero fatte pervenire a Cuenca al direttore del C.R.E.A., una persona molto disponibile che avevo conosciuto in un mio viaggio a Cuenca, la seconda città del Paese, e vennero così fatte alcune correzioni al programma originario. Fu questo uno dei rari esempi, nella mia lunga carriera, di un responsabile politico che dopo un attento esame delle proposte correttive di un antropologo e di una organizzazione indigena a un suo programma di sviluppo, finì per accettarle quasi completamente.

Le discussioni e i seminari organizzati con i dirigenti della Federazione Shuar a volte affrontavano con foga il problema delle rivendicazioni indigene frustrate per la indifferenza delle istituzioni dello Stato o – in molti casi – per le reazioni violente della polizia nel caso di manifestazioni particolarmente intense. Accadeva in alcune occasioni che nelle discussioni intervenissero alcuni indigeni che avevano avuto relazioni frequenti

con gruppi radicali, i quali proclamavano la necessità di una “rivoluzione indigena” e anche l’uso delle armi. La maggior parte dei dirigenti della Federazione erano molto prudenti su questi temi. Ovviamente, ero anch’io molto prudente e insistevo sul fatto che la conoscenza della legislazione nazionale e dei documenti internazionali era fondamentale. Un primo passo, che poteva poi tradursi in manifestazioni collettive di protesta, ma per le quali mi permettevo sempre di suggerire prudenza e capacità argomentative, ha registrato una quantità di casi di reazioni molto violente dei poteri dello Stato. A questo proposito organizzai in un fine settimana particolarmente impegnativo un Seminario nella Federazione Shuar, dedicato alla storia delle rivendicazioni indigene in Ecuador, dalle prime ribellioni contro gli spagnoli alle più recenti. Avevo trovato nella biblioteca dei Salesiani una ricca documentazione storica, e mi soffermai su una delle prime forme di rivendicazioni indigene dell’epoca moderna in Ecuador: la intensa e lungamente estesa per decenni, attività di promotrice delle rivendicazioni indigene, da parte di Dolores Cacuango, una indigena Quechua di Cayambe, che si dedicò espressamente a far conoscere ai membri delle comunità indigene le leggi che li riguardavano e li potevano proteggere. Si occupò di promuovere soprattutto l’educazione e i diritti sulle terre, legandosi anche con alcune organizzazioni politiche della sinistra ecuadoriana. Nel 1945 Dolores Cacuango fondò la prima scuola indigena autonoma, una proto-scuola bilingue e biculturale, che dava molto spazio alle disposizioni legislative ed alla partecipazione attiva delle comunità. Nel 1963 la dittatura del Generale Ramón Castro Jijón chiuse le numerose scuole e proibì l’uso della lingua quechua. Dolores continuò la sua attività promozionale nascosta e in forma clandestina. Dopo un paio d’anni di pressione popolare indigena alla fine il governo approvò una Riforma Agraria che prevedeva tutele, sia pure limitate, degli indigeni. Dolores promosse e poi organizzò una *marcha indigena* che mobilitò più di 10.000 indigeni che si spostarono da Cayambe a Quito per mostrare la forza del movimento indigeno. Il Seminario da me organizzato ebbe un grande successo e suscitò un grande interesse per la storia dei movimenti indigeni nel Paese. Furono anche distribuite alcune foto della Dolores Cacuango, insistendo molto sulla necessaria coordinazione del movimento indigeno della zona andina (Quechua) con quello del bassopiano (Shuar). Avevo presentato in dettaglio un caso remoto che costituiva uno dei primi esempi di attenzione alle leggi esistenti e alla tutela giuridica dei diritti.

I contributi al tema dell'educazione indigena bilingue e biculturale

Tra i temi affrontati e discussi con i missionari salesiani e con i dirigenti indigeni ci fu quello, fondamentale, della necessaria riforma dei sistemi, contenuti e metodi, dell'educazione primaria nelle scuole indigene, la "educazione bilingue e biculturale", nella quale ho continuamente cercato di canalizzare verso le autorità educative ecuadoriane i contributi che venivano dal consistente gruppo di esperti italiani, amici e colleghi, che in quegli anni si dedicavano intensamente all'argomento, anche in altri Paesi dell'America Latina. Ricordo di aver avuto in quel periodo un breve incontro occasionale con il Ministro dell'Educazione dell'Ecuador. In quella occasione cercai di fargli presente che i programmi di studio e le capacità e disposizioni dei maestri non indigeni, che venivano dalle Ande e si trovavano male nella regione Amazzonica, erano modeste e molto criticabili; per questo si consigliavano mutamenti anche nei programmi scolari, introducendo temi ambientali, locali e di storia della regione, invitando anche nelle scuole gli anziani che raccontassero qualcosa del passato e opinioni su come gestire il futuro; e si suggeriva di formare dei nuovi maestri di origine indigena, eliminando la supremazia dello spagnolo nelle scuole indigene e introducendo il bilinguismo "di mantenimento", e non solo "di transizione". Ricordai anche le statistiche recentemente registrate di alta diserzione scolastica nelle scuole della foresta, e conclusi presentando una panoramica delle iniziative che in quegli anni si stavano diffondendo sulla educazione bilingue e biculturale in Perù e in Bolivia. Credo che la mia perorazione ebbe un qualche effetto, perché alcuni mesi dopo venne approvata dal governo la riforma delle scuole indigene nel senso auspicato. Del resto, i missionari salesiani avevano già da anni elaborato programmi educativi innovativi, adeguati al contesto sociale e culturale delle popolazioni indigene. Per esempio, nelle discussioni in Federazione sui programmi e strategie di educazione indigena, si esaminava e integrava continuamente un testo fondamentale, veramente importante, del missionario salesiano padre Alfredo Germani, grande esperto di educazione: *Unumiartai. Aprendamos. Texto-guía de las escuelas bilingües de los Centros Shuaras*, pubblicato nel 1966. Il testo prevedeva il coinvolgimento dei genitori nelle classi, alcune visite alle comunità insediate nella foresta, alcuni lavori di collaborazione nelle comunità, un privilegiamento della conoscenza accurata, linguistica e tecnica, dell'ambiente naturale circostante, l'uso

costante di disegni colorati, una specifica attenzione a tutti gli oggetti della cultura materiale, il racconto e commento dei miti tradizionali. Ricordo di essermi a lungo soffermato, nei miei periodi di ricerca nella foresta ecuadoriana, nella osservazione attenta e continua delle attività didattiche delle scuole indigene dei villaggi. Le sperimentazioni educative erano veramente intense, sia nelle “forme” del rapporto tra maestri e allievi, sia del “contenuto” delle lezioni (dominavano i resoconti storici sul mondo degli Inca e della Conquista, l’analisi dei miti tradizionali degli Shuar, le descrizioni e attente analisi del mondo della foresta, delle piante e degli animali; e notai anche alcune interessanti lezioni sul “mondo dei bianchi”: i loro pregi e i loro “difetti”).

Il tema dell’educazione bilingue e biculturale fu affrontato con grande impegno anche in Perù, nell’Amazzonia confinante con quella ecuadoriana. Ricordo con grande piacere che il primo progetto del genere fu gestito assieme da due ONG con le quali collaboravo, Terra Nuova e poi Ricerca e Cooperazione. I principali risultati di quel progetto furono pubblicati in un importante volume che raccoglieva saggi di specialisti italiani e peruviani: *L’educazione bilingue in Perù. Programmi, ricerche, interventi*, a cura delle due ONG menzionate, che fu pubblicato da Terra Nuova a Roma nel 1985, con una mia impegnativa Presentazione, e con saggi di due specialisti italiani dell’etnolinguistica, Giorgio Cardona e Maurizio Gnerre, dei due antropologi impegnati nel “Progetto Candoshi”, Massimo Amadio e Lucia D’Emilio, e di due noti specialisti peruviani, Madeleine Zuñiga e Maria del Carmen Fernandez.

Diffusione dei documenti di altre Istituzioni Internazionali sul tema indigeno: discussioni e commenti

Un successivo impegno di diffusione e commento delle attività di una Istituzione Internazionale presso gli indigeni presso i quali lavoravo come ricercatore si sviluppò nel 1979, quando mi procurai i documenti della creazione della Corte Internacional de Derechos Humanos de la O.E.A. (Organización de Estados Americanos), con sede a San José de Costa Rica. Era una Istituzione che fin da subito intervenne con dure sentenze di condanna delle violazioni più rilevanti dei diritti delle popolazioni indigene da parte di imprese, organizzazioni interna-



zionali e governi nazionali o regionali. Ricordo che mi adoperai a diffondere presso gli indigeni ecuadoriani quelle sentenze che erano più rilevanti per loro. Oggi disponiamo, da qualche anno, di una meticolosa ricostruzione di queste sentenze fin dalle prime della fine degli anni '70 (*Cuadernillo de Jurisprudencia de la Corte Internacional de Derechos Humanos*, n. 11, "Pueblos Indígenas y Tribales", O.E.A., 2018).

Nel 1983-84 feci l'ultimo mio viaggio di ricerca nell'Amazzonia dell'Ecuador e del Perù, ed ero molto impegnato nell'analisi e studio delle forme di sintetizzazione e diffusione di parti di quello straordinario e ricchissimo documento sui diritti degli indigeni (più di 1.000 pagine) pubblicato dalla Commission on Human Rights, Sub-Commission on Prevention and Protection of Minorities, dell'Economic and Social Council delle Nazioni Unite, negli anni 1981-82-83-84 (J. R. Martinez Cobo, *Study of the problem of discrimination against indigenous populations*). Mi impegnai per un intero mese a trarre delle brevi sintesi di poche pagine dei lunghi e impegnativi capitoli in cui era diviso il documento (Misure adottate dalle Nazioni Unite e dalle varie Istituzioni collegate, FAO, ILO, UNESCO, WHO, AIP, dalla OEA e da altre istituzioni internazionali; definizione di "Popolazioni Indigene"; politiche fondamentali, organi, procedure e implementazione, arrangiamenti amministrativi; i diversi settori di protezione e di intervento: Salute, Abitazioni, Educazione, Lingua, Cultura, Occupa-

zione e lavoro, Terra, Diritti politici, Diritti e pratiche religiose; Egualianza nell'amministrazione della giustizia; conclusioni, proposte e raccomandazioni). Queste schede furono distribuite in varie occasioni ai dirigenti delle organizzazioni indigene, ai missionari e ai funzionari locali del governo e io mi preoccupai di raccogliere i commenti, le osservazioni critiche, le proposte correttive.

Intanto, nel 1982 era stato creato a Ginevra il "Working Group on Indigenous Populations" dalle Nazioni Unite, che si riuniva periodicamente su temi e problemi riguardanti la difesa dei diritti indigeni e la soluzione dei ricorrenti problemi regionali. Feci in modo che rappresentanti indigeni dell'Ecuador e studiosi impegnati nella difesa dei diritti indigeni fossero invitati a queste importanti riunioni, e intervenni anch'io come esperto antropologo applicato un paio di volte.

Negli anni successivi, anche se avevo concluso l'impegno di ricerca diretta e continua nella regione amazzonica dell'Ecuador, continuai e seguire le discussioni e le ricerche giuridico-politiche sulla situazione degli indigeni nel Paese, partecipando ad alcuni dibattiti e congressi sul tema del rapporto tra l'*indigenismo* (il movimento intellettuale, etico e in parte letterario e retorico della "difesa del mondo indigeno e della sua autonomia") e le riflessioni e analisi socio-giuridiche e politiche sulla *rimformo dello Stato*, che avrebbe contribuito alla ri-definizione dei rapporti tra le società indigene e l'insieme del Paese in termini di forme diverse di "pluralismo giuridico e culturale". Partecipai alle riunioni e dibattiti che condussero alla pubblicazione di alcuni importanti volumi collettivi su questo importante argomento che poi si diffuse in tutta l'America Latina. A cominciare dal volume di autori vari, *Derecho, pueblos indigenas y reforma del Estado*, pubblicato a Quito nel 1993. Un rilevante contributo successivo all'importante argomento fu costituito dalla pubblicazione delle *Memorias del Coloquio "Pueblos Indigenas y Estado en América Latina"* (Quito, 1998). Nel 1995 stabilii alcuni contatti con uno studioso dell'Università di Berkeley, Marc Becker, che aveva preparato e diffuso un rapporto dedicato al tema: "*Indigenismo and Indian Movements in Twentieth-Century Ecuador*", per il Meeting of the Latin American Studies Association di Washington di quell'anno. Un contributo molto rilevante, per la competenza specifica ben sintetizzata e per l'adeguamento delle forme di comunicazione diretta ai popoli indigeni (e che tra l'altro illustra bene le caratteristiche dei sistemi di amministrazione della giustizia indigena

sia come pratiche autonome, sia nei riconoscimenti ufficiali), è stato pubblicato nel 2009 dalla Comisión Andina de Juristas: E. Condor Chuquiruna, Coordinador, *Manual informativo para Pueblos Indígenas. “La justicia indígena en los Países Andinos”*, Lima, 2009. Il più recente dei contributi generali al tema dei diritti dei popoli indigeni nel quadro del costituzionalismo nazionale è il recentissimo libro di F.J. Zea Dávila, *Reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en el marco constitucional del Ecuador*, Quito, 2023.

Nel 1990 ricevetti notizie allarmanti per posta e poi seguiti con grande preoccupazione le notizie ufficiali sul “levantamiento indigena del Ecuador” del mese di giugno. Soprattutto nella regione andina della sierra era esplosa una protesta radicale contro il sistema “agropecuario” e contro le concessioni per le prospezioni petrolifere, alla luce dello slogan “*Tierra, Cultura y Libertad*”. La sollevazione ebbe anche alcuni episodi di lotta armata e vi furono reazioni violente da parte dell’esercito. Gli indigeni della regione amazzonica parteciparono con maggiore prudenza alla sollevazione, ma nell’agosto di quell’anno presentarono al governo il “Documento de Pastaza: Acuerdo sobre el derecho territorial” che suscitò reazioni molto dure. Finalmente, il 15 aprile del 1991 iniziò una mediazione gestita dalla Conferenza Episcopale Ecuatoriana. Io inviai alcune lettere ai missionari Salesiani e ai dirigenti dell’Organizzazione Shuar, e poi, nel 1991, lessi con grande attenzione un grosso volume che mi fu subito inviato dall’Ecuador. Ben 14 autori competenti esaminavano i diversi aspetti del sollevamento indigeno: la posizione dei protagonisti nativi, le posizioni degli “hacendados”, e le diverse misure del governo, i movimenti della Chiesa Cattolica e dei militari, le reazioni dei settori dominanti della società ecuatoriana, i documenti delle Organizzazioni Indigene, i temi della “identità etnica” (Diego Cornejo Menacho, Curador, *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, Quito, ILDIS/Abya Yala, 1991). L’anno dopo, in un mio breve soggiorno occasionale a Quito, nel quale partecipai a diverse occasioni di commento tra gli antropologi ecuatoriani, mi fu fatto omaggio dal collega e amico Segundo Moreno di un libro di analisi distaccata e ricca di interpretazioni socio-politiche adeguate e ben documentate, sul processo di ribellione indigena e sui suoi effetti positivi: Segundo Moreno Yáñez, José Figueroa, *El Levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990*, Quito, Fundación Ecuatoriana de Estudios Sociales, 1992.

Il lavoro presso le popolazioni indigene della Colombia e gli scambi con i colleghi colombiani sui diritti delle popolazioni indigene

A partire dal 1985 avevo trasferito i miei impegni di ricerca etnografica diretta in Colombia, dove lavorai come ricercatore-esperto in programmi di sviluppo sociale della ONG “Ricerca e Cooperazione” che avevo contribuito a fondare a Roma, finanziati dal Ministero degli Esteri e dalla Comunità Economica Europea; prima nella regione del Boyacá poi nella regione della costa Nord, a Santa Marta, nella Sierra Nevada e nella regione lagunare della Guajira. Gli impegni di ricerca mi coinvolsero dal 1986 al 1996, dal 2001 al 2003, e poi dal 2012 al 2014, con a volte due viaggi l'anno. Nella Sierra Nevada e nella regione lagunare gli interlocutori delle iniziative di progetto erano le popolazioni indigene dei Kogi, Aruaco e Wayúu. Anche in questi contesti e in questi progetti mi impegnai a studiare e diffondere una sensibilità verso le questioni pratiche che riguardavano temi e argomenti relativi ai diritti fondamentali delle popolazioni indigene. Nei progetti sulla Sierra Nevada e sulla regione lagunare della Guajira la controparte era costituita dalla Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno, il cui direttore era un mio grande amico personale (Martin Hildebrand) molto vicino al presidente della Repubblica, Virgilio Barco (1986-1990) che era assistito da un gruppo di antropologi (caso questo assai raro), che lo orientavano nelle politiche di protezione ambientale e delle popolazioni indigene, soprattutto riguardo alle regioni Amazzoniche. Il Governo Colombiano, dunque, produsse una serie di documenti importanti riguardanti le condizioni e il futuro delle popolazioni indigene, che io mi preoccupai di diffondere e discutere con i diversi gruppi indigeni e le loro organizzazioni. Nel 1989 fu approvato dal CONPES (Consejo Nacional de Política Económica y Social) un “Progetto di Politica e Azione Interistituzionale per lo Sviluppo delle Comunità Indigene”, e la Presidenza della Repubblica produsse un fondamentale documento: *Política del Gobierno Nacional para la Defensa de los Derechos Indígenas y la Conservación ecológica de la Cuenca Amazónica*, che io commentavo continuamente con i miei interlocutori indigeni. E nel 1990 uscì un repertorio di enorme importanza informativa sulla normativa riguardante le popolazioni indigene; un librone di consultazione continua, di ben 800 pagine: *Presidencia de la República, Fuero Indígena Colombiano. Normas Nacionales, Regionales e Inter-*

nacionales, Jurisprudencia, Conceptos Administrativos y Pensamiento Indígena. Come si vede, il periodo della presidenza Barco fu molto impegnato nella difesa ambientale e degli indigeni del Paese; il che non manca di meravigliare, considerando che le popolazioni indigene in Colombia costituivano una minoranza molto esigua della popolazione nazionale. Nulla a che vedere con le percentuali di Ecuador e Bolivia, che sfioravano il 50% dell'intera consistenza demografica dei due Paesi.

Un argomento assai rilevante, che ha suscitato in Colombia una letteratura specifica molto estesa, e sul quale ho a lungo discusso con i colleghi antropologi giuristi colombiani e con molti dirigenti di organizzazioni indigene, è quello della istituzione della "Jurisdicción Especial Indígena", stabilita dall'art. 246 della Costituzione Politica del 1991. In questo articolo innovatore si stabilisce che le autorità indigene possono esercitare, all'interno del loro ambito territoriale, funzioni giurisdizionali, in accordo con le *loro* norme, usi e costumi, sempre e quando si rispetti la Costituzione e la Legge. Il sistema legislativo nazionale avrebbe stabilito le forme di coordinazione tra questa giurisdizione speciale e il sistema generale delle leggi del Paese. Il che vuol dire che per la maggior parte dei reati minori erano le autorità indigene ad emanare sentenze esecutive, senza ricorso alla giustizia pubblica ordinaria. Ricordo che questo era un argomento di accese discussioni nelle riunioni e assemblee indigene e motivo spesso di grande soddisfazione perché esaltava il riconoscimento di un "diritto indigeno" in buona parte autonomo e indipendente da quello dello Stato.

Nel 1991 una legge del Parlamento colombiano ratificò la Convenzione n. 169 dell'International Labour Organization (I.L.O.) del 1989, che costituiva il migliore documento di riconoscimento e protezione dei diritti delle popolazioni indigene (*Convention on Indigenous and Tribal Populations in Independent States*). Lo avevo studiato attentamente consultandomi con diversi colleghi colombiani e lo presentai in diverse occasioni alla O.N.I.C. (Organización Nacional de Indígenas de Colombia) e ai gruppi indigeni della Sierra Nevada, convincendo anche alcuni insegnanti delle scuole indigene a farne oggetto di lezioni nelle scuole della regione del Magdalena. Il carattere innovativo della Convenzione era evidente fin dall'art. 1, nel quale i popoli indigeni erano identificati come gruppi umani "le cui condizioni sociali, culturali ed economiche li distinguevano da altri settori della collettività nazionale, e che erano retti totalmente o parzialmente dai propri costumi tradizionali e tradizioni proprie". Veniva anche

sottolineata l'importanza della "coscienza della propria identità indigena o tribale", e la necessità che i governi proteggessero i diritti di questi popoli e garantissero il rispetto della loro integrità, come anche il rispetto della loro coesione sociale e culturale, dei loro costumi, tradizioni, istituzioni. L'art. 6 stabiliva che ci fossero delle "consultazioni formali" di questi popoli in caso di interventi nazionali e fosse anche garantita una "partecipazione" degli indigeni a tutti i livelli di adozione di decisioni pubbliche che li riguardavano. L'art. 7 ribadiva il fatto che dovessero essere gli stessi popoli indigeni a decidere le proprie priorità per quanto riguardava i loro processi di sviluppo. L'art. 8 indicava la dovuta considerazione per i costumi e il diritto consuetudinario. Gli articoli 13-18 erano fondamentali per l'analisi attenta della situazione dei diritti sulle terre. Si enfatizzava il valore spirituale oltre che materiale della relazione degli indigeni con la terra e in genere con il loro habitat. Si prevedeva anche una possibile progressiva occupazione di nuove terre in base alle necessità espansive ed ai cicli di rotazione dell'uso delle terre. Inoltre, si prevedeva la istituzione di procedimenti che assicurassero la possibilità della "rivendicazione di terre proprie". Anche la protezione delle risorse naturali era prevista nell'art. 15, con la indicazione della necessità di consultazione delle comunità interessate nel caso di sfruttamento dei minerali del sottosuolo.

Nel 1992 il Departamento Nacional de Planificación (D.N.P.) emise un documento di grande importanza, che avrebbe dovuto pianificare ed eseguire una riforma radicale dell'organizzazione territoriale del Paese nelle regioni abitate da popolazioni indigene, attribuendo a queste delle unità territoriali proprie, dotate anche di forme organizzative e amministrative semi-autonome: *Bases para la conformación de las Entidades Territoriales Indígenas*. Purtroppo, per numerose ragioni politiche e amministrative, di fatto la riforma non fu poi portata a compimento. La Costituzione Nazionale Colombiana del 1991 definiva, negli art. 286-87, le Entità Territoriali Indigene come ambiti dei municipi, distretti o dipartimenti, che beneficiavano di autonomia nella gestione degli interessi degli abitanti indigeni, nella amministrazione delle risorse naturali e anche nella decisione di tributi necessari. L'art. 329 indicava che queste Entità Territoriali sarebbero state definite secondo quanto avrebbe stabilito la "Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial" (LOOT), e sarebbero state decise dal Governo Nazionale, con la partecipazione di rappresentanti indigeni, con il coordinamento della Comisión de Ordenamiento Territorial. Dopo dieci anni anco-

ra nel 2001 la menzionata Legge non era stata approvata. Tuttavia, il principio costituzionale della autonomia dei territori indigeni non ha mancato di produrre effetti discontinui nelle pratiche amministrative e nella legislazione nazionale diversa, corroborate da numerose sentenze a favore dei diritti indigeni, emanate a partire dal 2003 dalla Corte Costituzionale Colombiana. Nel 2014, alla fine, il Governo Nazionale emise il Decreto 1953 che intendeva “porre in funzionamento i Territori Indigeni”. Ma incertezze giuridiche e controversie varie hanno reso complessa e controversa la questione. Su questi argomenti ricordo di aver suscitato continuamente riunioni e discussioni pubbliche con colleghi antropologi colombiani e con dirigenti di organizzazioni indigene, partecipando anche ad alcune proteste nazionali in difesa della definitiva chiarificazione legislativa del problema. Un punto fermo, e positivo, a favore della soluzione della non facile questione, fu costituito dalla Sentenza C-489 della Corte Costituzionale, del 2012, che esortava il Governo Nazionale e il Congresso della Repubblica a regolare normativamente le entità territoriali indigene con una legge speciale.

Ricordo che nel 2015 partecipai ad intense discussioni e scambi di idee tra colleghi delle Università colombiane e gruppi organizzati di indigeni colombiani, su un importante saggio di Samuel Baena intitolato: *La autonomía de las Entidades Territoriales Indígenas* (pubblicato nella *Revista Digital de Derecho Administrativo*, 13, 2015), che insisteva opportunamente sulla dimensione dell’“ordinamento territoriale” come variabile fondamentale nel riconoscimento dei diritti fondamentali alle popolazioni indigene. Ancora una volta, l’elemento dei “diritti sulle terre tradizionalmente occupate” veniva considerato come punto di partenza ineliminabile delle rivendicazioni indigene. È interessante notare che le discussioni, i dibattiti e le rivendicazioni indigene, a partire dalla seconda metà della prima decade degli anni 2000, si sono fortemente concentrati su un concetto-simbolo molto importante: quello della *autonomía* (ovvero della capacità socio-culturale delle popolazioni indigene di “produrre e amministrare con propri organi” delle *proprie* norme sociali e giuridiche, in forte indipendenza dalle norme statali dei codici). Una straordinaria letteratura specifica si è sviluppata sull’argomento, con continui e approfonditi interventi anche di molti leaders di organizzazioni indigene. Un primo intervento di qualità su questo tema mi impegnò in commenti e discussioni in Colombia e poi anche in altri Paesi latinoamericani: il saggio di Asier Martínez de Bringas, *Autonomías indígenas en América Latina*.

Una mirada comparada a partir de las dificultades para la construcción de un Derecho Intercultural, pubblicato nella rivista catalana *Revista d'Estudis Autònoms i Federals. Journal of Self-Government* del 2018, che non a caso era edita in una regione spagnola famosa per i suoi decennali impegni nel campo della “autonomia regionale”. Un altro importante lavoro sul tema, a carattere comparativo, e che fu discusso e commentato a lungo, dedicato al “diritto della libera determinazione dei popoli indigeni e alla continua ricerca della uguaglianza”, è l’opera collettiva *Autonomías y autogobierno en la América diversa*, pubblicato a Quito nel 2021; un volumone di quasi settecento pagine che presenta un ricco e ampio quadro della situazione delle rivendicazioni indigene in tutto il continente dal Messico al Cile, che contiene anche due saggi dedicati ai gruppi indigeni presso i quali ho svolto le mie ricerche-intervento (Pablo Ortiz-T., “Autonomía indígena en Ecuador: fundamentos, extravíos y desafíos”, e Shapiom Noningo, Frederica Barclay, “El camino de la autonomía de la Nación Wampís”). Ma non voglio trascurare di ricordare la recentissima pubblicazione di un importante libro collettivo, curato da Raphael Coliaux e Silvia Romio: *Autonomías Indígenas en la Amazonía Contemporánea*, edito a Lima nel 2022; una interessante raccolta di saggi che affronta con analisi accurate di diversi casi il tema dei possibili modelli di governo indigeno alternativo rispetto ai sistemi ufficiali provenienti dal centro dei diversi Paesi, la difficoltà nella creazione di *comunità native* che funzionino come “entità politico-amministrative”, la insistenza sulle idee diffuse nel mondo indigeno sul carattere *integrale* della concezione del *territorio*, la diffusione del concetto di “nazioni” (più che popoli o comunità), e anche il fatto che il più delle volte i gruppi indigeni si trovano a vivere in contesti nei quali vivono da tempo anche altre identità socio-culturali in micro-contesti pluralistici. E in ogni caso, si registra la continua estensione del concetto basilico di *autonomia*. Infine, mi ha molto colpito un recentissimo volume che affronta e discute le possibili forme di “autonomia con polizia propria” dei popoli originari dell’Amazzonia peruviana, in grado di assicurare una auto “protezione” delle popolazioni indigene: Jacopo Tosi, *Las guardias indígenas Amazónicas. Experimentos de autoprotección en el camino hacia la autonomía de los pueblos originarios en la Amazonía peruana*, Lima, 2023.

Ma il tema che continuò a impegnarmi per lunghi anni fu quello del possibile rinnovamento critico delle teorie e pratiche dello *sviluppo*, inteso come l’indizio più rilevante della visione tecnico-economica

del futuro delle società umane caratterizzato dalla diffusione universale del modello della “crescita”, del “mercato”, della industrializzazione anche dell’agricoltura, e della continua direzione da parte dei paesi occidentali “avanzati”. Già da anni molte critiche provenienti da numerose ONG, legate a una visione “sociale”, “redistributiva” e “pluralista” dello sviluppo, erano state proposte e da me continuamente discusse nelle mie consulenze critiche ai progetti e programmi ai quali avevo partecipato. Così, quello dello “sviluppo indigeno”, diverso, “partecipativo”, e determinato dagli interessi specifici dei gruppi indigeni marginali, era diventato il mio obiettivo, discusso e rielaborato in numerose riunioni collettive miranti alla progettazione di uno “sviluppo diverso”. Per realizzare questa finalità era necessario che, come antropologo, io mi impegnassi in ricerche accurate, per registrare come i leaders indigeni e la gente comune intendesse lo “sviluppo dei bianchi”, e come potevano pensare, progettare e poi realizzare una loro visione del “miglioramento delle condizioni di vita nel futuro”.

Fu proprio negli anni nei quali svolgevo la mia attività di ricerca-intervento nella Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia) che mi impegnai in una accurata ricerca sulle “nozioni locali dello sviluppo”, ispirandomi a una corrente di studi e ricerche iniziate da Sandra Wallman e poi da Gudrun Dahl e Anders Hjort. Dalle mie lunghe e intense conversazioni con gli indigeni Aruaco e Kogi della grande montagna del Nord della Colombia venivano delle ricche e diverse risposte alle domande: “Cosa è per te lo Sviluppo?”, “Come potresti tradurre questo termine nella tua lingua?”, “Che esperienza hai avuto dei progetti di sviluppo proposti dalle autorità regionali e nazionali?”, “I cambiamenti apportati dai Bianchi hanno avuto per voi vantaggi o svantaggi, perdite o guadagni?”, e così via. Gli Aruaco, più modernizzati, mostravano di aver in buona parte assorbito le logiche dello “sviluppo venuto da fuori”, mentre i Kogi, più tradizionali, rispondevano nel modo seguente:

“Questa è una cosa dell’uomo Bianco, forse buona per lui, ma non per noi. Abbiamo pensato che non ci possono essere gruppi umani ‘non sviluppati’; tutti sono sviluppati gli uomini, non sono bambini. Se dovessimo cercare una parola nella nostra lingua per tradurre ‘sviluppo’, proporrei *ri-hinshi*, che vuol dire ‘crescere troppo’, ‘crescere disordinato, senza conoscere bene, senza un limite’. Quello che per noi conta è che tutte le cose stiano in ‘equilibrio’ in ‘conciliazione’, il nostro futuro non può certo dipendere dallo ‘sviluppo’ che cerca faticosamente di im-

porre il Bianco (che noi giustamente chiamiamo ‘Fratellino Minore’), ma dipende dalla *jatgua*, dalla ‘divinazione’ che i nostri sacerdoti *Mama* fanno ogni mattina salendo in alto sulla montagna”.

Sono pochi esempi, ma possono forse indicare il lavoro che fu fatto in quegli anni, con la intensa collaborazione dei leaders indigeni, per mettere in discussione anche nella “teoria”, nel modo di pensare, ciò che poi sul piano pratico si faceva nei progetti di cambiamento sociale e culturale in corso tra gli indigeni della Sierra. Questo della “messa in discussione dello sviluppo” fu in sostanza un impegno parallelo, a partire dalla metà degli anni ’90, a quello della promozione dei diritti giuridici dei popoli indigeni. Voglio ricordare, tra l’altro, che nel 2005 pubblicai su questo tema un saggio nella rivista “Voci. Semestrale di Scienze Umane” (anno II, n. 1), dal titolo: “*Nozioni locali dello sviluppo. Interpretazioni contrastanti tra gli indigeni Kogi e Aruaco della Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia)*”.

Il tema dello “sviluppo indigeno”, come uno sviluppo che doveva necessariamente essere “diverso”, a partire dagli anni ’90 iniziò a interessare direttamente alcune importanti istituzioni internazionali. Ne è un ottimo esempio la creazione del “Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe”, finanziato dal Banco Interamericano de Desarrollo, che aveva sede a La Paz. Un importante Seminario su questo tema fu celebrato a Santa Cruz de la Sierra nel 1995, e vi intervennero alcuni dei maggiori esperti dell’antropologia dello sviluppo in aree marginali, indigene e rurali, come Victor Hugo Cardenas, Diego Iturralde, Rodolfo Stavenhagen, Xavier Albó, Shelton Davis, William Partridge, Gladys Jimeno. L’anno dopo furono pubblicati gli Atti del Seminario, a cura di Diego Iturralde e Esteban Krotz: *Desarrollo indígena: Pobreza, Democracia, Sustentabilidad* (La Paz, 1996). Il volume, ricco di idee e proposte competenti e innovative, fu discusso in numerose occasioni in diversi paesi dell’America Latina. Partecipai con grande interesse ad alcune di esse e cercai sempre di coinvolgere leaders delle organizzazioni indigene con le quali avevo collaborato; di fatto, mi presentavo a tutte le riunioni con fotocopie degli Atti del Seminario, che distribuivo a tutti gli indigeni partecipanti alle riunioni. Ho ricevuto numerose testimonianze della diffusa approvazione del documento. Del resto, al Seminario avevano partecipato attivamente alcuni leaders indigeni con importanti interventi. E alla fine del volume fu pubblicato un decisivo documento: *Resoluciones de la Reunión de Pueblos Indígenas presentes en la Primera Asamblea del*

Fondo Indígena, molto critico e opportunamente rivendicativo. Il testo rivendicava che gli indigeni dovessero avere diritto a dire la loro su *tutte* le iniziative, le attività e i documenti del Fondo, che doveva essere realmente inteso come una istituzione *realmente dei popoli e per i popoli indigeni*. Un paragrafo era dedicato ai Governi, criticando il fatto che spesso questi contribuivano a facilitare la *divisione* tra i diversi popoli e non la loro *unità*; e soprattutto che la selezione dei rappresentanti indigeni nelle istituzioni governative dovesse da allora in poi non essere più fatta direttamente dai governi. Si proponeva inoltre che si creasse in ognuno dei Paesi del continente un “Fondo Nazionale per lo Sviluppo *autonomo* dei Popoli Indigeni”, e che tutti i progetti dovessero essere previamente elaborati, discussi e approvati dai popoli e dalle organizzazioni indigene. Infine, si proponevano i seguenti criteri per la selezione dei possibili progetti: 1. Che si desse priorità ai progetti presentati dai popoli indigeni che si trovavano in processi di estinzione e di maggiore povertà; 2. Che si desse la precedenza ai progetti riguardanti la protezione e la rigenerazione dell’ambiente.

Commenti e scambi sui più recenti documenti della Banca Mondiale e delle Nazioni Unite

Sulla base di queste ricerche sulle “nozioni locali dello sviluppo” iniziò anche un lungo periodo di mio impegno di discussione, con i colleghi colombiani che si intendevano di antropologia giuridica, e con i dirigenti indigeni della ONIC e della organizzazione Gonawindúa Tayrona (Kogi e Aruaco), su alcuni documenti della Banca Mondiale riguardanti le direttive per i progetti finanziati dalla Banca per lo “sviluppo” delle popolazioni indigene. Dai primi anni ’90 la Banca Mondiale, suprema organizzazione della promozione dello sviluppo tecnico-economico caratterizzato dalla diffusione del modello euro-americano, aveva attenuato il predominio degli economisti, e – come prima accennato – sotto la presidenza di Wolfensohn aveva anche rafforzato l’attenzione per gli aspetti sociali dei cambiamenti economici ed aveva perfino dedicato grande attenzione agli aspetti culturali, antropologici, del cambiamento in corso nel mondo. E aveva pure cominciato ad occuparsi con un certo impegno della povertà e delle popolazioni indigene e dei loro diritti e necessità particolari. Eravamo nel 1998, e i documenti nella cui discussione mi appassionai per lun-

ghi mesi, sia in Colombia che poi al ritorno in Italia, erano i seguenti: 1. "Operational Manual Statement n. 2.34": *Tribal People in Bank-financed Projects*, del 1982; 2. "Operational Directive 4.20"; 3. "World Bank Policy on Indigenous Peoples. Approach Paper for Revision of Operational Directive 4.20". In quell'anno scrissi un testo di critiche costruttive ai documenti della Banca rimasto inedito, che feci girare e discutere tra colleghi antropologi, e tra dirigenti di organizzazioni indigene che si erano trovate in regioni interessate dai progetti della Banca. Raccolsi i commenti e cercai di farli circolare tra gli esperti e i responsabili. Mi ero convinto che una reazione critica e propositiva da parte di esperti e di dirigenti di organizzazioni indigene fosse più che opportuna, proprio in quella fase che ritenevo favorevole, considerando anche che la Banca costituiva una sorta di "modello formale e metodologico" per la maggior parte delle iniziative di sviluppo che si stavano diffondendo in quegli anni in tutti i Paesi. Tra le osservazioni critiche che proposi c'era quella che i documenti della Banca non concedevano un grande spazio al fatto, fondamentale, che le popolazioni indigene erano soggetti che necessitavano di una protezione sociale, economica e culturale particolare, in quanto soggetti deboli, marginali e culturalmente diversi, sottoposti a pressioni e forme di controllo politico-economico da parte dei coloni di origine esterna e delle società regionali. Inoltre, risultava da tutti i documenti, e dall'analisi dei testi dei progetti della Banca, che queste iniziative non erano basate su una raccolta approfondita di materiali di informazione scientifica socio-antropologica sulle popolazioni interessate, attenti ai processi di cambiamento in corso, agli interessi specifici e ai punti di vista degli attori sociali beneficiari. E anche trovavo mancante una chiara definizione delle condizioni necessarie per un intervento della Banca, e cioè: l'esistenza del possesso sicuro di un territorio formalmente registrato alle comunità, l'esistenza di forme sociali organizzative dotate di una certa autonomia, la coscienza diffusa della propria identità culturale, il mantenimento della autosufficienza alimentare. Infine, ritenevo che i testi dei progetti della Banca dovessero contenere delle indagini di "pre-fattibilità", con valutazioni previe da parte delle popolazioni indigene, sulla base di intense consultazioni *prima* dell'inizio delle iniziative di progetto; e anche un sistema speciale di valutazione *in itinere* ed *ex-post*, che consentisse di apportare correzioni ed integrazioni alle iniziative passate, sempre in collaborazione con i rappresentanti delle

comunità indigene. Soprattutto questi ultimi requisiti erano approvati con entusiasmo dalle organizzazioni indigene colombiane con le quali realizzai incontri e scambi negli anni 1998 e 1999. Qualche anno dopo partecipai anche ai lunghi dibattiti sulla rilevante innovazione metodologica della Banca, quella di introdurre nei progetti presso popolazioni indigene e contadine povere la condizione prescrittiva del “consenso libero, previo e informato” (*Free, Prior and Informed Consent*); una formula che sembrava costituire una molto positiva innovazione, ma che in realtà molte volte generava una pressione indebita (con regali e offerte economiche ai leaders delle organizzazioni) per ottenere il consenso su alcune discutibili iniziative programmate.

Due anni dopo, nel 2000, era stato istituito all'interno delle Nazioni Unite un “Foro Permanente sulle Questioni Indigene”, che cominciò a riunirsi periodicamente a New York affrontando i problemi, le istanze e le proteste delle organizzazioni indigene, proponendo e decidendo soluzioni adeguate. Il Foro divenne presto il punto di riferimento fondamentale per tutte le popolazioni indigene dei diversi continenti. Ricordo che assegnai una tesi di laurea sul tema ad una mia studentessa romana (Francesca Chianese), che passò lunghi mesi a New York studiando le riunioni e i documenti interni del Foro, sui quali poi organizzai varie riunioni di commento con i miei interlocutori indigeni e con i funzionari degli organismi governativi dedicati ai temi e problemi degli indigeni.

L'ultimo e più recente documento internazionale sul tema della situazione delle popolazioni indigene è stato, com'è noto, la *Dichiarazione dei Diritti dei Popoli Indigeni*, approvata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 13 settembre del 2007. Un documento di grandissima importanza ed interesse, che mi impegnai a discutere e far discutere, in tutti i contesti nei quali lavoravo. Tra l'altro, partecipai ad una importante riunione a Roma il 7 novembre del 2007, organizzata dal Cantiere del CIPAX, Centro Interconfessionale per la Pace, in collaborazione con la Lega dei Diritti dei Popoli, e dedicata a commentare, dal punto di vista politico e giuridico, la Dichiarazione. Partecipai al dibattito con un mio lungo intervento che ricostruiva tutti i precedenti della Dichiarazione, sottolineando la straordinaria importanza del testo che fu commentato e analizzato passo passo. Alla fine feci girare il mio testo in tutte le occasioni di dibattito e di discussione nei Paesi latinoamericani nei quali avevo lavorato. Curai anche che a

tutte le organizzazioni e i gruppi indigeni venisse inviato il testo della Dichiarazione, con richieste di commenti e considerazioni sulla base delle specifiche esperienze, ed esigenze, di ciascun gruppo.

Vale la pena di ricordare le più rilevanti innovazioni introdotte dalla Dichiarazione. Nel Prologo si stabiliva un principio molto importante: “Il diritto di tutti i popoli ad essere differenti, a considerarsi differenti ed ad essere rispettati come tali”. E inoltre: “Tutti i popoli contribuiscono alla diversità e ricchezza delle civiltà e culture, che costituiscono un patrimonio comune della umanità”. Infine: “I popoli indigeni hanno sofferto ingiustizie storiche come risultato, tra l’altro, della colonizzazione e dell’alienazione delle loro terre, territori e risorse”. L’art. 3, il 3 bis e il 4, stabilivano che: “I popoli indigeni hanno diritto alla libera determinazione e diritto alla autonomia ed autogoverno nelle questioni relative ai loro problemi interni e locali; ed hanno anche diritto a conservare e rinforzare le loro istituzioni politiche, giuridiche, economiche, sociali e culturali”. Importante anche quanto stabilito nell’art. 7: “I popoli e le persone indigene hanno diritto a non soffrire la assimilazione forzata o la distruzione della loro cultura”. Nell’art. 12 si affermava che: “I popoli indigeni hanno diritto a praticare e revitalizzare le loro tradizioni e costumi culturali. Il che include il diritto a mantenere, proteggere e sviluppare le manifestazioni passate, presenti e future delle loro culture”. E l’art. 13 continuava sul tema: “I popoli indigeni hanno diritto a manifestare, praticare, sviluppare e insegnare le loro tradizioni, costumi e cerimonie spirituali e religiose”. Particolarmente importante quanto stabilito nell’art. 23, che affermava il “Diritto a determinare, elaborare priorità e strategie per l’esercizio del diritto allo sviluppo. In particolare, i popoli indigeni hanno il diritto a partecipare attivamente alla elaborazione e determinazione dei programmi di salute, di abitazione e altri programmi economici e sociali che li riguardano e, in accordo con le concrete possibilità, ad amministrare questi programmi mediante le proprie istituzioni”. Gli art. 26, 26 bis e 27 si occupavano dei diritti sulle terre di proprietà tradizionale secondo le forme locali di utilizzazione e occupazione; e ciò doveva essere assicurato dal riconoscimento e protezione giuridica dello Stato, che del resto si doveva impegnare nella restituzione con giusta indennizzazione, delle terre tradizionalmente occupate e che fossero state confiscate, invase o utilizzate senza il loro consenso libero, previo e informato.

Bisogna osservare che tutte queste norme internazionali, in massima parte recepite negli ordinamenti giuridici nazionali, che certo hanno una loro grande importanza dichiarativa e teorica generale, non è detto che poi vengano di fatto, in concreto, applicate ai casi concreti. E in realtà la maggior parte delle legislazioni nazionali che avrebbero dovuto – secondo le indicazioni dei documenti internazionali – rendere concretamente realizzabili i principi e gli orientamenti indicati, con l’attivazione degli strumenti amministrativi ed esecutivi adeguati, hanno a lungo indugiato e spesso generato conflitti normativi. Ma, certo, gli orientamenti generali sono stati ovviamente utilizzati dalle organizzazioni indigene nei loro processi politici nei diversi Paesi, e spesso hanno anche ottenuto forte considerazione dalle Corti Costituzionali o da organismi internazionali come la Corte Internazionale dei Diritti Umani, le cui sentenze divenute esecutive sono continuamente citate dai gruppi indigeni nelle loro controversie.

Alcune missioni di ricerca e consulenza in altre aree indigene dell’America Latina

Intendo anche accennare brevemente ad alcune missioni di ricerca e consulenza che ho effettuato, parallelamente alle mie ricerche di lungo periodo, in aree indigene del Venezuela, della Colombia, del Guatemala e dell’Argentina. In queste occasioni si trattava della attribuzione di incarichi specifici da parte di una ONG, dell’IFAD, o della Comunità Europea. Anche se si trattava di incarichi circoscritti, con missioni di tempo limitato, ho sempre cercato – in queste occasioni – di applicare con cura ed insistenza le mie convinzioni sulla necessità di una strenua difesa dei diritti economici, sociali, politici e culturali delle popolazioni indigene. Ho negoziato pazientemente i “Termini di Riferimento” di queste missioni, cercando di far accettare alle Istituzioni contrattanti il principio della “autonomia” del consulente come produttore di un sapere affidabile, in grado di essere in vari modi “utilizzato” nei processi di cambiamento pianificato, e anche quello dell’impegno dell’Istituzione a “tener conto dettagliatamente” dei miei suggerimenti, commenti, proposte e critiche. In tutti i casi, il tema dei diritti delle popolazioni indigene suggeriti o stabiliti dalle Convenzioni Internazionali o dalle leggi statali era da me considerato prioritario.

Le prime due missioni, particolarmente impegnative, riguardavano la fase di preparazione del Programma dell'IFAD (International Fund for Agricultural Development, con sede a Roma) sui popoli indigeni di quattro stati latino-americani (Venezuela, Bolivia, Brasile, Colombia), nel 1991-92 (Programma P.R.A.I.A.: "Programa Regional de Apoyo a los Pueblos Indígenas de la Amazonía", che poi – dal 1992 al 2007 – fu uno dei primi e più importanti programmi di protezione giuridica e di sviluppo partecipativo con gruppi indigeni del continente latino-americano). Il primo Rapporto di Missione Preliminare fu consegnato all'IFAD dopo la mia partecipazione alla Riunione tra il Governo del Venezuela e l'IFAD, verificatasi a Caracas il 5-6 marzo del 1991. Il Rapporto era suddiviso in un testo di "Orientaciones para actividades de desarrollo en beneficio de las poblaciones indígenas de Venezuela", che conteneva una sintesi della letteratura esistente e un'analisi dei programmi svolti nell'ultimo decennio, con una valutazione delle insufficienze e degli errori correnti. Una seconda parte del Rapporto costituiva l'"Informe final de Misión en Venezuela", con una sintesi dell'incontro e delle attività proposte, la critica della inesistenza di una Istituzione Nazionale specifica dedicata alle popolazioni indigene e l'indicazione di condizioni e suggerimenti per futuri progetti in aree indigene, con strategie differenziate a seconda della frequenza e intensità dei contatti tra i diversi gruppi indigeni e il fronte dei coloni e delle Istituzioni dello Stato. Il secondo Rapporto di Missione è dell'anno successivo (1992) e si riferisce a una Missione di Identificazione in Venezuela svolta per l'IFAD dall'1 al 15 novembre di quell'anno. Il documento "Proyecto Amazonas Indígena" descrive il viaggio di ricognizione nell'Amazzonia Venezuelana, fino alla regione degli Yanomami, con i risultati dei contatti con i leaders indigeni di numerosi gruppi e con commenti e suggerimenti di possibili interventi in risposta alle richieste indigene. Un successivo documento era dedicato al tema "Posibles acciones futuras del FIDA en el Estado Amazonas".

La terza missione era interna a un progetto della ONG "Ricerca e Cooperazione" in Argentina, presso gli indigeni Mapuche-Pehuenche della Provincia del Neuquén, nel 2003. Per 18 giorni realizzai un viaggio di valutazione del Progetto, verificando le realizzazioni, i risultati, e anche l'impostazione generale della iniziativa di sostegno alle attività economiche, produttive e di protezione ambientale nelle comunità indigene. I miei commenti ed osservazioni critiche riguardavano

soprattutto il fatto che il Progetto era iniziato con una insufficiente conoscenza delle caratteristiche socio-culturali delle comunità dei beneficiari e con una mancanza di attenzione specifica al tema della “conoscenza tecnica locale”, il che era particolarmente grave, considerando che il progetto comprendeva diverse iniziative agricole e di piccoli allevamenti domestici. Una attenta analisi della legislazione argentina sui diritti indigeni e dei dibattiti antropologico-giuridici sul tema, concludeva il mio Rapporto di Missione.

La quarta missione comprendeva un breve soggiorno di ricerca in Colombia, nella regione di Tierradentro, per l’Unione europea, nel 2005. Il Programma di cui faceva parte era “Construcción de una estrategia viable de relacionamiento para la gestión de la cooperación internacional”, con sede a Popayán. Il mio compito era quello di analizzare i micro-progetti in corso tra i gruppi di campesinos e di indigeni della regione valutando efficienza, efficacia e impatto delle iniziative, e di proporre una nuova strategia di accesso alla cooperazione internazionale, intergovernativa e di ONG. Una delle condizioni che rivendicavo come “necessaria” per la stesura dei progetti specifici in aree indigene e contadine circoscritte era che i documenti registrassero con cura i “punti di vista”, le “richieste specifiche”, le richieste di “partecipazione intensa” da parte degli attori sociali locali; e anche la introduzione del costume di richiedere e registrare una “valutazione critica finale” dell’iniziativa da parte dei responsabili locali, che fosse distinta e distinguibile da quella ufficiale dei responsabili tecnici di origine esterna.

Infine, la quinta missione riguardava una consulenza di due settimane per un progetto dell’IFAD in Guatemala, nel 2008 (Misión de Monitoreo al Proyecto “Plantación de sistemas agroforestales con los representantes comunitarios del Municipio de Ixcán (Quiché, Guatemala)”. La popolazione indigena, di ascendenza Maya, era impegnata in una serie di micro-interventi di carattere ambientale, con una forte attenzione al problema del riconoscimento dei diritti tradizionali sulle terre occupate.

In tutti questi casi ero riuscito a introdurre nelle normali attività di ricerca, monitoraggio e valutazione, almeno una giornata dedicata, con la presenza degli incaricati delle Istituzioni finanziatrici, alle informazioni e discussioni generali sul riconoscimento e la protezione dei diritti delle popolazioni indigene, e sulla diretta e indispensabile pertinenza di questi temi per la adeguata gestione dei progetti.

Un altro grande tema al quale mi sono dedicato nel mio impegno di ricerca e azione in favore delle popolazioni indigene, sia in Ecuador che in Colombia, è stato quello di promuovere la formazione di giovani indigeni nel campo giuridico sia negli ultimi anni delle scuole secondarie, sia soprattutto nella formazione universitaria. Per esempio, in Ecuador sono riuscito, con l'aiuto dei missionari Salesiani che avevano fondato la Escuela Técnica Salesiana e avevano rapporti intensi con la Universidad Andina Simon Bolivar di Quito, a far iscrivere tre indigeni Shuar alla Facoltà di Giurisprudenza, per farne degli avvocati in grado di accedere alle diverse istanze nazionali e internazionali, in difesa dei diritti delle popolazioni indigene. Uno dei frutti importanti di questo lavoro di promozione della educazione superiore per gli indigeni è stato la pubblicazione di una tesi all'Università di Cuenca, da parte di due indigeni Shuar (Yanguam Raúl Ayuy Papue, Ukukai Taña Yankur Pujupat, *Modelo de autonomía y gobernabilidad de la Federación Interprovincial de Centros Shuar "FICSH", en el marco del Estado Plurinacional e Intercultural*, Trabajo de investigación previo a la obtención del título de Licenciado en Gestión Pública y Liderazgo, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Cuenca, 2014). Anche in Colombia, sono riuscito a favorire la selezione di un ristretto numero di indigeni perché scegliessero, presso la Universidad Nacional, la Facoltà di Giurisprudenza, e due di loro nel 2015 erano già laureati e avevano iniziato a lavorare come consulenti giuridici della Organizzazione Nazionale degli Indigeni Colombiani (O.N.I.C.) e della Oficina Nacional de Asuntos Indígenas. In queste iniziative sono stato facilitato nel mio lavoro di promozione da alcuni colleghi antropologi colombiani sensibili al problema, come Ester Sánchez Botero, esperta di antropologia giuridica, e Roberto Pineda Camacho.

Il rapporto tra l'esperienza di ricerca, e di sostegno alla causa indigena, e le mie pubblicazioni antropologiche

Voglio concludere notando come in buona parte anche alcuni saggi che ho pubblicati in questi lunghi anni di ricerche e interventi in Ecuador e in Colombia fanno parte del mio impegno a favore del riconoscimento e della protezione dei diritti delle popolazioni indigene dell'America Latina. Per esempio, nel 2007 ho partecipato molto attivamente ad un Convegno Internazionale organizzato dall'Istituto Italo Latino Americano di Roma a Siena, sul tema "Identità dei Popoli Indigeni: aspetti giu-

ridici, antropologici e linguistici”, che alla fine ha pubblicato un volume dallo stesso titolo nel 2008. Una intera sezione del Convegno era dedicata alla protezione dei popoli indigeni nel diritto internazionale. Io ho collaborato con un saggio dal titolo: “Derechos de los pueblos indígenas y derechos indígenas en América Latina: un punto de vista antropológico-jurídico sobre el futuro de los pueblos originarios del continente”. In questo saggio sottolineavo l’importanza non solo delle norme giuridiche di protezione nazionali e internazionali, misurandone la efficacia, ma insistevo soprattutto sul ruolo fondamentale del riconoscimento, dello studio e della vigenza, del “*diritto indigeno*”, ovvero dei sistemi tradizionali autonomi di produzione di norme e costumi giuridici propri e di una autonoma amministrazione della giustizia. L’argomento è stato da me ripreso nel 2010, anno nel quale ho curato un grosso volume della rivista italiana di studi americanistici *Thule* (n. 26/27-28/29, 2009-2010) dedicato al tema: “I diritti delle popolazioni indigene e il diritto indigeno nelle Americhe”. Al volume hanno collaborato i migliori specialisti del tema dei diritti delle popolazioni indigene del mondo internazionale. Io stesso ho pubblicato in questo volume un saggio dal titolo “Una nueva dimensión de la “cuestión indígena” latinoamericana. La aportación de la antropología jurídica, entre derechos de los pueblos indígenas y derecho indígena”. Successivamente, nel 2015, ho pubblicato nella rivista *L’Uomo. Società Tradizione Sviluppo* un saggio dal titolo “La restituzione delle terre alle popolazioni indigene in America Latina. Un non facile problema di antropologia giuridica”. Sul tema del rapporto tra i movimenti di rivendicazione sociale e politica delle popolazioni indigene e i problemi della “riforma dello Stato” in America Latina, che mi ha impegnato per lunghi anni – sia nei contatti internazionali e nel controllo della letteratura specifica pubblicata in vari Paesi, come anche nella registrazione e discussione attenta dei “punti di vista indigeni” nei contesti da me visitati e studiati – ho pubblicato un saggio specifico nel 2018, dal titolo: “Indigenismo, diritti delle popolazioni native e riforma dello Stato in America Latina”, nella rivista *Equilibri. Rivista per lo Sviluppo Sostenibile*, n. 2, 2018. E nel 2019 ho pubblicato in un volume edito in Brasile (*Povos indígenas e relações de poder: olhares sobre a América do sul*), un saggio dal titolo “Tierra, territorio y territorialidad en las relaciones de los pueblos indígenas con el estado en América Latina: el punto de vista de la antropología jurídica”. Questi saggi sono stati sempre presentati in riunioni, incontri e scambi di opinione con i leader indigeni di Ecuador, Perù e Colombia, che ho incontrato in occasioni formali ed informali.

Ma la mia pubblicazione che è stata più attivamente discussa dalla popolazione indigena direttamente interessata è un vecchio saggio del 1984 pubblicato a Quito a seguito delle comunicazioni presentate al Congresso Internazionale degli Americanisti di Manchester del 1982. Gli Atti di uno dei simposi avevano come titolo: “Relaciones interétnicas y adaptación cultural entre Shuar, Achuar, Aguaruna y Canelos Quichua”. Il mio saggio era dedicato alle ragioni ed alle interpretazioni degli attori sociali, gli indigeni Achuar dell’Amazzonia ecuadoriana, sulla uccisione di uno sciamano che era stato accusato di stregoneria. Ricostruii in lunghe settimane di intenso lavoro le opinioni e le storie dei rapporti sociali tra una quarantina di testimoni legati in modo diverso, per parentela o rapporti commerciali e politici, con lo sciamano ucciso; e registrai le proclamazioni diffuse della esistenza di un “diritto tradizionale” a uccidere uno sciamano accusato di aver causato con la stregoneria la morte di vari individui, valutando anche le “prove” accettate delle sue responsabilità. Sottoposi le diverse testimonianze a una quantità di protagonisti indigeni, e il mio testo finale fu “approvato”, con diverse proposte di correzione, dalla maggioranza di loro. In base a lunghe perplessità e dubbi, e a seguito di intense consultazioni con i protagonisti della vicenda, alla fine presi due decisioni molto impegnative e francamente “contro-corrente” (cioè contrarie al costume diffuso tra gli antropologi): la prima fu quella di usare, nel mio saggio, *i veri nomi delle decine di protagonisti e testimoni* (e non la consueta alterazione di nomi e luoghi, per “proteggere le identità coinvolte”); allegai al saggio un grande quadro delle relazioni di parentela reali e una mappa con la localizzazione di ciascun testimone nell’ampia regione forestale vicina al confine con il Perù. Ciò perché gli Achuar erano orgogliosi di dire che la vicenda era stata condotta “secondo le proprie tradizioni” e l’uccisore aveva proclamato ad alta voce: “Sono stato io, Ayuy ad uccidere Chumapi, e l’ho fatto perché era giusto, mi hanno autorizzato tutti i grandi *Kakaram* della nostra zona”. La seconda decisione riguardava un intervento attivo nei confronti delle autorità dello Stato ecuadoriano: mi adoperai cioè anche a frenare la reazione dei militari ecuadoriani della regione, che volevano imprigionare e portare di fronte al giudice il “colpevole dell’omicidio”, che in realtà era considerato localmente come un “esecutore di una sentenza”. Tentai, con successo, di convincere i militari che non aveva molto senso applicare il diritto penale ecuadoriano moderno a una situazione sociale molto lontana dal territorio controllato direttamente dal governo nazionale, nel fondo della fore-

sta Amazonica; questa situazione sociale era stata discussa, approvata e decisa da tutti i più importanti capi dei diversi gruppi residenziali degli Achuar. Ma discussi anche a lungo con tutti i leaders del gruppo Achuar sulla "affidabilità" delle prove portate dai favorevoli alla uccisione dello sciamano per stregoneria (si trattava, in questi casi, della "sentenza" di un altro sciamano, che affermava di "aver visto" in una visione provocata da una bevanda psicotropica lo sciamano accusato, che produceva le "freccie magiche" che avevano procurato la morte); e mi permisi anche una perplessità sulla "giustizia" della uccisione, sollevando anche alcuni dubbi sulle posizioni che buona parte dei testimoni avevano presentate, e proponendo anche forme di compensazione che sostituissero l'omicidio vendicativo. In lunghe discussioni con gli anziani del gruppo venne così accettata l'idea che si dovesse fare un accertamento accurato delle "prove" prima di effettuare una uccisione, e che si dovesse percorrere il più possibile la via della "compensazione", che già in passato era stata scelta in alcune rare occasioni. Il caso, insomma, fu un esempio che ritengo di una certa importanza, di "antropologia giuridica applicata", e di contrasto radicale tra sistemi giuridici diversi. Il titolo del saggio era: "Prácticas chamánicas y cambio social. La muerte de un hechicero Achuar: hechos e interpretaciones" (in AA.VV., *Relaciones interétnicas y adaptación cultural entre Shuar, Achuar, Aguarunas y Canelos Quichua*, Quito, 1984).

Queste, in definitiva sono state le mie attività in un cinquantennio di ricerche, studi e applicazioni pratiche, nelle attività di assistenza a numerose società indigene latinoamericane impegnate nel difficile adattamento attivo ai processi di rapporti sociali, economici e politici con i gruppi di coloni e con le Istituzioni governative nelle dinamiche della "modernizzazione". Devo sottolineare che il mio impegno, continuo ed instancabile, su questi temi e problemi, non si è caratterizzato come "militanza attiva radicale", a carattere soprattutto politico-sociale, secondo i principi e i metodi della *engaged anthropology*. Devo riconoscere, e in parte sottolineare, che il mio è stato una sorta di "impegno-soft", cercando di mantenere sempre in forte equilibrio di scambio attivo e parallelo la mia contemporanea dedicazione agli studi seri e documentati da una parte, nel contesto della mia professione di professore universitario (il cui impegno fondamentale era quello di condurre ricerche approfondite e produrre un incremento di *sapere*, ma anche di trasmettere agli studenti i risultati e le riflessioni su di essi), e dall'altra il sostegno alle rivendicazioni dei diritti delle popolazioni indigene.

Qualche nota sulle trasformazioni del mondo indigeno negli ultimi anni e sui più recenti impegni di governi e Organizzazioni Internazionali

Negli ultimi anni, da quando ho interrotto i miei viaggi di studio in America Latina (anche per l'inizio del mio pensionamento all'Università), ho seguito le informazioni che venivano dall'Ecuador, dal Perù e dalla Colombia attraverso le comunicazioni epistolari con amici e colleghi, come anche attraverso la comunicazione per via di Internet. Per quanto riguarda l'Ecuador, c'è da registrare il fatto che le organizzazioni indigene della regione dei Shuar e Achuar si sono moltiplicate nell'ultimo decennio (non c'è più la sola Federación Shuar) e spesso sono nati conflitti e incomprensioni fra le diverse organizzazioni. Ma è rilevante la pubblicazione ufficiale, nel 2010, con grande diffusione in tutto il paese, da parte della Università Politecnica Salesiana di Quito (Secretaría de Pueblos, Movimientos sociales y Participación Ciudadana), di due libretti, destinati uno alla *Nacionalid Shuar*, l'altro alla *Nacionalidad Achuar*. Questi contributi contengono una sintesi molto competente e ben organizzata di tutte le informazioni sulla storia e i rapporti tra indigeni e società nazionale, con riferimento anche alle lotte sociali e ai diritti fondamentali. L'esperienza dei missionari Salesiani, in questo non facile compito, è stata – naturalmente – fondamentale. A proposito delle rivendicazioni indigene, mi sembra di grande interesse la richiesta formale dei diversi gruppi indigeni, agli studiosi, ai politici e alle organizzazioni internazionali, di abolire e sostituire il nome generale con il quale i gruppi indigeni dell'Amazzonia ecuadoriana e peruviana (Shuar, Achuar, Aguaruna, Huambiza) venivano da secoli identificati: “gruppo Jívaro o Jíbaro”. Nella richiesta si rifiutava questo nome collettivo perché nelle vecchie fonti era identificato con un insieme di popoli arretrati, violenti, conflittuali e “cacciatori di teste”. Significativo, in proposito, l'articolo di G. Deshuillière e S. Utitaj Peati, “Acerca de la declaración sobre el cambio del nombre del conjunto Jívaro”, *Journal de la Société des Américanistes*, 105, 2 (2019). Tra i saggi recenti pubblicati sui problemi sociali e politici generati dai contatti e dalle pressioni delle iniziative di colonizzazione delle terre occupate dagli indigeni, ho trovato interessante e ricco di informazioni l'articolo di B. Garzón-Vera, “Relaciones y tensiones en los proyectos colonizadores. Misioneros y dirigentes Shuar”, Quito, 2019. Ma c'è una rilevante novità nelle pubblicazioni recenti sul gruppo indigeno Shuar. Hanno cominciato ad apparire, infatti, saggi e libri scritti proprio dagli stessi indigeni, e dedicati innanzitutto



Riunione assembleare dei Kogi della Sierra Nevada.

ad importanti personaggi della storia delle rivendicazioni indigene. Per esempio, ho trovato ricco, interessante e in buona parte originale il libro di Ampam Karakras Ipiak dedicato ad un leader indigeno di grande rilievo, che fu Presidente della Federación Shuar in molte occasioni, a partire dal 1965 (*Miguel Tangamash y la lucha Shuar*, pubblicato a Quito nel 2018). Dello stesso autore è anche rilevante un recentissimo libro dedicato a suo padre, un importante e molto impegnato personaggio, fondatore del Centro indigeno di Chiviaza e anche sciamano (Ampam Karakras Ipiak, *Karakras. Un Shuar polifacético y su legado*, pubblicato a Quito nel 2023). Questa nuova e recente forma letteraria riveste un grande interesse, perché contiene anche delle forme di “auto-analisi culturale” da parte di indigeni che dialogano, spesso anche criticamente, con gli scritti degli antropologi che li hanno studiati.

Per quanto riguarda il Perù, ho trovato di un certo interesse che finalmente il governo del Paese, nel 2020, abbia dedicato una attenzione formale e ufficiale al popolo degli Achuar in una pubblicazione governativa: Ministerio de Cultura, Perú, *Base de datos oficiales de Pueblos Indígenas y Originarios, BDPI, Lima 2020, Pueblo Achuar*. Il quadro di informazioni è ricco e competente e presenta, di fronte alla nazione, uno dei popoli indigeni più importanti della regione amazzonica. Ho trovato anche di grande interesse e pieno di considerazioni critiche e propositive, il saggio di O. Espinoza su uno dei temi più rilevanti e problematici del rapporto tra indigeni e istituzioni esterne alle società

tradizionali: “La relación de la Iglesia Católica y las Iglesias Evangélicas con las organizaciones indígenas de la Amazonía peruana: la experiencia del pueblo Achuar”, *Bulletin de l’I.F.A.N.*, 47, 3 (2018).

Con riferimento alla Colombia, sono rimasto molto soddisfatto dei risultati positivi della mia, oltre che dei miei colleghi colombiani, pressione presso la UNESCO, che nel 2022 ha reso pubblico, con un grande battage pubblicitario, un importante documento: *Reconocimiento de la UNESCO a pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta es un mandato para proteger su territorio*, 29 de noviembre de 2022. Anche il governo colombiano (Ministerio de Cultura) ha pubblicato un importante documento all’interno della Dirección de Poblaciones nel quadro della Caracterización de los Pueblos Indígenas de Colombia: *Kaggaba (Kogui). Los guardianes de la armonía del mundo*, Bogotá, 2016. Infine, ha assunto una sua importanza degli ultimi anni il documento della Organizzazione degli Stati Americani sui diritti dei popoli indigeni, che è anche il risultato di numerose consulenze e proposte del nostro gruppo di antropologi in qualche modo militanti a favore della condizione indigena: OEA, Comisión Interamericana de Derechos Humanos, *Derecho a la libre determinación de los Pueblos Indígenas y Tribales*, 2021.

Si dovrebbero aggiungere i commenti a una grande quantità di produzioni di video e di documenti via Internet che quasi tutte le organizzazioni indigene (titolari di almeno un sito web ufficiale) stanno diffondendo negli ultimi anni. Questi aspetti della comunicazione libera e auto-prodotta stanno modificando in modo abbastanza consistente l’immagine delle popolazioni indigene nella visione internazionale e i canali attraverso i quali le rivendicazioni o richieste ai governi vengono inoltrate. Ciò che è interessante notare è che in molte situazioni locali nei tre Paesi da me visitati con una certa intensità si sta verificando una interessante combinazione, nelle rivendicazioni sociali, culturali, economiche e giuridiche, tra un linguaggio più o meno radicale derivato dai movimenti politici della sinistra e una esibizione formalizzata, e spesso fortemente enfatizzata ed “esibita”, di tratti culturali della tradizione indigena, dai costumi e gli ornamenti alle forme di comunicazione verbale. Sulla base di queste brevi osservazioni, si potrebbe formulare un progetto di ricerca multidisciplinare sul futuro delle popolazioni indigene dell’America Latina, che servirebbe probabilmente a collocare definitivamente i discendenti degli originali abitanti del continente, come protagonisti attivi, nel complesso contesto socio-politico della continua costruzione degli stati latinoamericani.

Museo Verde.
“Vedevamo il mondo scomparire dietro di noi”¹

Gherardo La Francesca

Premessa

Prima di iniziare la narrazione della esperienza maturata con il Museo Verde – perché quello che si propone è un racconto, più che un saggio – è utile qualche informazione sull’oggetto di questa trattazione.

Il Museo Verde è una associazione, ma soprattutto un progetto, nato un po’ per caso 11 anni fa, in continua crescita ed evoluzione, con obiettivi di conservazione e valorizzazione delle culture indigene e dell’ambiente del Gran Chaco, vasta regione situata tra Paraguay, Argentina, Bolivia e Brasile. La sua ambizione è trovare metodologie innovative per dare nuova vita e sostenibilità ad antiche radici altrimenti destinate a seccarsi e perdersi. Se la strada imboccata stia portando a risultati apprezzabili e sia compatibile con la natura di museo, è il quesito al quale cercheremo risposta in quest’articolo.

Una interpretazione peculiare del concetto di Museo

Il museo Verde è un museo?

Giugno 2015. Mi trovavo a Karcha Bahlut, nell’estremo nord del Paraguay sulla riva dell’omonimo grande fiume. Seduto all’ombra di un *yvapuru*, chiacchieravo con Bruno Barras, cacique della comunità *ishyr ybytoso*, che mi raccontava una storia di amore e morte. Lei era bellissima e innamorata di un suo coetaneo ma i suoi genitori furono irremovibili: quel matrimonio non s’aveva da fare. La fanciulla decise di farla finita e si impiccò in una costruzione del villaggio ove si conservavano oggetti della tradizione della comunità.

¹ Testimonianza raccolta in occasione di un incontro con la comunità Ache di Puerto Barra.

“Io ero stato da poco designato cacique – diceva Bruno raccontando il fatto che risaliva a vent’anni prima – non avevo alternative perché il suicidio attira spiriti maligni che avrebbero portato sciagura e distruzione. Per purificare il luogo distruggemmo il nostro museo con le fiamme. Da allora viviamo nella nostalgia di quanto abbiamo perso. Aiutateci a ricostruirlo”.

Realizzare il sogno del cacique: una missione, me lo dissero in molti, impossibile. Impensabile tirarsi indietro.

Bruno mi diede le dimensioni di una abitazione tradizionale. Camilla Persi, architetto malata anche lei di Chaco e con grande sensibilità per le culture indigene, riadattò la pianta perché potesse accogliere sculture di legno, tessuti di fibre vegetali e prodotti di cesteria. Il progetto prendeva forma e decidemmo di chiamarlo Museo Verde. Ma era questo il modo corretto di definirlo?

Avevamo deciso così perché Bruno aveva chiamato museo l’oggetto dei suoi desideri. Solo più tardi riflettemmo sul senso di tale definizione, ma senza troppo impegno, presi come eravamo dalla sfida di realizzare il sogno del cacique.

Secondo la definizione corrente, un museo è un’istituzione che espone oggetti del patrimonio materiale e immateriale. Il concetto era adattabile al nostro caso. La definizione evoca però l’immagine di una infrastruttura solenne che poco ha a che vedere con quello che volevamo costruire. Un museo è dotato di un *facility report*, che ne specifica: garanzie di controllo di temperatura e umidità dell’aria, sistema di illuminazione, sicurezza, guardiania ecc., tutti criteri non applicabili a quella che sarebbe stata poco più di una capanna nella selva.

L’etimologia ci dice, invece, che il museo è un luogo sacro alle Muse protettrici delle arti e delle scienze. Siamo su di un terreno più congeniale, perché origine e caratteristiche del Museo Verde non sono estranee da una dimensione mitologica e da concetti di sacralità. La madre delle Muse inoltre si chiamava Mnemosyne, detto altrimenti Memoria, ed il tema della conservazione della memoria è fondamentale nel nostro caso.

La costruzione di un piccolo museo nella selva per realizzare il sogno del cacique era una idea splendida e poetica ma sembrava un sogno più che un progetto. Invece trovò chi le diede fiducia. Margherita Morselli, direttrice del Centro Culturale della Repubblica del Paraguay “El Cabildo”, Marcela Bacigalupo, ministra del Turismo e Neco Ferrera, sindaco di Bahia Negra, contribuirono per mettere insieme le risorse

necessarie. Non molte in assoluto, ma non poche per quella che sembrava una puntata alla lotteria del Chaco.

Nell'agosto del 2016 arrivò il momento. Le autorità di Asunción e Bahia Negra, e buona parte della comunità di Karcha Bahlut, parteciparono al taglio del nastro. Il primo Museo Verde dedicato alla cultura *Ishir*, una struttura fatta di *caranday* (legno di palma) e *quebracho* (una specie di quercia tropicale), era realtà.

La scommessa era vinta e tutto sembrava finito lì. Invece, era solo l'inizio.

Lo capimmo presto. Uso il plurale perché eravamo un gruppetto, piccolo ma ben assortito: un antropologo, un architetto, un ingegnere, un diplomatico con velleità di fotografo. Quattro amici al bar ai quali si sarebbero aggiunti economisti, agronomi, fisici, biologi, giornalisti, grafici ed ambientalisti, una squadra multidisciplinare o un'armata Brancaleone all'insegna della più assoluta volontarietà formalizzatasi, senza perdere informalità, nella Associazione Museo Verde.



Il Museo Verde di Karcha Bahlut.

Che fosse solo il primo passo risultò chiaro per due motivi.

Innanzitutto, affiancammo altre iniziative alla costruzione e gestione del museo. La nostra non era una vocazione meramente infrastrutturale.

In secondo luogo, altri cacique chiesero un loro Museo Verde. Ci eravamo affacciati ad uno scenario sconfinato: il Gran Chaco, 1.300.000 chilometri quadrati tra Paraguay, Argentina, Bolivia e Brasile, centinaia di comunità indigene appartenenti a 25 etnie o meglio 25 Nazioni, accomunate da una angosciata necessità: conservare la memoria.

Questi due sviluppi, di evoluzione qualitativa e di espansione geografica, erano ancora in nuce, ma sufficienti a farci riflettere.

Ancora una volta, però, lo facemmo distrattamente perché impegnati a seguire la crescita del progetto. Proviamo a farlo ora con più attenzione.

Evoluzione qualitativa del Museo Verde: non solo un luogo per esporre artefatti

Subito dopo l'inaugurazione del museo di Karcha Bahlut una ONG lanciò un progetto per formare giovani donne nella produzione di tessuti di fibra di *caraguatá*, tradizionali della cultura *Ishir* e di altre etnie del Chaco. Le lezioni si svolsero nel patio aperto creato dalle palafitte sulle quali sorgeva il museo. Un ottimo segnale di integrazione nella realtà locale e di collegamento con attività di artigianato, generatrici di reddito.

Il cacique di Karcha Bahlut ci chiese riproduzioni fotografiche di ornamenti di arte plumaria della fine dell'800, perfettamente conservate presso il Museo Pigorini (MUCIV) di Roma. Gliene consegnammo 6 copie perché le distribuisse ad altrettanti cacique di comunità *Yshir Ybytosó* situate sulle rive del rio Paraguay, perché le ammirassero e possibilmente ne traessero ispirazione.

Un secondo segnale positivo: il Museo Verde scopriva una vocazione di "ponte" tra comunità indigene e istituzioni museali europee e sudamericane.

"Cosa faremo quando i nostri vecchi ci avranno lasciato?", questo diceva Oscar Boabi, cacique di una comunità *ayoreo* situata a Carmelo Peralta, quasi 200 chilometri a sud di Karcha Bahlut dove stava per nascere un secondo Museo Verde. Gran parte della memoria storica, dei riti, tradizioni e credenze, ricordava Oscar, monopolio di ultrasessantenni, era a rischio di scomparsa. Iniziammo interviste video agli anziani del villaggio da raccogliere in una videoteca.

Un terzo segnale positivo: il Museo Verde, sostegno alla conservazione della memoria.

Nella località di Fortin Laval, nel Chaco argentino, le donne dell'Associazione artigiane di etnia *Qom* ci chiesero di aiutarle ad evidenziare come il loro artigianato fosse il prodotto di una cultura antica. Nacque l'idea del "Museo Leggero": pannelli dalla grafica accattivante con immagini provenienti da musei europei e sudamericani, commentate da specialisti, con funzioni didattiche.

L'esperimento fu replicato per i *Caduveo* del Brasile e per gli *Enblet* e i *Nivacle* paraguaiani.

Un quarto segnale positivo: ci si poteva inserire in strutture esistenti.

La direzione scuole indigene *caduveo* del Mato Grosso do Sul in Brasile, venuta a conoscenza del "Museo leggero" di Porto Murtinho, ventilò la possibilità di farne una versione elettronica da inviare alle 5 scuole disseminate sul territorio in località difficilmente raggiungibili ma collegate a Internet.

Un quinto segnale positivo: le nuove tecnologie possono collegare le città con le foreste, la modernità con antiche tradizioni.

Questi cinque esempi dimostrano che Il progetto Museo Verde si è differenziato, sviluppandosi in una serie di iniziative, spesso sinergiche, non necessariamente legate alla costruzione di una sede espositiva.

L'evoluzione qualitativa prosegue, stimolata da input provenienti dal territorio.

Nell'ottobre 2023 ero ad Alves de Barro, comunità *caduveo*, nel Mato Grosso do Sul, Brasile. Era la mia terza visita in questo luogo fuori dal mondo. Mai Dona Creuza mi aveva portato nel suo laboratorio, una casetta di legno ai margini del villaggio, un'oasi di tranquillità. Il suo pennello si intingeva in piccoli barattoli di vari colori e tracciava, sulla tela di magliette di cotone, disegni circolari e geometrici. Erano simili ai motivi decorativi riprodotti ne "I Caduvei" presentato alla Società Geografica Italiana nel 1895 da Guido Boggiani, artista ed esploratore che visse con i *Caduveo*. Eleonora Riccio, giovane stilista, aveva visto alcune foto dei disegni di Dona Creuza e li voleva per lavorarci. Era forse l'inizio di una contaminazione culturale tra due donne distanti e vicine.

Poco più tardi un'amica di Dona Creuza tracciava sulle mie braccia disegni simili, con un pennello intinto in una sorta di inchiostro blastro ricavato da una bacca. La pittura corporale, arte tradizionale dei Caduveo, non era stata abbandonata.

La settimana successiva ero a Yalve Sanga, a 35 chilometri dalla città di Filadelfia, nel nord del Paraguay. L'OMA, Organizzazione Donne Artigiane *Enlhet* si offriva di ospitare un Museo Verde nella sua sala di esposizione. Prendevo misure e fotografie e, con la coda dell'occhio, li vidi. Erano tre, portavano uno strano arco: non aveva una corda singola per incoccare la freccia, ma una doppia, unita al centro da una sorta di alloggiamento adatto ad ospitare un proiettile. Era, me lo spiegò Riccardo Tiddi, un raro esemplare di *arco-honda*, o *bodoqueira* in portoghese, usato anche dai *Wichi* del Chaco argentino. Non scaglia frecce, ma pallini di terracotta, per cacciare uccelli e piccoli rettili.

I tre abitanti di Yalve Sanga non portavano solo l'*arco-honda*. Con un misto di orgoglio e timidezza mi porsero una rete di *caraguatá*, sostenuta ai due lati da pertiche. Erland Nordenskiöld, antropologo svedese, pubblicò nel suo saggio *Indianerleben* del 1912 una splendida fotografia: cinque indios *Manjui* guadagnavano il Pilcomayo portando le loro reti sostenute da pertiche in forma di triangolo. Quello che mi porgevano era un attrezzo da pesca identico.

Le decorazioni *caduveo*, la pittura corporale, l'arco-fionda, antiche tecniche di pesca. Cominciavamo a capire che il Museo Verde trovava una nuova funzione di catalizzatore, che fa emergere pratiche ed oggetti provenienti dal passato.

L'evoluzione qualitativa del Museo Verde è ancora in corso ed è favorita da alcune condizioni che hanno reso possibile il dialogo con le comunità indigene beneficiarie. Ne citiamo alcune.

- a. Il Museo Verde non è un palazzo né viene percepito come una istituzione solenne. È una infrastruttura povera che non crea un diaframma con la comunità indigena. In alcuni casi, non ha neppure dimensione infrastrutturale.
- b. Il Museo Verde è una entità liquida o, come vedremo, polimorfa per potersi adeguare ai segnali che provengono dal territorio.
- c. Per dare continuità al dialogo con le comunità indigene, si è costruita una piccola rete di antenne sul territorio. Sono persone stabilmente residenti che agiscono anch'esse a titolo puramente volontario (ma dal volontariato possono emergere energie e sensibilità estranee a rapporti professionali). Sono l'elemento di collegamento tra il Museo Verde, le comunità indigene e le autorità locali.
- d. L'Associazione è una organizzazione non strutturata, che agisce con

- scioltezza e rapidità per recepire i segnali provenienti dal territorio dandovi tempestiva risposta, con un rapporto costi/benefici particolarmente conveniente. Ha un rapporto tra le spese di funzionamento e quelle per progetti dell'ordine dell'1%.
- e. La funzione più importante del Museo Verde è quella di catalizzatore, di stimolo per far riemergere e rendere fruibili pratiche ed oggetti altrimenti nascosti e destinati a disperdersi.
 - f. Anche la crescita quantitativa, della quale parleremo tra breve, crea condizioni favorevoli all'evoluzione qualitativa del progetto.

Crescita quantitativa del Museo Verde: una rete che si espande nel Gran Chaco

Nell'agosto del 2016, quando veniva tagliato il nastro bianco rosso e blu per inaugurare il Museo di Karcha Bahlut, nessuno immaginava che si sarebbe sviluppata una rete di 11 comunità in 4 Stati, appartenenti a 11 etnie o nazioni indigene simili ma differenziate per idiomi, riti, credenze ed espressioni artistico artigianali. Un mosaico ricco e multicolore.

Solo un imperdonabile ottimista poteva pensare ad un *format* riproducibile. Aveva torto anche lui. I segnali provenienti dal territorio erano chiari: nessuna fotocopia.

Gli *Ayoreo* scelsero una struttura in muratura; *Caduveo* e *Qom* optarono per un "Museo Leggero"; gli *Enlhet* per una soluzione mista; gli *Ache* ristrutturarono una vecchia costruzione in legno; i *Wichi* utilizzarono un capannone, sede di una segheria legata al ricordo di un periodo di riscatto ed indipendenza economica.

11 musei e 4 tipologie costruttive. Gli amanti del conformismo, della fedeltà a schemi precostituiti, messi al tappeto dalla indisciplinata creatività indigena!

La rete del Museo Verde comprende 11 comunità appartenenti ad altrettante nazioni indigene, per una popolazione complessiva stimabile intorno a 165.000 persone, tra Paraguay, Argentina, Bolivia e Brasile, circa la metà della popolazione indigena di tutto il Chaco.

Rete Museo Verde

Popoli del Gran Chaco non ancora inclusi nella rete

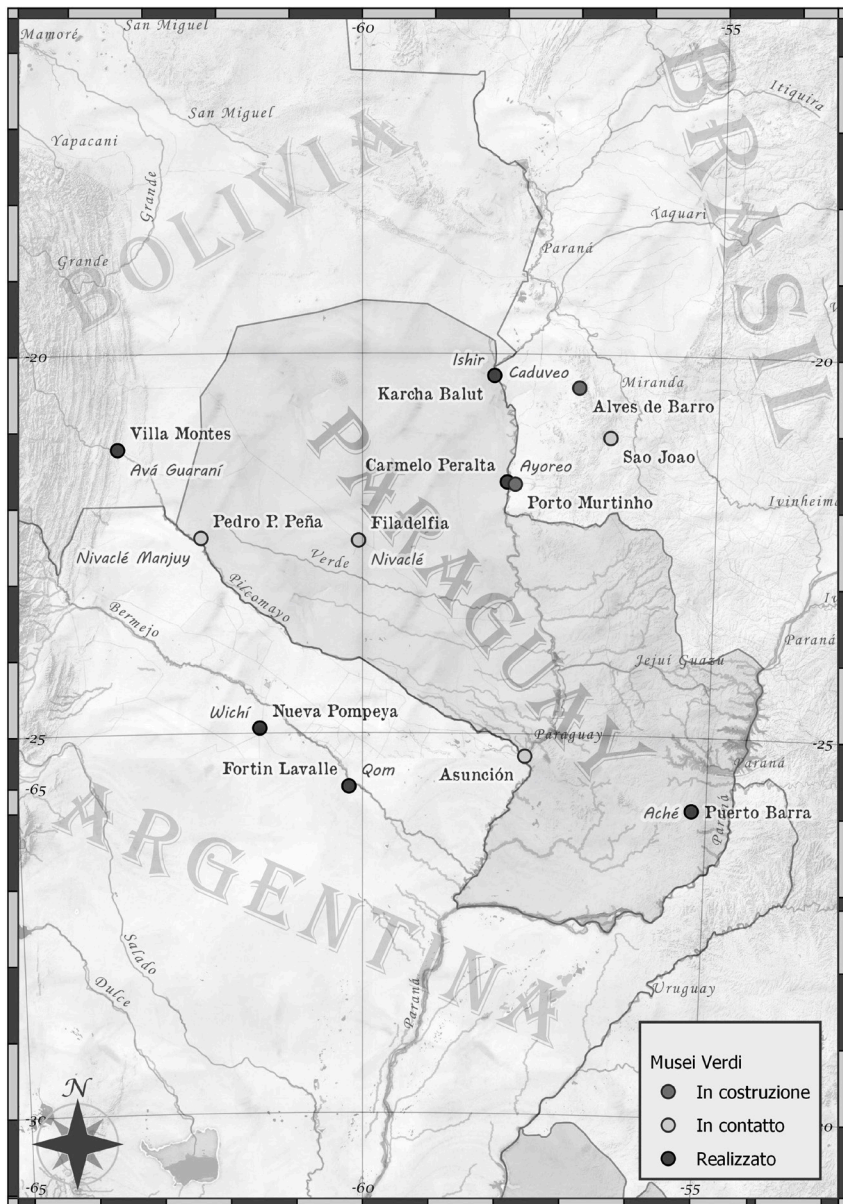
<i>Popolo</i>	<i>Persone</i>	<i>Popolo</i>	<i>Persone</i>
Ishir	2.339	Chiquitano	88.000
Enxet/Enlhet	17.222	Guana	240
Ava Guaraní	80.000	Pai Tavytera	15.609
Guaraní Occidentali	2.199	Sanapana	2.200
Manjuí	429	Mbyá	14.000
Caduveo	1.575	Guarayo	12.000
Wichí	69.080	Kaiwa	18.000
Nivacle	17.845	Chané	1.500
Qom	82.306	Mocoví	22.000
Aché	2.596	Pilagá	4.000
Ayoreo	2.394	Maká	2.129
		Yuqui	220
<i>Totale</i>	<i>277.985</i>	<i>Totale</i>	<i>179.898</i>

Totale popoli Gran Chaco 457.883.

Ma perché allargare lo scenario anziché concentrare le scarse risorse umane ed economiche disponibili in un ambito più circoscritto? Sulla risposta a questo interrogativo non mancava, tra i quattro amici al bar, una certa dialettica.

Le ragioni per farlo sono emerse in corso d'opera. Affermare che si sia agito nell'attuazione di una strategia studiata e messa a punto a priori sarebbe falsità. Si è seguita, forse, una qualche intuizione e, certamente, pragmatismo e flessibilità per adeguarsi alle richieste dei destinatari. Imporre scelte è sempre difficile. Nel Chaco, sarebbe una ricetta per il fallimento.

Che avessimo imboccato la strada giusta fu chiaro il 5 ottobre 2022 quando arrivarono *Ishir*, *Ayoreo*, *Nivacle* e *Ache* dal Paraguay, *Caduveo* dal Pantanal brasiliano, *Qom* e *Wichi* dal Chaco argentino e *Ava Guaraní* dalle pendici delle Ande boliviane. Si incontrarono nel Seminario Metropolitano di Asunción, struttura spartana con spazi per riunirsi, conoscersi e dialogare. Erano i rappresentanti dei popoli del Museo Verde, un piccolo gruppo da disporre in un cerchio, come nelle riunioni nei loro villaggi. Un incontro, non un congresso che



La rete del Museo Verde.

adotta una struttura rettangolare, con un oratore e una platea. Hanno condiviso i pasti, si sono passati il *tereré*, hanno esibito il loro artigianato, parlato di tecniche per produrre ceramiche, tessuti e di pirografia, si sono scambiati doni ed esibiti in danze e brevi cerimonie.

La rete è il valore aggiunto più importante.

Le singole comunità indigene sono composte da poche centinaia di abitanti. I partecipanti all'incontro di Asunción hanno realizzato di appartenere ad una realtà multinazionale o, meglio, sovranazionale molto più grande di quanto immaginassero. Un motivo di orgoglio ed autostima suscettibile di generare energie positive in popolazioni che scontano un lungo passato di disprezzo e marginalizzazione. Un "Museo diffuso" su di un territorio esteso quattro volte l'Italia.

Un secondo valore aggiunto era dato dai contatti bilaterali tra rappresentanti di etnie che finora si ignoravano a vicenda. *Ayoreo* e *Caduveo* intravedevano possibilità di collaborazione per attirare visitatori interessati ad ambedue; e che servivano anche a valorizzare elementi simbolici e materiali che queste culture avevano in comune. Come il *tereré* per esempio. Il *tereré* è un infuso di erbe, tradizionale del Paraguay, che viene bevuto freddo e condiviso passando un contenitore munito di cannuccia metallica e invitando a succhiarne il contenuto. Ma questo non era certo l'unico caso. Ache e Wichi discutevano sui loro comuni tratti culturali nella caccia, nella pesca, nell'artigianato in legno e così via.

Un terzo valore aggiunto riguarda le economie di scala che sono state ottenute grazie a metodologie utilizzabili in più di un caso *mutatis mutandis* con risultati migliori e costi minori. Oltre a ciò vale la pena sottolineare il valore dell'intercambio di esperienze. Il Museo leggero è stato ben accolto da *Qom* e *Caduveo*; le interviste video ad anziani si stanno svolgendo per *Ayoreo* e *Ishir*; mini mostre su artefatti del secolo XIX sono state confezionate per *Wichi* e *Ishir*; riproduzioni fotografiche o stampe 3D di antichi artefatti sono state consegnate a *Ishir*, *Ache*, *Wichi*, *Caduveo*, *Nivacle* e *Ava Guaraní*; la produzione di materiale didattico per le scuole sperimentato con i *Caduveo* si estenderà a scuole non indigene per diffondere conoscenza delle culture dei popoli originari.

Una seconda rete che collega il Gran Chaco a musei sudamericani ed europei

La rete che ha avuto inizio in Paraguay, oltre a valicare le frontiere con Brasile, Argentina e Bolivia, ha sconfinato in altri paesi, formando una rete parallela con musei che conservano collezioni di artefatti o foto di culture del Chaco: il Museo del Barro, l'Andres Barbero, il Salesiano di Asunción ed il Centro Cultural del Lago di Aregua (Paraguay), il Museo de La Plata, l'Ambrosetti di Buenos Aires, l'Etnografico di Santa Fe (Argentina), il Pigorini (MUCIV) di Roma, l'Antropologico di Firenze, la Smithsonian di Washington, l'Etnologico di Berlino, la Società Geografica Italiana e la Fondazione Titanic di Praga. Con queste istituzioni il Museo Verde ha stabilito rapporti, in alcuni casi formalizzati in accordi.

Lo schema adottato è questo: i musei forniscono immagini di oggetti da loro conservati, o consentono la realizzazione di campagne fotografiche del Museo Verde. Le foto sono inserite in una banca di immagini alla quale si attinge per realizzare musei leggeri, mini-mostre, materiale didattico. In cambio il Museo Verde raccoglie presso le comunità indigene informazioni, commenti, interviste video, sugli oggetti fotografati e le invia al museo di provenienza che le acquisisce e può valorizzare, nei confronti del proprio pubblico, i rapporti che intrattiene, tramite il Museo Verde, con le comunità del Gran Chaco.

Una relazione a due vie con reciproco beneficio.

I rapporti con la rete museale sono suscettibili di ulteriori sviluppi.

In Paraguay, si organizza la "Noche de los Museos", una notte bianca con eventi nei musei in tutto il paese. Nel 2021 il Museo Verde, cooperato dall'Associazione Musei del Paraguay, ha partecipato virtualmente.

Nel 2022 la partecipazione è stata anche fisica: un piccolo stand nel Museo della Ferrovia di Asunción, con pannelli illustrativi, oggetti e video. Nel 2023 la Società Dante Alighieri di Asunción ha ospitato una mostra fotografica, video degli itinerari nella rete del Museo Verde e mostra/mercato dell'artigianato *enllhet*.

Le esperienze maturate e le ricerche effettuate sono state riversate in una produzione editoriale. Dapprima un romanzo: *Karcha Bahlut l'ultimo sciamano*, che mescola elementi autobiografici con la vicenda di Guido Boggiani, il quale scoprì il Chaco e i suoi abitanti a fine '800. Poi due saggi con contributi di più autori su aspetti di tipo naturalistico ed etnologico: *Museo Verde*, *Popoli del Gran Chaco* e *Il Chaco ieri e*

oggi, *sulle tracce di Guido Boggiani*. Quest'ultimo è anche il catalogo di una mostra fotografica, già esposta a Roma, Buenos Aires, Verbania, Novara, Asunción che verrà presentata a Verona nel 2024.

È anche iniziata la produzione di corti video e *trials* di presentazione.

Il Museo Verde è diventato un luogo di raccolta e elaborazione di immagini e informazioni, provenienti dalla propria rete sul territorio e dalla “seconda rete”, con istituzioni, museali. Le immagini e le informazioni vengono utilizzate per valorizzare le culture indigene del Gran Chaco nei confronti delle stesse comunità che ne fanno parte e del mondo esterno.

Prestare attenzione alle potenzialità che la “seconda rete” offre e trasformarle in progetti è una sfida da affrontare.

Il Museo Verde, l'ambiente e le attività produttive

“Vedevamo il mondo scomparire intorno a noi”

Nel 2019 eravamo a Puerto Barra, in una comunità di *Ache* ove si progettava la costruzione di un Museo Verde. Uno dei nostri amici indigeni raccontava l'avanzare dei bulldozer che distruggevano alberi e sottobosco per fare spazio alla coltivazione estensiva di soia. Poche, agghiaccianti parole per descrivere la fine di un mondo.

Provo la stessa sensazione di fronte a foto satellitari di oggi e di pochi decenni fa, che mostrano il dilagare della cementificazione. Oppure quando vedo in televisione ghiacciai sporchi e malati, che ricordavo candidi. O quando vedo l'architettura dell'isola greca di Santorini, un capolavoro concepito con antica sapienza per catturare ogni goccia di acqua pluviana in un gioco di pendenze, trasformata per ospitare turisti, a bagno in piscinette alimentate da desalinizzatori, che bevono whisky e scattano foto del tramonto sulla bocca del vulcano. La stessa foto scattata da decine di migliaia di altri turisti che non assaporeranno la magica atmosfera delle isole Cicladi.

Noi occidentali siamo come gli *Ache*, il nostro mondo sta scomparendo. Noi però, non abbiamo una percezione così chiara della tragedia che stiamo vivendo.

I popoli del Gran Chaco sono stati per secoli prevalentemente cacciatori e raccoglitori. Dalla foresta traevano alimenti, materiale per

le loro abitazioni, i loro indumenti, gli utensili, le armi, gli oggetti di artigianato ed i colori naturali per decorarli. Tutto in un contesto di assoluta sostenibilità, concetto andato in voga solo recentemente nel nostro mondo che lo ha ignorato per secoli. I popoli originari, invece, lo avevano ben chiaro molto prima di noi, al punto di praticare controllo delle nascite ed incoraggiare l'omosessualità per non alterare l'equilibrio tra popolazione e territorio.

Il modello socioeconomico indigeno era praticabile quando ognuno aveva a propria disposizione una superficie di terreno oggi impossibile. Due sistemi, il nostro e il loro, incompatibili e destinati a non comprendersi. Gli indigeni non capivano perché i coloni costruivano recinti, inutili intralci agli spostamenti, né perché accumulavano bestiame senza dividerlo. I coloni non capivano perché le recinzioni, faticosamente innalzate, venivano distrutte e si ritenevano in diritto di dare la caccia a quei ladroni che depredavano i loro allevamenti. Uno scontro destinato a concludersi con la distruzione della parte più debole, il mondo indigeno.

Ma torniamo agli *Ache*.

Gli abitanti di Puerto Barra invocarono il nostro aiuto. La distruzione dei bulldozer aveva risparmiato una parte di territorio, ove erano situati i "santuari" della comunità. Un pezzo di foresta rimasto intatto il cui accesso era stato però negato per motivi collegati a controversie fondiarie e a denunce penali di caccia abusiva e taglio di alberi imputati agli *Ache*. Loro, i custodi dell'integrità della foresta, erano accusati di deforestazione!

Ci offrimmo come garanti, ci assumemmo ogni responsabilità, e accompagnammo un gruppo di *Ache* alla riconquista del paradiso perduto. Dormimmo sotto un telone nella foresta al riparo da una pioggia battente; Luca fu ribattezzato Piraghi, un tipo di pesce e io Brikuji, un rapace pennuto; ascoltammo canti in ricordo degli anziani sepolti in quei luoghi; vedemmo lacrime rigare le loro gote; assaggiammo il miele estratto da un favo nel cavo di un'albero e, ahimè, vermi grassocci che nascono nelle fessure di palme abbattute, una vera prelibatezza. Una esperienza indimenticabile, un richiamo a valori che stiamo perdendo in cambio di comodità e vantaggi effimeri.

La Maledizione di Nemur

La distruzione del mondo indigeno è presente anche nella mitologia *Ishir*.

Anticamente, il mondo era in bianco e nero. Gli uomini vivevano in branchi, come lupi. Poi arrivarono gli Anabsoro, semidei giganteschi, mostruosi e prodigiosi, scaturiti dalle viscere della terra, e portarono la cultura, le tecniche di caccia, di raccolta di frutti e l'artigianato. Il mondo divenne colorato.

I rapporti tra gli umani e gli Anabsoro, all'inizio idilliaci, si guastarono. A complicare le cose si aggiunse una tresca amorosa tra il cacique *Ishir* e Ashnuwerta, dea delle acque, che rivelò il segreto dell'unico punto vulnerabile degli Anabsoro, il tallone. Si scatenò una battaglia. I giganteschi semidei furono abbattuti. Solo uno, Nemur, si mise in salvo sull'altra riva del fiume Paraguay e lanciò la sua maledizione: "Voi, *Ishir*, sarete sterminati!".

Ashnuwerta rivelò, però, un secondo segreto: l'antidoto per salvarsi dalla distruzione consisteva nel continuare a praticare il *debylyby*, un insieme di riti, cerimonie e competizioni sportive che, da tempi remoti, raccoglieva tutte le comunità *ishir* in un'unica grande kermesse. La distruzione minacciata da Nemur non era fisica, consisteva in una perdita di identità dalla quale ci si poteva salvare grazie alla cultura.

La maledizione di Nemur è una parabola che possiamo applicare anche a noi, non indigeni, minacciati dai perversi effetti della globalizzazione che mettono a rischio la nostra identità.

La minaccia è più drammatica per gli indigeni perché sono la parte più debole di una confrontazione con le ferree leggi dell'economia. Come uscire da questa morsa che sta stritolando il loro fragile mondo? Non con un confronto diretto che sarebbe perdente. Se non si possono fermare i bulldozer o la maledizione di Nemur, bisogna trovare il modo di venire ai patti, a condizioni accettabili.

Nel nostro caso è possibile.

La Maledizione di Nemur è il titolo di una opera di Ticio Escobar. Centro de Artes Visual, Museo del Barro. Asunción, 1999.

Il Patto per il Gran Chaco

Il Patto per il Gran Chaco, presentato dal Museo Verde alla Cop 26, la Conferenza Internazionale sulle Mutazioni Climatiche del 2021, dimostra che si può lottare contro la distruzione del mondo indigeno e dell'ambiente, adottando attività produttive alternative rispetto a quelle distruttive generalmente in uso.

Il Chaco offre risorse la cui disponibilità, negli ultimi decenni, è drasticamente diminuita mentre la loro domanda cresceva in modo speculare. Il loro prezzo, di conseguenza, è potenzialmente schizzato alle stelle. Ma perché solo potenzialmente? Perché il sistema economico/produttivo guarda alla foresta come all'“inferno verde”, come ad un ostacolo allo sviluppo, ed alle popolazioni indigene come ad un intralcio, anziché come ad un'opportunità.

È, questa, un'ottica superata.

Il Patto per il Gran Chaco dimostra che il binomio natura/culture indigene è un formidabile fattore di sviluppo e indica 4 risorse il cui corretto utilizzo può produrre più ricchezza delle coltivazioni estensive e della deforestazione: a) legni tropicali, utilizzati per fare carbone o traversine ferroviarie possono essere venduti in quantitativi minori a prezzi 30 o 40 volte superiori per fare mobili di design; b) tessuti di fibre vegetali tinti con colori naturali sono utilizzabili nell'Alta Moda; c) essenze vegetali possono fornire contributi alla farmaceutica e alla nutriceutica; d) l'ambiente naturale e antropologico del Gran Chaco è una attrattiva per viaggiatori interessati a esperienze fuori dagli itinerari battuti.

Quattro Progetti Pilota

Per dimostrare che le tesi esposte nel Patto per il Gran Chaco non sono frutto di speculazione teorica e che le 4 risorse individuate possono produrre ricchezza in un contesto di sostenibilità, il Museo Verde ha varato 4 progetti pilota.

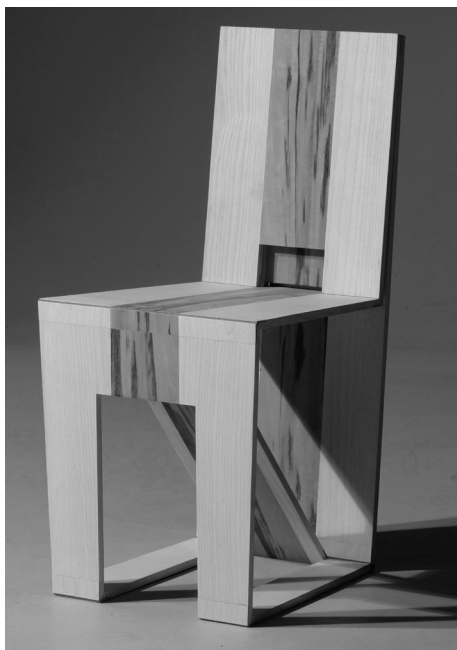
a. “Sedia Gran Chaco”.

Molti anni fa Riccardo Tiddi, fresco di laurea in fisica a pieni voti, non cercò un impiego in Italia. Partì per il Sudamerica, piantò la sua canadese nella foresta dell'Impenetrable nel Chaco argentino, e si dedicò alla lotta contro la deforestazione.

Ci incontrammo in un caffè di Ponte Milvio a Roma nel 2019 e capimmo che camminavamo su sentieri paralleli, destinati a convergere. Riccardo redasse schede di 14 essenze lignee dalle caratteristiche fisiche ed estetiche straordinarie. Il *palosanto* ha un indice di durezza pari a quella dell'alluminio e l'*urunday* può restare sott'acqua per anni senza impitridire. Poi affiancò alle schede, un campionario di tavolette 30 × 15 cm.

Nella primavera del 2021 le tavolette erano aperte a ventaglio sul tavolo di Giorgio Morelato, titolare della omonima impresa di mobili di design, il quale le osservava mormorando: "Sono materiali preziosi".

Pochi mesi dopo la Sedia Gran Chaco, disegnata dall'architetto Franco Poli e prodotta, con frassino italiano e urunday del Chaco, venne presentata alla Cop 26 a dimostrazione della nostra tesi: destinando i legni a utilizzi più appropriati della produzione di carbone, la gestione sostenibile delle foreste diventa un'alternativa economicamente percorribile. Tagliare meno e vendere a prezzi più elevati. Produrre reddito mantenendo l'habitat delle comunità indigene.



La sedia Gran Chaco.

b. "Moda Gran Chaco" segue un percorso analogo.

Nell'ottobre 2021 ero rientrato a Roma da un viaggio nel Chaco con un assortimento di tessuti di *caraguata*, tessuto prodotto con un lungo procedimento manuale ricavando, da un arbusto della famiglia delle bromelie, una fibra resistentissima. Si narra che le donne scesero ignude dal cielo calandosi con un filo di *caraguata* che utilizzarono poi per tessere indumenti e coprire le pudenda.

La fibra viene tinta con colori naturali e tessuta senza telaio con motivi decorativi tipici della etnia di appartenenza. Se ne fanno borse

di varie dimensioni, piccole amache per appendere i bambini a tracolla, e persino corazze. Tessuto fitto e spesso, il *caraguata* forniva ai guerrieri protezione dai colpi dei nemici.

I campioni che avevo raccolto erano di artigiane *wichi*, *nivacle* e *ayoreo*. Li feci vedere a Daniela, una mia amica stilista che li toccò, tastandone consistenza e ruvidezza, apprezzò il fatto che rappresentavano tre diversi stili, espressione di altrettante culture indigene, e che erano pezzi unici perché nessuna artigiana, anche della stessa etnia, avrebbe voluto o potuto produrre un tessuto identico ad un'altro ed infine disse: "sono oggetti preziosi perché dietro ognuno di essi c'è una storia, una cultura".

Nel 2022/23 a Roma, Buenos Aires, Asunción e New York stilisti italiani, argentini e paraguaiani presentarono le loro creazioni che accostavano tessuti tradizionalmente impiegati nell'Alta Moda al *caraguata*. Una proposta innovativa, contaminazione di culture. Questi i commenti che salutarono la nascita di "Moda Gran Chaco".

Il Museo Verde ha stretto alleanza con la Fundación Gran Chaco e, per suo tramite, con la "Cooperativa Mujeres Artesanas" che conta su 2.000 associate di etnia *Wichi*, *Qom* e *Pilaga*, per rifornire stilisti intenzionati a trattare l'artigianato indigeno per quello che è: un bene di lusso che contempera natura e cultura.

Il sasso nello stagno inizia a produrre onde di ritorno.

La Scuola Professionale Sanmicheli di Verona ha chiesto agli studenti del corso di Moda e Design, di elaborare proposte di utilizzo del *caraguata*.

c. "Erbe Gran Chaco"

Quando accompagnammo gli *Ache* nella foresta a ritrovare i luoghi



Un abito di Moda Gran Chaco.

dai quali erano stati esclusi, feci amicizia con Anibal, un'enciclopedia di botanica vivente. Anibal mi accompagnò in una visita guidata alla "Farmacia a cielo aperto Gran Chaco". Due passi nelle vicinanze del villaggio di Puerto Barra furono sufficienti perché mi facessi un'idea delle potenzialità esistenti. Dolori articolari, ingrossamenti della prostata, infezioni vie urinarie, diarrea, mal di testa, tosse, punture di insetti ecc. Per ognuno di questi disturbi Anibal trovava una foglia, una radice o una corteccia dalle proprietà medicamentose.

Il Gran Chaco è una sconfinata dispensa di medicinali, ben fornita e accessibile. Uno studio della ONG COOPI identifica 150 essenze, che curano 30 patologie.

La medicina naturale non può sostituire la scienza medica. Può tuttavia dare un contributo non trascurabile e fornire alle popolazioni indigene una fonte di reddito sinergica con gli obiettivi di conservazione e valorizzazione delle loro culture.

A Puerto Barra Marta e Gloria, giovani agronome paraguaiane, hanno avviato un progetto pilota per la coltivazione e raccolta di essenze dalle proprietà mediche o nutraceutiche; confezionamento delle stesse; vendita a visitatori della comunità indigena o commercializzazione tramite esercizi di aree limitrofe.

Se riuscirà, l'esperimento sarà replicato in altri punti della rete del Museo Verde. Sarà così più facile attirare l'attenzione di un'industria farmaceutica o nutraceutica perché anche questa risorsa del Gran Chaco venga valorizzata.

d. "Museo Gran Chaco" e "Tour Gran Chaco"

Il 6 ottobre 2022, nell'incontro, ad Asunción, tra comunità del Museo Verde, i partecipanti avevano portato i loro prodotti artigianali.

Riccardo li vide, disposti per terra e su panche e disse "Ma questo è un museo!".

Nacque così l'idea di collocare ad Asunción, al centro della rete, un vero museo, in grado di ospitare reperti che richiedono garanzie di conservazione e sicurezza.

Il percorso museale comprenderà gli *Ishir*, maestri di arte plumaria, i *Caduveo*, cavalieristi e ceramisti, gli *Ache*, infallibili arcieri, specializzati nella pirografia, i *Wichi*, i *Nivacle* e gli *Ayoreo*, tessitori di caraguata, i *Qom* insuperabili cestai e gli *Ava Guaraní*, vasai e creatori di maschere rituali.

Il Museo Gran Chaco sarà una porta d'ingresso per viaggiatori interessati a seguire il "Tour Gran Chaco", un itinerario ogni anno più accessibile per i progressi della rete viaria, alla scoperta di ciò che offre il binomio ambiente/culture indigene.

Il "Tour Gran Chaco", sperimentato con l'appoggio del Ministero per il Turismo paraguaiano, in collaborazione con tour operator paraguaiani e brasiliani, si compone di due percorsi da proporre al visitatore. Visitatore, non turista, interessato ad una esperienza che conceda qualcosa sul piano del comfort in cambio di esperienze fuori dal comune.

La "Ruta Boggiani", tra Paraguay e Brasile, sulle tracce dell'esploratore, artista ed etnologo che visse a fine '800 con *Ishir*, *Caduveo* e *Ache*, ne studiò cultura e modi di vita e raccolse reperti conservati presso il Pignorini di Roma e l'Antropologico di Firenze. La "Ruta Gianneccchini" dal nome di un francescano che seguì percorsi analoghi presso *Ava Guaraní*, *Wichi* e *Qom*, in Bolivia e Argentina.

I 4 progetti pilota sono presentati con un logo, risultato di una consultazione delle comunità indigene, perché esprima un senso di appartenenza, e di esperti di marketing e comunicazione.

L'ambizione è veder nascere intorno alle sedi del Museo Verde attività di produzione e commercializzazione sotto il marchio "Gran Chaco" e vedere questi luoghi frequentati da visitatori animati da interesse e rispetto per l'ambiente e le culture dei popoli originari. Un progetto multisettoriale integrato.

Quelli descritti non sono esempi esclusivi. Altre iniziative produttive di reddito sono possibili, che si pongano in sinergia con gli obiettivi di conservazione e valorizzazione del Museo Verde e di sintonia con il territorio e la popolazione. Questo è l'aspetto sul quale concentrarci affinché, come dice José Zanardini, "il fuoco non si spenga", perché le nuove generazioni di indigeni trovino attraenti opportunità nella loro cultura e nelle loro tradizioni e siano loro ad alimentarlo portando nuovi pezzi di legna. Il Museo Verde deve gradualmente tirarsi indietro.

Il dialogo con le popolazioni locali, finora soddisfacente per definire forme e modalità di intervento, ha margini di miglioramento per la gestione, manutenzione e sviluppo delle iniziative intraprese. L'effetto rete, in particolare il fattore imitazione tra diverse comunità indigene, servirà a tal fine.

Gli 11 “luoghi della memoria” creati nel Gran Chaco vanno affiancati da attività produttive, per evolvere in poli di sviluppo economico/culturale.

Se vinceremo questa scommessa il Museo Verde non sarà un fuoco fatuo.

Il Gran Chaco è una pecora dal vello d'oro. Dobbiamo imparare a tosarne il suo prezioso manto invece di mandarla al macello.

Si può fare, contribuire a fermare le ruspe e a scongiurare la Maledizione di Nemur che incombe sugli indigeni ed anche sul nostro capo.

Conclusione

Possiamo tirare le fila e dare una risposta al quesito iniziale: il Museo Verde è un museo? E inoltre, sta ottenendo risultati apprezzabili?

Riassumiamo quanto fin qui emerso sotto tre titoli: caratteristiche del Museo Verde; Effetto rete; Attività produttive sinergiche con la conservazione valorizzazione delle culture indigene.

a. Caratteristiche del Museo Verde.

È un luogo, non solo fisico, nel quale si incontrano le comunità indigene perché coltivino orgoglio per la loro cultura, e i non indigeni perché si avvicinino alla realtà dei popoli originari.

La componente infrastrutturale, lontana dalla dimensione evocata dal termine museo, serve ad innescare quella immateriale, fatta di contatti e partecipazione, destinata a crescere più della prima e a portare elementi innovativi.

b. Effetto rete

È la specificità del Museo Verde. Da un lato stimola, nelle piccole comunità indigene che ne fanno parte, un senso di appartenenza ad una realtà “multilaterale” “sovranaazionale”, motivo di orgoglio e autostima, e provoca utili interazioni tra i singoli musei.

Da un altro lato si estende ad istituzioni museali europee e sudamericane. Piccoli ponti tra modo occidentale e mondo indigeno.

c. Attività produttive sinergiche con la conservazione valorizzazione delle culture indigene.

Non sono attività primarie del museo, ma sono funzionali al ruolo che questo svolge. La velocità con la quale il fragile mondo indigeno il suo habitat stanno scomparendo è inquietante.

Per arginare tale processo il Museo Verde punta su di un valore aggiunto che renda compatibili sostenibilità culturale/ambientale e economica.

Seguendo un suggerimento di Antonino Colajanni abbiamo tentato una verifica con i nostri amici indigeni, sui tre punti sopra indicati, con risultati incoraggianti. Dalle loro risposte il Museo Verde risulta essere un luogo per conservare “il ricordo dei nostri antenati, del loro mondo”, importante per “il futuro dei nostri figli” e per “seguire sogni”.

La rete è un luogo per “conoscere altri popoli, capire come loro interpretino il Museo Verde”.

Quanto alle attività produttive, il Museo verde è considerato “fruttuoso, con grande potenziale” in grado di produrre “occasioni di lavoro”.

Possiamo concludere che il Museo Verde ha acquisito una valenza di programma di cooperazione allo sviluppo, ma ciò non gli ha impedito di sviluppare una sua identità di “musealizzazione partecipata”. Questa definizione, suggerita da Lucia Cataldo professoressa di museologia, sintetizza il senso del nostro progetto, risultato di una partecipazione paritaria tra componente indigena e non indigena, per il beneficio di ambedue le parti.

Che anche noi abbiamo bisogno di loro, emerge da valutazioni di antropologi, ma anche di imprenditori, designer, creatori di moda coinvolti nel nostro progetto.

I motivi sono tre.

Il primo può riassumersi nel termine “Contaminazione”.

L'incontro di culture diverse è un catalizzatore per nuove energie e creatività.

I Romani ne furono maestri, metabolizzando input che venivano da tutto il Mediterraneo.

Oggi basta andare a Cuba o nel nord est del Brasile per vedere che esplosione di creatività viene prodotta dalla contaminazione con la cultura africana.

Sedia Gran Chaco e Moda Gran Chaco sono due esperimenti di contaminazione.

Un secondo motivo può essere riassunto nel termine “Visione olistica”.

Scienza e tecnologia producono risultati straordinari. Abbiamo tante bacchette magiche che pochi decenni fa non immaginavamo. La contropartita è una visione circoscritta dei problemi. La medicina, ad esempio, fa miracoli ma, lo dicono medici e epidemiologi, andrebbe recuperata la capacità di valutare l'essere umano nel suo complesso e ricercare cause, anche psicologiche e sociali delle patologie. Non possiamo sostituire clinici e oncologi con sciamani. Questi ultimi possono però aiutarci a recuperare capacità che siamo perdendo.

Un terzo motivo ha a che fare con l'intelligenza artificiale.

Perché questo strumento miracoloso non prenda il sopravvento dobbiamo mettere in campo risorse squisitamente umane come la spiritualità, che in passato ha fornito all'umanità un propulsore potentissimo, e adesso sta perdendo potenzialità. I popoli originari sono rimasti indietro in molti campi ma in questo possono insegnarci molto e aiutarci a recuperare, anche noi, la nostra memoria.

Per mettere fine a questa elaborazione citerò un profondo conoscitore del mondo indigeno. In uno dei suoi scritti José Zanardini racconta che il cacique della comunità presso la quale si trovava anni fa passava ore seduto sulla sponda del rio Paraguay a contemplare il fluire della corrente. Incuriosito, José gli chiese il perché e questi rispose: "Mi da serenità" e aggiunse: "Se un giorno la corrente dovesse invertire il suo corso, dovremmo preoccuparci".

Forse gli indigeni del Chaco possono aiutarci a recuperare la capacità di andare all'essenza delle cose, a sottrarci, almeno un poco, a quel groviglio di bisogni e soddisfazioni effimere, artificiali e artificiose che, invece di darci la libertà che promettono, finiscono per togliercela, avviluppandoci in una tela di ragno che ci imprigiona. Dobbiamo farlo, prima che la corrente del fiume inverta il suo corso.

Bibliografia

- Boggiani G., fine '800, *Annotazioni autografe di viaggio*, Asunción, Museo Andrés Barbero.
- , 1894, *I Ciamacoco*, Roma, Società Romana per l'Antropologia.
- , 1894, *Vocabolario dell'idioma Ciamacoco*, Roma, Atti della Società Romana per l'Antropologia.
- , 1895, *I Caduvei (Mbayá o Guaicurú). Viaggio d'un artista nell'America Meridionale*, Roma, Ermanno Loescher.

- Boggiani G., 1902, "Lettera al fratello Oliviero", *Giornale d'Italia*, 23 marzo.
- Cancio J.F., 1902, "Alla ricerca di Guido Boggiani nel Chaco Boreale Paraguayo, Asunción", *El Paraguayo* (poi pubblicato dalla Società Geografica Italiana, Roma, 1903).
- D'Annunzio G., 1903, *Laudi del cielo, del mare e degli eroi*, Milano, Treves.
- Escobar T., 1993, *La belleza de los otros (arte indígena del Paraguay)*, Asunción, RP y Museo del Barro.
- , 1999, *La maldición de Nemur. Acerca del arte, el mito y el ritual de los indígenas ishir del Gran Chaco Paraguayo*, Asunción, Centro de Artes Visuales, Museo del Barro.
- Escobar T., Salerno O., Almada A., 2014, *El círculo imperfecto. Guido Boggiani, aproximaciones a la figura del viaje*, Asunción, Ambasciata d'Italia in Paraguay-Centro de Artes Visuales/Museo del Barro.
- Gianneccchini D., 1882, *Diario del viaje del padre Doroteo Gianneccchini capellán castrense de la expedición terrestre al Chaco Central en 1882*, Tarija.
- , 1896, *Diario de la expedición exploradora boliviana al alto Paraguay de 1886-1887. S.M. De Los Angeles (Asis)*.
- La Francesca G., 2018, "Contributo", in Belgiorio M.R. (a cura di), *Karcha Balut nella Preistoria del Pantanal*, De Stroebel Publisher.
- , 2019, *Karcha Balut. l'ultimo sciamano*, Napoli, LFA Publisher.
- , 2021, *Museo Verde. Popoli del Gran Chaco*, Roma, Officina edizioni.
- , 2022, *Il Chaco ieri e Oggi. Sulle orme di Guido Boggiani*, Amazon Fulfillment.
- Leigheb M., Cerutti L., 1992, *Guido Boggiani. La vita, i viaggi, le opere*, Atti del Convegno Internazionale, 8-9 marzo 1985, Novara, Banca Popolare di Novara.
- Lévi-Strauss C., 1958, *Tristes Tropiques*, Paris, Librairie Plon.
- Ribeiro D., 1979, *Kadiven. Ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza*, Petropolis, Ed. Vozes.
- Monte de Lopez Moreira M., 2018, *Popolazione pre-europea dell'antico territorio paraguaiano*, Roma, Il Veltro Editrice.
- Nordenskiöld N., 1912, *Indianerleben*, Leipzig, Albert Bonnier.
- Zanardini J., Biederman W., 2002, *Censimento popolazione indígena del Paraguay 2001*, Asunción, Centro de Estudio Antropológicos de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción".
- , —, 2006, *Los Indígenas del Paraguay*, Asunción, Centro de Estudio Antropológicos de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción" (prima edizione 2001).

Sviluppo, educazione e ricerca tra i Mapuche del Cile: sfide e dilemmi

Laura Luna F.¹

In questo saggio mi propongo di ripercorrere la mia storia professionale e accademica nel campo dell'antropologia (principalmente applicata, ma non solo) in Cile, dove ho vissuto e lavorato negli ultimi 22 anni, in particolare nell'Araucania, regione storicamente abitata dai Mapuche, il principale popolo indigeno del paese. Il complesso rapporto tra la comunità mapuche e l'istituzione accademica in cui lavoro, lo "stigma" di antropologa estrattivista in un contesto segnato dalla critica decoloniale, la passione per lo studio delle pratiche educative e la pedagogia che, unito alla mia vocazione applicata, si traduce in un impegno per la ricerca nell'ambito dell'educazione interculturale e inclusiva, sono le principali tematiche su cui mi soffermo. Le considerazioni che svolgo in questo capitolo, seppure si riferiscono anche a episodi e situazioni di ben due decenni fa, riflettono su un processo che si protrae fino all'attualità non solo nella mia vita professionale ma anche nel rapporto generale tra antropologia, ricerca, popoli indigeni. Queste riflessioni, che si sono accentuate soprattutto negli ultimi mesi, per via di alcune situazioni che narro in questo saggio, mi hanno portata a mettere in crisi proprio le basi e l'essenza della pratica antropologica. Antropologa "fino al midollo", sono convinta che questa crisi, se ben gestita, possa portarmi a rinnovare la mia dedizione per questo campo professionale e a fare del mio lavoro antropologico, che possa catalogarsi o meno come antropologia applicata, un'instancabile ricerca volta a stabilire rapporti di autentica reciprocità tra ricercatori e mondo indigeno. Dunque sono grata di questo spazio e di questo invito a condividere le mie esperienze e riflessioni in questa pubblicazione, perché sono certa che contribuiranno significativamente a questa mia ricerca.

¹ Pontificia Universidad Católica de Chile, Campus Villarrica. Centro UC de Desarrollo Local; Centro Internacional de Cabo de Hornos (CHIC); ANID/BASAL FB210018, Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR) FONDAP 15110006, Fondecyt Regular n. 1201763.

Comunità mapuche, sviluppo e Pontificia Universidad Católica del Cile negli anni post-dittatura

Tutto è cominciato quando il mio professore di Antropologia sociale della Sapienza Università di Roma, Antonino Colajanni, mi fece capire che, in quanto figlia di madre cilena, avevo la grande opportunità di realizzare la mia tesi di laurea in Cile sull'argomento del popolo indigeno dei Mapuche. Partii dunque nel giugno del 1998, diretta a Villarrica, cittadina dell'Araucania dove, nell'unica sede regionale della Pontificia Universidad Católica del Cile, si svolgevano diversi progetti di sviluppo per le comunità mapuche della zona. Mi trattenni 4 mesi circa, in cui mi dedicai a studiare, principalmente, i rapporti tra Mapuche e stato cileno nel quadro delle nuove politiche indigene dopo il ritorno della democrazia. Il mio studio etnografico si concentrava sulle comunità mapuche legate all'università. Mi interessava capire le percezioni locali dell'impatto dei programmi e delle azioni promossi dall'università in ambiti diversi (economico e produttivo, culturale, organizzativo ecc.), soffermandomi in particolare sulle trasformazioni a livello di organizzazioni sociali e le conseguenze su altri piani quali le relazioni sociali, di genere e l'identità etnica.

La Sede di Villarrica della Pontificia Università Cattolica del Cile ha una storia *sui generis*. Nata come Escuela Normal nel 1936 legata alla missione Cappuccina nel sud del Cile, per decenni si è dedicata esclusivamente alla formazione di docenti provenienti dal mondo rurale mapuche destinati a insegnare nelle scuole di una zona le cui principali caratteristiche erano, specialmente allora, la ruralità e la cultura mapuche. Nel 1953, l'Università Cattolica adotta questo centro di formazione a Villarrica come una delle proprie sedi regionali, oggi l'unica fuori dalla capitale. Nel 1979, un gruppo di professori dell'Università Cattolica formati nello spirito dell'educazione popolare di Paulo Freire danno vita al Programa de Educación y Desarrollo Rural Integral (PEDRI), finanziato dall'Organizzazione degli Stati Americani (OEA). Grazie al sostegno costante di fondi internazionali, l'essenza di questo programma si concentra per diversi anni su un obiettivo di forte solidarietà verso il Cile e le popolazioni indigene oppresse dalla dittatura di Pinochet. Infatti, in un contesto di coercizione politica e assimilazionismo "di Stato" in cui lo stesso Augusto Pinochet, tramite decreto, aveva dichiarato: *"Aquí no hay mapuche, somos todos chilenos"*, l'opera sistematica di va-

lorizzazione della cultura e identità mapuche nonché di incoraggiamento alla partecipazione e organizzazione indigena (oltre che il sostegno economico tramite diverse azioni di sviluppo) si configurano come uno spazio protetto ed eccezionale nel panorama cileno. In questo contesto, la sede di Villarrica, attraverso la Fundación San Cristóbal (creata per gestire i programmi rivolti al mondo mapuche), stabilisce una sorta di alleanza di lunga durata con undici comunità mapuche locali che rimangono stabili beneficiari dei fondi internazionali ottenuti dalla Sede per realizzare progetti con i Mapuche.

Quest'alleanza comincia purtroppo ad incrinarsi al compiersi di circa dieci anni di politiche indigene dopo il ritorno alla democrazia nel 1990. L'approvazione della Ley Indígena durante il Governo di Patricio Aylwin nel 1993 innesca la promozione di una serie di programmi statali a favore della cultura, educazione e sviluppo indigeno, molti dei quali dipendono dal nuovo organismo della CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena), creato appositamente per la protezione dei diritti indigeni. Le politiche cilene per l'affermazione dei diritti indigeni che scaturiscono dalla legge del 1993, tutt'oggi in vigore, sono state considerate un esempio di quello che Charles Hale ha definito "multiculturalismo neoliberale". Si tratta di una teoria impostasi in diversi paesi latinoamericani che ha combinato, in modo originale, il riconoscimento dei diritti culturali indigeni, specialmente a seguito della Convenzione dell'Organizzazione Internazionale del Lavoro del 1989, con i principi neoliberisti. Il neoliberalismo, contrariamente al liberalismo classico, mira al recupero dell'individuo tramite la collaborazione di enti non statali, cioè soggetti privati che diventano i principali alleati nel tentativo di rendere l'individuo responsabile della propria piena integrazione nell'economia di mercato globalizzato. Il multiculturalismo diventa così il "progetto culturale" del regime neoliberista. Il riconoscimento dei diritti culturali diventa cruciale in questo nuovo quadro che si incentra sul ruolo della "comunità" nella costituzione di cittadini-soggetti (Hale, 2002) e, allo stesso tempo, è accompagnato da limiti chiari che circoscrivono il raggio d'azione di tale riconoscimento. Ciò implica che qualsiasi rivendicazione relativa all'assegnazione di terra e risorse nonché alla rappresentanza politica debba preservare "l'integrità del regime produttivo" (Hale, 2004, p. 18) ed evitare di mettere in discussione la base stessa su cui si fonda l'autorità dello Stato. In altre parole, l'adozione di politiche indigene in un'ottica multiculturalista non deve essere vista come un pre-

ludio alla trasformazione del rapporto tra popolazioni indigene e società dominante in termini più equi, ma piuttosto come un atto di neutralizzazione delle rivendicazioni indigene attraverso la loro articolazione con le strutture egemoniche. La contrapposizione tra “*indio permitido*” e “*indio insurrecto*” è funzionale in questo quadro politico, perché permette di distinguere coloro che sono disposti a collaborare con il progetto del multiculturalismo neoliberale da quelli che vi si oppongono, con atti di violenza o pretese autonomiste.

La teoria del multiculturalismo neoliberista è stata ampiamente applicata nell’analisi delle politiche indigene in Cile (vedi Boccara, Bolados, 2010; Richards, 2010; Richards, 2013; Ayala, 2014; Luna, Bolomey, Caniguan, 2018). Il concetto di “*indio insurrecto*” comincia ad emergere con forza nel 1997, con l’emblematico incendio dei camion nella provincia di Lumaco, occupata dalle imprese forestali favorite dal modello economico liberista che, varato da Pinochet, ha perdurato nei successivi cinquant’anni di democrazia “multiculturale”.

Dalla fine degli anni ’90, anche in Cile questo modello comincia ad essere messo fortemente in discussione. In particolare, si assiste alla crescita del movimento mapuche e, in particolare, all’emergere di una classe intellettuale mapuche molto critica rispetto al modello di sviluppo occidentale impostosi tramite le politiche statali. La difesa di un tipo di sviluppo informato a una diversa visione del mondo, che, ad esempio, persegua la reciprocità e l’interdipendenza tra esseri umani e natura in opposizione a una logica governata da estrattivismo e produttività, dà luogo anche all’inasprimento, tra i Mapuche, di posizioni essenzialiste a livello culturale e autonomiste a livello politico.

Questo nuovo contesto sociale e politico, oltre a relativizzare la portata dell’opera promossa dalla sede di Villarrica nelle comunità mapuche, ha contribuito a una nuova presa di coscienza, da parte delle popolazioni indigene, dei propri diritti e della propria capacità di gestire, in forma autonoma, progetti e iniziative che li riguardano. Di conseguenza, nei primi anni 2000, anche le comunità indigene più fedeli all’università cominciano a mettere in dubbio il *modus operandi* di quest’ultima, accusando la Fundación San Cristóbal e tutta l’équipe che per anni si era dedicata allo sviluppo delle comunità stesse di paternalismo e di sfruttamento delle comunità al solo scopo di ottenere fondi per finanziare personale e attività universitarie.

Ho potuto seguire da vicino questo triste processo di deteriora-

mento dei rapporti tra università e comunità locale mapuche perché, nel 2001, fui assunta come docente della sede di Villarrica dell'Università Cattolica. Entrai senza concorso, in un ruolo più professionale che accademico, per occuparmi di tutto quello che aveva a che fare con lo sviluppo e la cultura mapuche in un'istituzione che, seppure appartenente a una delle più prestigiose università dell'America Latina, godeva, di fatto, di grande indipendenza, più simile a una ONG che a una sede accademica. Tuttavia proprio in quegli anni cominciai a farsi sentire una certa pressione da parte dell'amministrazione dell'Università Cattolica affinché si applicassero alla sede di Villarrica i medesimi standard della sede centrale. Così anche io fui incoraggiata a dedicarmi a pubblicazioni accademiche ed ebbi l'opportunità di scrivere un libro tratto dalla mia tesi di laurea. Data l'evoluzione nei rapporti tra l'università e le comunità mapuche, decisi di aggiornare la mia ricerca condotta nel 1998 per la mia tesi di laurea e arricchirla con nuovo materiale che avevo raccolto come antropologa assunta dall'Università Cattolica. Il risultato ne fu il libro *Un Mundo entre dos mundos* (con un sottotitolo lunghissimo: "Las relaciones entre el pueblo Mapuche y el estado chileno desde la perspectiva del desarrollo y de los cambios socio-culturales") che uscì nel 2007, pubblicato da Ediciones UC.

Questo libro analizza la storia e le dinamiche del rapporto università-comunità mapuche fino al 2004, anno in cui la Fundación San Cristóbal trasferisce la proprietà di un trattore alla nuova Corporación Kom Keyuallin, che riunisce le 11 comunità legate all'Università Cattolica, le quali hanno deciso di assumere un'organizzazione autonoma per poter ottenere fondi statali e gestire i propri progetti in autonomia. La decisione di trasferire la proprietà del trattore, prima appartenente all'università, è frutto della volontà, di entrambe le parti, di cambiare i termini del rapporto che le lega nonché il simbolo di una nuova identità sociale e etnica acquisita dagli individui e dalle comunità mapuche, prima legate ai programmi di sviluppo diretti dall'Università Cattolica.

Tuttavia, per una serie di motivi, alcuni contingenti ma non solo, le relazioni tra università e comunità mapuche locali non sono migliorate, anzi si sono inasprite e hanno lasciato una ferita che dura fino ad oggi. Un caso emblematico è rappresentato dalla pubblicazione, nel 2004, di un libro basato sulla memoria storica della comunità di Putue dove, nel 1883, ebbe luogo lo storico incontro tra esercito cileno, che dal 1860 aveva cominciato la sua campagna militare di occupazione dell'Araucania,

e i *lonko* (capi) mapuche della zona di Villarrica, rimasta, fin dal 1598, sotto il pieno controllo mapuche. Nel segno della linea editoriale adottata in altre pubblicazioni realizzate nelle comunità mapuche, decidemmo (l'équipe, di cui facevo parte, che dirigeva la ricerca e curava il testo) che la comunità stessa apparisse come autrice, con il nome che avrebbe scelto. Il libro, fatta salva l'introduzione che scrissi io stessa citando Alessandro Portelli sul valore della memoria storica, non contiene alcun intervento di tenore accademico. I testi tratti dalle interviste sono quelli originali, organizzati e compilati in modo da facilitarne la lettura. Nessuno degli accademici coinvolti nella pubblicazione (me compresa) è nominato come autore o curatore nel libro. Si trattò di una scelta significativa, soprattutto alla luce delle crescenti pressioni (da parte dell'Università Cattolica) a produrre testi accademici. Ciononostante, la comunità di Putue, come le altre, prese le distanze dall'università e covò un sentimento di diffidenza che si è reso evidente proprio di recente quando alcuni dirigenti di Putue, con tono aggressivo e polemico, si sono presentati all'università esigendo una copia del libro e facendo poi circolare la falsa voce che l'università aveva loro "sbattuto la porta in faccia".

Questo episodio va letto come l'espressione di un conflitto aperto tra i Mapuche e lo Stato, o istituzioni cilene in generale, che ha ripercussioni evidenti anche in un settore noto per essere più pacifico e distante dagli scontri violenti ad opera delle organizzazioni mapuche nel nord dell'Araucania. Esso, inoltre, è il risultato di una critica generalizzata all'estrattivismo delle conoscenze indigene che, anche se con ragioni e argomentazioni diverse, schiera intellettuali indigeni che attaccano il colonialismo epistemico, e contadini, semplicemente stanchi di essere assaliti dalle domande di ricercatori che abbandonano le comunità indigene con molto materiale e lasciando loro poco o nulla che risponda ai loro interessi o necessità. In questo contesto, il caso della pubblicazione della storia di Putue mi suscita alcune domande: è sufficiente per i popoli indigeni essere coinvolti come autori per sentirsi pienamente padroni del prodotto (in questo caso il libro) delle loro conoscenze? È possibile che i popoli indigeni provino al riguardo un sentimento di alienazione, in apparenza non dissimile da quello che prova qualsiasi autore che dipende da una casa editrice per poter pubblicare il proprio lavoro, ma in realtà carico di emozioni che trovano le proprie radici in una storia particolare di lunga data? Una storia di appropriazione illecita del sapere indigeno che, alimentata da altre tensioni nel rapporto tra comunità indigene e isti-

tuzioni, offusca ogni genuina buona intenzione di instaurare un cambiamento nella gestione di quel sapere e indebolisce lo sforzo teso a creare un prodotto sulla base di premesse diverse e rinunciando a qualsiasi profitto accademico. O, forse, paradossalmente, non si è peccato anche qui di paternalismo, nel decidere che la comunità mapuche comparisse come l'unica autrice di una pubblicazione essenzialmente promossa e realizzata dall'università, seppure con il sostegno e la partecipazione della comunità di Putue? Da una prospettiva interculturale, che valorizza lo scambio e il dialogo di saperi, non sarebbe stato più onesto considerare la possibilità di un duplice autore? Queste ed altre domande, sorte negli anni successivi a quel lavoro accademico, mi accompagnano tuttora, come mostrerò nell'ultima sezione di quest'articolo.

La EIB e i primi approcci all'educazione interculturale

Quando, nel 2001, fui assunta dall'Università Cattolica, cominciai a scoprire progressivamente il mondo dell'educazione e della pedagogia. Lavorando in un dipartimento che si occupava della formazione di maestri e maestre (oltre che di programmi di educazione per adulti e dello sviluppo integrale nelle comunità mapuche) mi vidi sempre più coinvolta nella riflessione sulla complessità dei fenomeni dell'insegnamento e dell'apprendimento e mi resi conto, sempre più chiaramente, che l'educazione, sia formale che informale, era un'articolazione del più generale campo dello sviluppo. L'intenzione trasformatrice, ovvero la spinta a indurre cambiamenti di ordine culturale (ancor prima che economico), unita a un *ethos* missionario e intrinsecamente etnocentrico, sono aspetti essenziali dell'educazione e dello sviluppo che si fanno molto più evidenti in contesti di diversità culturale, cioè quando i valori, le credenze e le pratiche su cui si fondano differiscono da quelli delle comunità umane presso le quali vengono promossi i programmi in questo ambito. Anni dopo, nel corso del dottorato, imparai che questo tema è sostanzialmente quello che ha portato alla creazione della disciplina dell'antropologia dell'educazione, cioè quella che George Spindler, uno dei suoi padri fondatori, chiamò "discontinuità culturale" tra quello che i membri delle nuove generazioni imparano a casa e in comunità e quello che tentano di inculcare loro a scuola (Spindler, 1995).

Il mio primo approccio a questa problematica, che, più avanti mi resi conto, va ben oltre le realtà facilmente identificate come segnate dalla diversità culturale (indigene o migranti per esempio), fu grazie a uno studio del Mineduc (Ministero dell'Educazione) volto a valutare i primi anni dell'applicazione del PEIB (Programa de Educación Intercultural Bilingue) da parte di Orígenes, un programma finanziato dal BID (Banco Interamericano de Desarrollo) che aveva sostenuto una serie di interventi per lo sviluppo sociale, economico e culturale in diverse zone indigene del paese. Gli anni del PEIB Orígenes sono considerati fondamentali nella storia dell'adozione di un'educazione interculturale bilingue in Cile (Williamson, 2012; Martínez, 2017). Dopo una prima fase considerata più esplorativa, che va dal 1996 al 2000, grazie al finanziamento del BID comincia una seconda fase del Programma EIB-Orígenes che interviene su 162 scuole del paese, portando avanti azioni su diversi fronti, come, per esempio: aggiornamenti di docenti, formazione di "asesores culturales" ovvero mediatori culturali indigeni per l'insegnamento di temi linguistici e culturali; modifica di programmi e progetti educativi; elaborazione di materiali didattici e testi scolastici.

Nel 2003, la sede di Villarrica della PUC viene coinvolta in uno studio del Programma EIB-Orígenes per valutare il primo impatto di queste iniziative nelle scuole. Io vi partecipo insieme a un gruppo di docenti della sede. Nel contesto di questo progetto, vengo inviata a fare un mini lavoro di campo in alcune scuole della zona *lafkenche* del Budi, con la missione di raccogliere, mediante interviste e *focus groups*, le percezioni dei docenti che partecipavano alle iniziative promosse dal PEIB. In questa zona dei Mapuche del mare (*lafken*), intorno al lago salato del Budi, si erano concentrate molte attività del Programa Orígenes. Quest'area, nel quadro di quanto stabilito dalla Legge Indigena del 1993, era stata istituita come Area di Sviluppo Indigeno (ADI), il che comportava sia l'attuazione di una serie di politiche coordinate dallo Stato a favore degli abitanti indigeni sia la partecipazione attiva di questi ultimi alla definizione delle diverse azioni di sviluppo. Un crescendo di critiche all'esecuzione del Programa Orígenes, con particolare riguardo ai meccanismi di gestione e assegnazione delle risorse, aveva portato al rafforzamento di un movimento territoriale noto come Consejo de Werkenes Budi che si oppose al *modus operandi* del Programma della Banca di Sviluppo e di tutti gli altri programmi che intervenivano sul territorio in questa area. Lo scopo di questa organizzazione era offrire

all'ADI Budi un organismo di rappresentanza che, attraverso i *werken* (messaggeri), potesse diventare l'interlocutore ufficiale dello Stato e di tutte le organizzazioni che erano operative nel territorio in modo che le azioni di sviluppo fossero "ya no en base a sus diagnósticos sino en base a nuestras necesidades y propuestas" (Comisión Organizadora, 2001, cit. in Caniuñir, Bizama, Díaz-Crovetto, 2023).

In una delle scuole che visitai nel contesto del progetto del PEIB Orígenes ebbi l'opportunità di conoscere un gruppo di docenti mapuche molto critici dell'approccio statale all'educazione interculturale. In realtà, la loro visione della EIB era influenzata più che dagli interventi statali, dalla loro esperienza come impiegati di un'istituzione cattolica, "el Magisterio de la Araucanía", che accusavano di "appropriazione culturale" e cioè di utilizzare alcuni aspetti della lingua mapuche per trasmettere contenuti religiosi o in ogni caso lontani dalla cultura mapuche e con fini di assimilazione o evangelizzazione. L'attivismo di questi docenti mapuche sul fronte del Consejo de Werkenes, insieme alla leadership assunta sia nella rivitalizzazione di pratiche culturali e religiose mapuche che nel rafforzamento delle autorità tradizionali, oltre ai conflitti con le autorità del Magistero e con il vescovo stesso causarono il licenziamento di questo gruppo di 5-6 docenti mapuche da parte dell'autorità ecclesiastica. Questo accadde nel 2004, ma io ne venni a conoscenza solo molti anni dopo, nel 2010, quando contattai uno di loro che, nel frattempo, era diventato il direttore della prima scuola gestita da docenti mapuche. Riprenderò il filo della storia di questi docenti e della loro scuola più avanti, visto che ha avuto un ruolo centrale nella mia riflessione in merito all'educazione interculturale e al rapporto tra antropologi e comunità mapuche.

Continuando con la storia della mia iniziazione al mondo dell'educazione interculturale, tra il 2004 e il 2005, partecipai a due progetti finanziati dall'Unesco, uno di microetnografia in aula, finalizzato a conoscere l'approccio di alcune scuole alla diversità culturale, l'altro avente ad oggetto un'analisi della legislazione allora in vigore e la valutazione di un programma curricolare con contenuti specifici legati all'educazione interculturale (Hirmas, Luna, 2005). Con Carolina Hirmas, allora consulente dell'Unesco e del PIE (Programa de Investigación Educativa), elaborammo una forte critica all'approccio ruralista e essenzialista del programma EIB come fino allora era stato portato avanti da Orígenes. Sulla base dei risultati ottenuti dallo studio del 2003 sulle pratiche di

EIB del Programa Orígenes, mettemmo in discussione i seguenti aspetti dell'approccio ufficiale: 1. l'eccessiva attenzione posta sulla trasmissione dei contenuti culturali, che portava a trascurare aspetti più soggettivi legati all'esperienza degli studenti indigeni della propria cultura; 2. l'inesistenza di pratiche rivolte a promuovere valori interculturali come il riconoscimento dell'altro, il dialogo, la capacità di convivere in una società multiculturale caratterizzata da molti tipi di "diversità"; 3. l'approccio trasversale all'educazione interculturale ovvero la tendenza a introdurre elementi della lingua e della cultura (parole, concetti, riferimenti culturali, ecc.) in modo dispersivo e aneddotico in tutte le materie, il che alla fine ne sminuiva l'impatto. Per affrontare quest'ultima componente, riprendemmo la proposta già elaborata nella pubblicazione dei risultati dello studio del Programa Orígenes (Mineduc, 2005), cui aveva partecipato anche Francesco Maria Chiodi, già molto noto nell'ambito della EIB, dando un sostanziale contributo. Tra i suggerimenti esposti c'era quello di creare una materia specifica "Historia, Cosmovisión y Sociedad Indígena" con obiettivi e contenuti specifici per ogni popolo indigeno cileno. Tuttavia, con Carolina, aggiungemmo a questa proposta una componente che, credevamo, rispondeva ai punti 1 o 2 delle critiche cui sopra ho fatto menzione e cioè la formazione alla diversità e a valori di convivenza in una società multiculturale.



Tale componente rimase appena accennata come una necessità, ma non la svilupparammo soprattutto perché all'esito di un incontro con alcuni dei più grandi pensatori mapuche e non mapuche della EIB ci fu chiaro che non c'erano le condizioni per elaborare tale componente in modo più dettagliato. La pretesa di rendere l'educazione interculturale effettivamente più *interculturale*, nel senso che potesse farsi carico anche della questione delle relazioni tra membri di culture diverse e della sfida di formare le nuove generazioni per una società multiculturale, apparve nobile ma inadeguata. Fu unanime tra gli specialisti e le specialiste la convinzione che qualsiasi approccio non indigenista all'educazione interculturale, e quindi non centrato sulla valorizzazione delle lingue e culture indigene, avrebbe soltanto indebolito politicamente le richieste dei popoli indigeni nell'ambito della EIB e in altri ambiti cruciali. La "deuda histórica" verso il popolo mapuche e, in generale, verso tutti i popoli indigeni imponeva un'agenda specifica e non lasciava spazio ad alternative. Io uscii da quell'incontro convinta, a mia volta, dalle argomentazioni di colleghi allora notevolmente più esperti di me in materia

e accantonai l'idea di un approccio diverso all'educazione interculturale per diversi anni. Oggi sorrido al ricordare quei tempi perché constato che le mie aspirazioni un po' *naïve* di allora rimangono essenzialmente le stesse di oggi, anche se si basano su argomentazioni più sofisticate, e sono il motore delle mie attuali sperimentazioni pedagogiche volte alla ricerca di una forma diversa di fare educazione interculturale, anche in contesto mapuche.

Etnografia, scuola, diversità: la scoperta del campo dell'antropologia dell'educazione

Mossa dal desiderio di conoscere altri temi e altri approcci legati alla questione della diversità culturale nelle scuole, decisi di fare un dottorato in Antropologia Sociale in Inghilterra. Dunque nel 2005 mi trasferii a Manchester e nel 2006 iniziai il mio progetto di dottorato, e cioè la mia prima etnografia in una scuola, una scuola multiculturale.

Trascorrere un intero anno scolastico in una scuola elementare partecipando alla vita quotidiana e condividendo sia il mondo dei docenti e adulti che quello dei bambini, ciascuno con le sue dinamiche e preoccupazioni, mi permise non solo di addentrarmi nelle problematiche legate alla diversità culturale in un contesto caratterizzato da migrazioni di diversa natura (seconde o terze generazioni di *Afrocaribbeans* provenienti da ex-colonie; rifugiati somali; musulmani del Pakistan ecc.). Mi portò anche ad esplorare una microcultura, quella della scuola, che si è riprodotta a livello globale da circa un secolo e mezzo conservando tratti che tendono a rimanere impermeabili alle macroculture locali e che, anzi, si impongono su queste ultime, assumendo un ruolo centrale nella omogeneizzazione culturale e globalizzazione. Come potei confermare in tutte le etnografie che realizzai negli anni seguenti in Cile, il progetto di stato-nazione come fondamento del sistema scuola e delle sue pratiche formative quotidiane e i meccanismi di *accountability* per render conto allo Stato della qualità "dei servizi educativi" impartiti anche in società plasmate dal neoliberalismo economico (molto evidenti sia in Cile che in Inghilterra), imprime su tutte o quasi tutte le scuole del mondo un *modus operandi* unico e *sui generis*. Eppure, a prima vista, la cultura della scuola non ha nulla di sorprendente, poiché è un fatto quasi naturale nella vita di qualunque essere umano proprio perché, oramai, quasi tutti gli abitanti di questo pianeta ci sono passati o ci passeranno o vi si trovano immersi.

Uno degli aspetti universali che più risaltano nell'*habitus* della scuola è quello legato alle forme di apprendimento, centrate sull'individuo, e nelle nozioni comuni che: 1. la scuola impartisce le conoscenze vere e utili per il futuro delle nuove generazioni; 2. quelle conoscenze devono essere *trasmesse* dal docente allo studente attraverso modalità che, con poche eccezioni, fanno affidamento principalmente sulla parola orale; 3. le conoscenze acquisite, dunque l'apprendimento, sono verificate soprattutto attraverso prove individuali in cui lo studente dimostra di possederle sotto forma di contenuti verbalizzati o numerici riportati oralmente o per iscritto.

Conoscere il campo dell'antropologia dell'educazione mentre realizzavo il mio dottorato mi permise di vedere con chiarezza che questo modo di concepire la conoscenza e l'apprendimento è alienante non solo in quelle culture in cui la scuola è un ente esterno, portato spesso con la colonizzazione e il colonialismo come parte del "pacchetto dello sviluppo", come mostrò chiaramente Spindler, ma lo è in assoluto, indipendentemente dal contesto culturale specifico dove si impone il sistema scuola perché contrasta con le forme reali e autentiche in cui impariamo a cavarcela nella vita quotidiana e a funzionare in un determinato ambiente e contesto sociale "seguendo le orme dei nostri predecessori", come afferma Ingold (2001). Quello che questo autore chiama, in opposizione all'idea di trasmissione, "*enskillment*" avviene non attraverso un processo puramente mentale, ma per mezzo della partecipazione, con tutta la propria corporalità, alle attività sociali rilevanti per una comunità di pratica (Lave, Wenger, 1991). Questa prospettiva sociale e antropologica dell'apprendimento mi permise di fare attenzione a ciò che si impara a scuola e che non si trova nei programmi scolastici perché ha a che vedere con ciò che è stato denominato "curriculum occulto" e cioè con l'indottrinamento del corpo e delle menti che avviene attraverso forme stabilite di coinvolgimento nelle attività giornaliere, come passare delle ore seduti a un banco ad ascoltare un adulto che parla. Tuttavia, a scuola, oltre ad imparare ciò che non è detto né esplicitato nei programmi, si impara molto anche dalle dinamiche di scambio e interazione con i compagni, che hanno codici e significati specifici che agiscono in parallelo e spesso in opposizione a quelli trasmessi dal mondo adulto. Rivelare le molteplici forme di resistenza che si mettono in atto anche in una comunità così normata come lo è quella della scuola e il ruolo fondamentale che esse hanno nel modellare le

soggettività e identità degli studenti è stato uno dei principali contributi antropologici alla ricerca sull'educazione (Willis, 1977; Levinson, Foley, Holland, 1997; Evans, 2006; Luna, 2015).

L'antropologia dell'educazione ha origine nella scuola statunitense di Cultura e Personalità di cui Ruth Benedict e Margaret Mead furono tra le più note rappresentanti. Lo studio dei processi di inculturazione e socializzazione nelle società non occidentali e le componenti culturali che incidono sui processi psicologici dell'individuo in formazione sono il principale oggetto di questa disciplina. Successivamente, antropologi come George e Luis Spindler e Harry Wolcott, a partire dagli anni '50, posero il campo dell'educazione formale come oggetto di interesse specificatamente antropologico e con un orientamento chiaramente applicato. Ovvero, una domanda cruciale che agì come uno dei principali fattori per lo sviluppo di questo campo era: come fare della scuola un luogo meno traumatico per popolazioni non occidentali, minimizzando lo scontro tra la cultura locale che gli studenti portano in aula e quella introdotta dal sistema scuola, normalmente fedele rappresentante degli interessi e valori dell'occidente bianco? ←

L'associazione tra antropologia applicata e antropologia dell'educazione, dovuta proprio agli interessi dei primi antropologi americani che si dedicarono a studiare le differenze culturali in gioco nella scuola, forse fu una delle ragioni per cui all'interno dell'accademia britannica l'antropologia dell'educazione fu, per molti anni, guardata con certo sospetto. Secondo Delamont e Atkinson (1980) infatti, l'etnografia educativa degli antropologi britannici aveva un orientamento spiccatamente sociologico, influenzato dalle teorie della riproduzione di Bourdieu e Passeron e Basil Bernstein di influenza marxista e prendeva le distanze sia dall'enfasi nelle differenze culturali o di classe sia dall'antropologia applicata che evocava reminiscenze del colonialismo in cui molti antropologi che si dedicarono alle questioni del cambiamento sociale e dello sviluppo furono accusati di servire gli interessi del potere coloniale.

Durante gli anni del mio dottorato presso la scuola di Manchester, potei constatare che quello scetticismo britannico verso quelle due componenti (differenze culturali al centro e orientamento applicato) che a me in particolare interessavano molto era ancora nell'aria e furono fondamentali le letture e le messe in guardia esplicite da parte di colleghi e docenti della scuola per mitigare il mio entusiasmo verso il multiculturalismo e le differenze culturali introducendo il fattore classe sociale nelle

mie analisi, per esempio. Tuttavia, sebbene dovetti accantonare la mia aspirazione di produrre una conoscenza di immediata utilità per le politiche e le pratiche scolastiche, scelsi come secondo docente guida della mia tesi Mel Ainscow, della facoltà di Educazione. Mondialmente conosciuto per le sue teorie sull'educazione inclusiva e molto influente in tema di politiche scolastiche di tutto il mondo soprattutto grazie al suo *Index per l'inclusione* (Booth, Ainscow, 2014), guida per la trasformazione delle scuole, mi seguì con interesse durante la mia ricerca e mi permise di mantenere un dialogo proficuo con quella parte dell'accademia, pur fuori dell'antropologia, che poneva direttamente la propria ricerca al servizio del cambiamento politico e culturale nel mondo della scuola.

Alla ricerca di una pedagogia interculturale per una diversità in trasformazione

Conoscere il paradigma dell'educazione inclusiva mi offrì un altro approccio alle problematiche della scuola e dell'apprendimento così come alle sfide della diversità sociale, culturale e di altro genere nel sistema educativo che mi sembrò allora (e oggi ne sono ancora più convinta) perfettamente complementare con l'idea di educazione interculturale che avevo in mente quando ci riflettevo insieme a Carolina Hirmas durante gli studi sul Programa de EIB-Orígenes. Nel 2010, quando rientrai a Villarrica dopo avere completato il mio dottorato, sviluppai un interesse per l'educazione inclusiva parallelamente a quello per l'educazione interculturale, facendoli dialogare costantemente alla ricerca di una nuova forma di fare scuola, in cui la diversità culturale e di ogni tipo fosse autenticamente valorizzata.

All'inizio del secondo decennio del 2000, le condizioni sociali e politiche in Cile erano propizie per un nuovo approccio alla diversità nella scuola. I movimenti studenteschi del 2006 e del 2011 avevano già portato al centro del dibattito la necessità di molti cambiamenti in un sistema educativo "mercantile" caratterizzato da logiche di competizione neoliberale anche tra enti finanziati dallo Stato (Corvalán, García-Huidobro, 2017). D'altronde, l'incapacità dei servizi educativi di fare fronte al fenomeno dell'aumento della diversità sociale, culturale, di capacità e di genere rese evidente la necessità di trasformazioni strutturali. In questo contesto, una prima rilevante novità sul piano

delle politiche educative per la diversità è l'approvazione, per decreto, nel 2010, del Sector de Aprendizaje Lengua Indígena, ovvero una nuova materia riservata all'insegnamento delle lingue e culture indigene (rapa nui, aymara, quechua e mapuche) nelle scuole con il 50% (il 20%, dal 2013 in poi) di studenti appartenenti alle rispettive popolazioni indigene. Una seconda novità è l'approvazione, nel 2015, della Ley de Inclusión Escolar. Questa legge aveva come principali obiettivi, da un lato, rendere illecito il profitto nei servizi educativi che, gestiti da privati, beneficiavano di fondi statali, dall'altro, favorire l'accesso alle scuole finanziate dallo stato che fino a quel momento mostravano un'evidente segregazione sociale per via di una serie di meccanismi che la legge rendeva illegali. Tuttavia, un altro aspetto particolarmente interessante di questa legge sta nel "Principio di Non Discriminazione" che si traduce non solo nella penalizzazione di ogni forma di discriminazione nelle scuole, ma anche nel dovere di convertire la scuola in un "luogo di incontro tra studenti di diverse condizioni socioeconomiche, culturali, etniche, di genere, di nazionalità o religione" (art. 3). È interessante notare che, seppure la legge sembra seguire la tendenza britannica ad integrare la diversità etnica/culturale nel *potpourri* delle diversità di cui un approccio inclusivo si deve fare carico, questo principio non è stato il preludio di una nuova forma di intendere l'educazione nel contesto delle popolazioni indigene che rimase prerogativa dell'educazione interculturale e bilingue ed, in particolare, della nuova *asignatura* (materia) Lengua Indígena. Allo stesso tempo, però, il concetto di educazione interculturale, almeno nel dibattito accademico, si espanse per integrare la sfida dell'immigrazione che, nell'ultimo decennio, ha visto in Cile una crescita esponenziale. Tuttavia, questa integrazione è puramente concettuale per ora e si nutre della produzione accademica e delle politiche di oltreoceano (la Spagna) riguardanti l'educazione interculturale nelle scuole con studenti stranieri. In Cile, come nel resto dell'America Latina, la *deuda histórica* verso i popoli indigeni fa che questi abbiano l'esclusiva delle politiche di educazione interculturale.

In questo quadro, spinta da antiche motivazioni che si rinnovano e rinvigoriscono lungo il mio percorso come ricercatrice e docente su queste tematiche, ho cominciato a lavorare più concretamente, negli ultimi anni, su un approccio diverso all'educazione interculturale. Uno che non pretende di sostituire la materia didattica che si concentra sulla cultura e lingua dei popoli indigeni ma che, piuttosto, vuole

aprire nuove possibilità di riconoscere la diversità culturale (indigena e non indigena) nelle scuole. Mossa anche da una passione crescente per la pedagogia, come l'arte per eccellenza dell'*e-ducere*, e cioè del condurre l'educando da uno stato all'altro, ho tenacemente fatto domanda a diversi fondi per poter elaborare una proposta per concretizzare un approccio interculturale nell'aula e, nel 2020, finalmente, l'ANID (Agenzia Nazionale per la Ricerca e lo Sviluppo) ha finanziato un mio progetto di quattro anni intitolato: "Prácticas pedagógicas para abordar la diversidad cultural en las aulas chilenas: ¿qué podemos aprender del enfoque de los fondos de conocimiento?".

Questo progetto, che si trova attualmente nella sua tappa finale, trae ispirazione dalla prospettiva dei *funds of knowledge* (fondi di conoscenza) che si riferisce a quei saperi presenti nella vita quotidiana dei membri di un nucleo sociale, specificatamente un'unità familiare o domestica, che consentono ai membri stessi di svolgere attività legate a diversi ambiti con continuità e coesione (Moll, 1997).²

Il lavoro pionieristico in questo ambito è stato lo studio longitudinale di González, Moll e Amanti (2005) dell'Università dell'Arizona che cercavano di mettere in discussione la visione basata su un'idea di *deficit* diffusa tra i docenti che lavoravano con studenti provenienti da contesti socio-economici svantaggiati, specialmente figli di immigrati messicani, valorizzando le loro esperienze e conoscenze quotidiane (González, Moll, Amanti, 2005). Utilizzando l'approccio etnografico come una metodologia per suggerire un nuovo modo di avvicinarsi al mondo di questi studenti e delle loro famiglie, portarono i docenti a valorizzare le esperienze che i loro alunni avevano nel contesto delle loro attività domestiche e i saperi legati ai mestieri dei genitori o all'esecuzione di pratiche giornaliere, integrandoli nella loro didattica. Un esempio di questo approccio è invitare membri delle famiglie degli studenti ad insegnare in classe aspetti del loro mestiere. Uno degli elementi che più mi convinsero che questa prospettiva poteva dare una risposta al mio scetticismo rispetto all'adeguatezza della EIB a fare fronte alle sfide della multiculturalità era l'attenzione posta sulle pratiche culturali reali, quotidiane, osservabili che contrastava con i saperi, valori e credenze astratti dal vissuto soggettivi-

² Moll ha definito i "fondi della conoscenza" come "I *corpus* di conoscenze e abilità culturalmente sviluppate e storicamente accumulate essenziali per il funzionamento e il benessere della famiglia o dell'individuo" (1997, p. 47).

vo. Questi ultimi solevano essere automaticamente attribuiti agli studenti messicani in quanto appartenenti a un determinato gruppo culturale. In altre parole, questo approccio cercava di mettere in discussione la visione statica ed essenzialista della cultura che si rivelava nel modo consueto di riferirsi al background culturale degli studenti (Amanti, 2005) per assumere un orientamento “induttivo” che valorizzava le forme concrete con cui si rivelava l'*habitus* di gruppi culturali più che le rappresentazioni generali che se ne facevano. Questo approccio alla cultura centrato sulla pratica quotidiana e alla conoscenza come qualcosa di situato, legato al coinvolgimento corporale in attività predefinite ma anche “co-costruite” in una determinata comunità, chiaramente echeggia la nozione di apprendimento come partecipazione a una comunità di pratica di Lave e Wenger (1991), sopra accennato. Dunque, mi sembrava che potesse efficacemente generare modalità di “apprendimento interculturale” più autentiche ed efficaci. D'altronde, la ricerca di un approccio “situato” (*situated*) alla cultura e all'educazione interculturale non era estranea nemmeno al contesto latinoamericano. Diversi teorici dell'educazione interculturale provenienti dall'antropologia hanno sollevato forti critiche ai programmi di educazione interculturale che avevano promosso visioni preconcepite, statiche ed essenzialiste delle culture minoritarie (Bertely, Gasché, Podesta, 2008; Gasché, 2010; Jiménez, 2009). Su questa premessa, il MII (Método Inductivo Intercultural) che si è diffuso in Brasile e Messico sulla base del lavoro dell'antropologo Jorge Gasché propone una modalità alternativa per l'incorporazione della “cultura” nei processi di insegnamento-apprendimento nel contesto delle popolazioni indigene. Infatti, Gasché, nel considerare “cultura” le pratiche reali e quotidiane dei territori in cui è situata la scuola, porta l'attenzione ai vissuti degli studenti nelle loro comunità e fa delle esperienze e pratiche comunitarie il punto di partenza di una pedagogia interculturale in cui i saperi del curriculum scolastico si alimentano dei saperi locali (Gasché, 2010).

Il progetto “Prácticas pedagógicas para abordar la diversidad cultural en las aulas chilenas: ¿qué podemos aprender del enfoque de los fondos de conocimiento?”, ispirato da questi approcci antropologici alla diversità culturale nelle aule scolastiche, cerca di rendere operative queste visioni traducendole in una strategia didattica che consenta ai docenti di convertire il mito del dialogo interculturale in un'esperienza concreta per studenti di qualsiasi origine etnica o culturale. Questa proposta che abbiamo chiamato “ReconociendoNos: Estrategia pe-

dagógica para la interculturalidad y convivencia” è stata applicata in due scuole dell’Araucania e due della capitale, Santiago, da una équipe di giovani antropologhe molto in gamba che si sono trasformate, sul campo, in eccellenti maestre. Anche a me (antropologa meno giovane) è toccato di improvvisarmi maestra e di scontrarmi con le difficoltà di guidare un gruppo di studenti che manifestavano diverse forme di resistenza, apatia o, semplicemente, difficoltà a seguire istruzioni e a rapportarsi con i compagni nel complesso scenario della ripresa del funzionamento in presenza delle scuole post pandemia.

Ci sono diversi aspetti interessanti in questo progetto relativamente al rapporto tra antropologia e il campo applicato dell’educazione. In primo luogo, seguendo la scia di altri colleghi e colleghe interessati all’educazione interculturale, ho messo il punto di vista antropologico al servizio dell’innovazione nel campo educativo, proprio uno degli ambiti della società, in assoluto, più resistenti al cambiamento. Infatti, come ho già illustrato, nonostante l’infinita produzione accademica sull’apprendimento e sulla necessità di trasformare le metodologie tradizionali di insegnamento, la scuola, come mostrano le sue pratiche giornaliere, è ancorata a un modello obsoleto che, affermatosi con la società industriale e ai tempi in cui si doveva sostenere il consolidamento degli stati-nazioni, oggi dimostra più che mai la sua totale inefficacia in una epoca di reti sociali e intelligenza artificiale.

Insieme alla squadra di giovani antropologhe ci siamo trovate a “inventare” attività e metodologie che potessero risultare attraenti per gli studenti e che, allo stesso tempo, spezzassero la routine standardizzata delle lezioni scolastiche. Una delle attività centrali era l’uso di un diario o quaderno per riportare aspetti osservati nel loro ambiente familiare o domestico con l’invito a essere “antropologi/e” anch’essi/e. Cioè, la valorizzazione dei saperi familiari o fondi di conoscenza avveniva attraverso diverse modalità di esplicitazione dei saperi ed esperienze legate al proprio vissuto familiare, come l’osservazione partecipante e il registro nel diario o l’intervista a un parente. Si tratta dunque di realizzare piccoli “compiti di ricerca” nel proprio contesto familiare.

Un altro aspetto interessante che è emerso da questa esperienza di antropologia applicata al mondo dell’educazione è che il legame precedentemente stabilito dalle antropologhe con i bambini e gli adulti si è rivelato fondamentale per il buon esito delle attività. Le antropologhe, prima di passare ad assumere ruoli di maestre, avevano trascorso diversi

mesi in qualità di etnografe con la stessa classe, osservando dinamiche, aiutando le maestre e stabilendo complicità sia con i bambini che con gli adulti. Questo legame, una volta che hanno assunto il ruolo di maestre durante le ore che ci erano state assegnate dalla scuola, si è rivelato un fattore chiave che ha facilitato enormemente l'esecuzione delle attività programmate e ha permesso alle maestre stesse di esercitare una *leadership* naturale sul gruppo, non dovuta all'essere state investite di autorità (almeno per guidare la didattica durante alcune lezioni), ma piuttosto "conquistata", nella condivisione e vicinanza quotidiana.

In questa fase finale del progetto, ci troviamo davanti alla sfida di trasmettere la nostra esperienza con il progetto "ReconociendoNos" a docenti di scuole invitati ad applicare le tecniche e metodologie inventate da antropologhe per promuovere la "convivenza interculturale" nelle loro aule. Staremo a vedere cosa ne viene fuori.

La mia esperienza tra i Mapuche Lafkenche del lago Budi

In quest'ultima sezione del capitolo mi propongo di concentrare l'attenzione sulla ricerca realizzata presso i maestri mapuche di due scuole selezionate per i miei studi etnografici. Lo studio descritto nella sezione precedente aveva una finalità applicata e cioè prevedeva che



l'etnografia della scuola fosse solo la prima fase di una ricerca che puntava a sperimentare una metodologia didattica. Ma nel 2012, ormai rientrata in Cile dopo il dottorato, ottenni un finanziamento statale per un progetto etnografico non applicato che aveva come finalità l'analisi comparativa di due scuole, una pubblica, della città di Villarrica, e l'altra fondata da una Società di Maestri Mapuche nella zona rurale del lago Budi. Si trattava della scuola creata da quel gruppo di maestri mapuche che, in conflitto con il Magistero della Chiesa, erano stati licenziati dalle scuole cattoliche e si erano fatti carico di una scuola per portare avanti un progetto educativo, a detta loro, "non interculturale ma mapuche". Questa scuola rurale, pure appartenente al Magistero della Chiesa, era stata ceduta, dopo due anni di aperto conflitto, a questo gruppo di *kimeltuchefe* (maestri) che, con il fermo sostegno della comunità mapuche di Toki Kura³ del Budi, riuscì a ottenerla nonostante lo scetticismo dello stesso vescovo che disse loro che "i Mapuche non avevano mai gestito una scuola".

Sotto l'amministrazione di questi tenaci e motivati docenti e con il costante sostegno della comunità locale, la scuola migliorò notevolmente sia il numero di iscritti che i risultati accademici e si guadagnò un certo prestigio per essere la prima scuola pienamente gestita da Mapuche che molto abilmente riusciva ad attenersi alle normative standardizzate del Ministero dell'Istruzione, che la finanziava e, allo stesso tempo, sviluppare un progetto vicino a ciò che altrove in America Latina viene definito di *etnoeducación*. In diverse pubblicazioni mi sono dedicata a descrivere e analizzare le pratiche educative di "educación mapuche" come le conversazioni (*nütram*) sui sogni (*pewma*) attorno al fuoco (*kütralwe*) o il *trawiin* settimanale, cioè l'assemblea dove i bambini, con la mediazione degli adulti, sviluppavano l'arte dell'oratoria mapuche, alzandosi e ponendo qualche domanda riguardante le relazioni o il comportamento dei compagni che non aveva la loro approvazione. Queste pratiche si svolgevano parallelamente alle forme più tradizionali di insegnamento che servivano per insegnare le materie tradizionali (matematica, *lenguaje* ecc.). In ogni caso, i bambini sviluppavano una spiccata identità etnica che era esattamente quello che cercavano questi maestri quando mi dicevano:

³ Per ragioni etiche e di privacy si utilizzano, in quest'articolo, pseudonimi in riferimento a luoghi e persone.

“Es tan contradictorio, cierto, vivir en dos mundos (...) nosotros ya somos interculturales, porque interactuamos entre dos culturas, pero eso es muy ambiguo, es para confundir. Yo creo que aquí uno tiene que pertenecer a una sola cultura y en ese contexto yo creo que tendría que enmarcarse la educación, la formación de los niños” (Luna, 2015).

Analizzai a fondo la prospettiva di questi maestri che difendevano, in maniera molto ben articolata, una visione essenzialista della cultura mapuche che mi sembrò in diverse occasioni caparbia e ottusamente resistente al cambiamento socio-culturale. Eppure progressivamente, cominciai a capire le loro ragioni. Non era un discorso né ingenuo né ignaro del dinamismo intrinseco del “culturale” (Appadurai, 2012). Piuttosto si trattava di una posizione politica associata a una scelta vitale: quella di opporre resistenza all’assimilazione formando le nuove generazioni perché, pur essendo inevitabilmente “interculturali”, potessero far valere l’unicità della loro lingua e della loro appartenenza etnica. Dunque attribuii a questi maestri quello che nella letteratura è stato denominato “essenzialismo strategico” (Luna, 2015).

Durante l’anno scolastico del 2012, mentre ero incinta della mia seconda figlia, mi recavo una volta alla settimana, insieme a una mia assistente e “co-etnografa”, a trascorrere un’intera giornata nella scuola, a partire dalle 8 del mattino, ora in cui arrivavano gli alunni e alunne che il pulmino della scuola raccoglieva tra le comunità della zona e che erano ricevuti, uno per uno, con una stretta di mano e un energico saluto in *mapudungun*, quasi solenne, dal direttore e dai maestri della scuola. Entravamo tutti i martedì in aula assieme agli alunni della quinta e sesta elementare che, essendo una scuola “multigrado”, si trovavano nella stessa classe. Ci sedevamo tra gli studenti i cui banchi erano disposti in posizione semicircolare e prendevamo nota delle interazioni tra docenti e studenti e, allo stesso tempo, aiutavamo questi ultimi a realizzare gli esercizi in classe. La prima lezione era quella di Lenguaje, a carico del *lonko* della comunità che aveva ricevuto il titolo di maestro di scuola elementare presso la PUC di Villarrica alla fine degli anni ’80. Poi ci recavamo nella *ruka* (costruzione tradizionale mapuche) dove si svolgeva la lezione di *mapudungun*, impartita dall’allora direttore. Qui l’istruzione per tutti era di non portare né quaderno né penna perché il *mapudungun*, diceva il maestro, si impara in un altro modo. Dunque anche noi lasciavamo da parte il nostro diario di campo e ci convertivamo in alunne entusiaste di avere l’opportunità di imparare un po’ della lingua.

Seguivamo la stessa classe lungo tutta la sua routine scolastica. A volte ci recavamo anche in altre classi, in particolare quando si insegnavano materie che ci interessavano come quella del *küme kuzaw* (lavoro buono/lodevole) dove le bambine imparavano l'arte tradizionale del telaio e i bambini quella della elaborazione dei cestini con fibre vegetali raccolte in zona. Spesso ci rendevamo utili, sostituendo qualche adulto che doveva assentarsi. A me capitava con una certa regolarità di fare lezioni di inglese in sostituzione del maestro-*lonko*, il quale era spesso trattenuto da altri impegni e incombenze legate al suo ruolo nella comunità. Condividere la routine di una scuola di campagna che, come molte altre in Cile, si caratterizza per avere un ritmo più sereno, rapporti più personalizzati e una maggiore libertà d'azione, ci offriva molte opportunità di scambio soprattutto con i maestri (più che con i bambini che ci trattavano con una certa distanza), di cui potemmo conoscere più a fondo il loro lato attivista e militante (nel movimento mapuche) così come la loro visione dell'educazione, della cultura mapuche, del "mondo occidentale", verso il quale avevano elaborato una posizione molto critica. L'osservazione partecipante e le interviste con alcuni studenti mi diedero la possibilità di conoscere anche le ripercussioni più problematiche che questa maturata opposizione all'acculturazione e la difesa a spada tratta dell'identità mapuche avevano sulla formazione delle nuove generazioni. Spesso, infatti, si metteva pubblicamente in discussione la professione della fede evangelica di alcuni bambini e delle loro famiglie, che pur essendo mapuche e parlando la lingua, non dividevano la religiosità mapuche né partecipavano ai riti importanti a livello culturale. Così pure si criticava l'influenza della cultura popolare, delle reti sociali e della moda nei gusti e negli interessi, in particolare degli studenti e delle studentesse già in fase adolescenziale. Nonostante le mie preoccupazioni rispetto all'impatto di queste posizioni sullo sviluppo dell'identità di questi giovani, la mia partecipazione nella quotidianità di questo progetto educativo e la conoscenza della storia e delle scelte di vita di questo gruppo di maestri così come delle persone della comunità che sostenevano il lavoro della scuola fecero crescere in me una profonda ammirazione per la forza, la tenacia, la lucidità di questi Mapuche che avevano fatto dell'educazione l'arma principale della loro lotta per l'affermazione della propria cultura e identità. I loro discorsi vibravano di un vigore che non era politico, ma aveva un'essenza quasi spirituale, come se avessero avuto una vera e propria vocazione – la

denominai, in un'occasione, “el llamado a ser Mapuche” – che si rifletteva in scelte ben concrete sia nella loro vita personale che in quella professionale. Si trattava di scelte spesso non facili, che erano il frutto di lunghe ponderazioni, in cui collettivamente si rifletteva sui vantaggi e sugli svantaggi che una determinata decisione avrebbe avuto per il benessere integrale della scuola, della comunità, del territorio e del popolo mapuche in generale. Un esempio chiaro di questo atteggiamento che è una particolarità del settore di Toki Kura, e cioè va al di là della scuola, è lo sviluppo turistico della zona, promosso proprio dai residenti locali che tra la fine degli anni '90 e l'inizio del 2000 hanno cominciato a esplorare la possibilità di sfruttare la bellezza naturale del paesaggio nei dintorni del lago Budi e allo stesso tempo di mostrare la ricchezza culturale del territorio come una risorsa economica che permettesse loro di affrontare la penuria materiale che si soffriva nella zona. L'intervento di fondazioni e programmi statali permise loro di formarsi nel settore turistico, di costituire il Comité di Turismo Mapuche Lafkenche del lago Budi e di dare vita a una rete di servizi che includono gastronomia mapuche, conversazioni con agenti locali, vendita di artigianato tradizionale, alloggio nelle *ruka* e molto altro. Eppure questa scelta a favore di uno “sviluppo turistico con identità” non è stata priva di tensioni nella comunità. C'era un forte timore, oltre che dell'invasione di *wuinka* in una zona dove si conserva ancora una spiccata identità territoriale e culturale, anche della “folklorizzazione” e strumentalizzazione della cultura locale, con il rischio di danneggiarne l'autenticità e la capacità di riproduzione (*vedi* Alvarez *et al.*, 2019). Eppure lunghi *trawun* (riunioni) all'interno della comunità permisero di trovare un accordo che implicava un compromesso da parte degli imprenditori e imprenditrici: “cierta parte de la cultura vamos a poner a disposición del turismo, pero las cosas más sagradas nuestras van a quedar completamente a un lado” (Larraín, 2017, cit. in Álvarez, 2019, p. 33).

Fui coinvolta direttamente in un episodio che rappresenta un altro esempio di come la preservazione dell'integrità e dell'autenticità delle proprie pratiche culturali nella zona era la lente attraverso cui si valutava ogni iniziativa che si presentava, apparentemente, come favorevole agli interessi locali. Si trattava di un progetto per cui, con un collega, avevamo ottenuto un piccolo fondo, finalizzato a elaborare alcune risorse educative per l'insegnamento, nell'ambito scolastico, di *epew* ovvero storie, racconti tradizionali mapuche. Come in tutte le culture tradizionali, le



Schizzo etnografico realizzato dall'autrice, che rappresenta una *ruka* dove ha avuto luogo un mercatino locale nella zona del lago Budi.

storie, specie quando sono raccontate alle nuove generazioni, hanno una funzione fondamentale nella riproduzione di valori e conoscenze basilari per l'identità collettiva. Dunque, nello stesso anno in cui realizzavo la mia etnografia presso la scuola, proponemmo questo progetto che consisteva nel raccogliere gli *epew* presso le *papai* e i *chachai* della comunità, fare dei filmati e riportare queste storie in un formato audiovisivo suggestivo e attraente per un pubblico infantile. In particolare, si parlava di fare dei cartoni animati che rappresentassero i personaggi delle storie raccontate da una voce *in off* che, si pensava, poteva essere quella di una *papai*. Ai maestri piacque l'idea e ci misero in contatto con la *papai* che faceva parte del Consejo Escolar, entità composta da rappresentanti dei maestri, dell'organizzazione comunitaria locale e da *kimche*, ovvero anziani riconosciuti per la loro sagesza e la loro conoscenza della cultura. Il Consejo, creatosi insieme alla scuola, veniva convocato per tutte le decisioni importanti che riguardavano la scuola. Facemmo in tempo ad avere appena un paio di incontri con la *papai* per addentrarci nel mondo degli *epew*

che il mio collega ed io venimmo convocati d'urgenza a una riunione con el Consejo Escolar. La *papai* l'aveva sollecitata. Le fu data la parola appena cominciata la riunione e si lanciò in un discorso lungo e solenne, rigorosamente in *mapupugun*, cui seguirono diversi interventi dei maestri, la maggior parte in *mapudungun*, con alcune brevi traduzioni per noi, che ci volevano trasmettere che il progetto degli "epew audiovisivi", come lo chiamavamo, non era cosa da farsi. La *papai* aveva avuto dei sogni che le avevano dato dei chiari segnali che il profondo contenuto degli *epew* non poteva essere trasferito su un formato così estraneo alla cultura mapuche. A tutti i maestri e al resto del Consejo la posizione della *papai* sembrò ineccepibile e tutti confermarono quanto da lei detto aggiungendo alcune usuali riflessioni sulla incompatibilità tra due logiche: quella mapuche e quella occidentale che, ancora una volta, si manifestavano in questo episodio. Dunque fu decretato che il progetto non si sarebbe realizzato.

Ricordo che uscii da quella riunione esterrefatta. Mi sorprendevo come la resistenza alla "logica occidentale" fosse arrivata a tal punto da negare la possibilità di insegnare contenuti e valori importanti per la cultura mapuche, considerando il contesto della scolarizzazione e la presenza inevitabile della multimedialità nel mondo contemporaneo, cui nemmeno i Mapuche erano estranei. Eppure col passare del tempo mi sembrò che anche questa posizione non fosse un capriccio. Non era segno di ottusità quanto piuttosto di profonda integrità e coerenza. Come analizzai qualche anno dopo (Luna, Telechea, Caniguan, 2018), la natura situata della conoscenza e dell'apprendimento nel contesto mapuche rendeva insostenibile la separazione tra oggetto della conoscenza e le forme di trasmissione. Era distorcerne il significato spirituale trasformare quelle storie in *puppets* animati da vedere su uno schermo. Quel significato solo poteva essere colto – e quindi insegnato – in un'autentica situazione di "trasmissione culturale" e cioè, seduti attorno al *kütralwe*, con una *papai* "in carne ed ossa", nell'intimità della vita familiare e situati nell'ambiente naturale evocato dalla storia, dove gli stimoli sensoriali come il canto degli uccelli, il suono del vento, il fruscio degli alberi permettono di comprendere i protagonisti delle storie, come ad esempio, gli *ngen*, esseri che abitano il mondo naturale e che ne sono "padroni" (*dueños*).

L'episodio degli *epew* è uno di quelli da cui più palesemente trassi importanti lezioni dalle mie interazioni con i miei amici Mapuche del Budi. Negli anni successivi al mio lavoro etnografico, continuai a nutrimi di lunghe conversazioni, in particolare con una coppia con cui ho

stabilito una bella amicizia, ovvero uno dei maestri, non mapuche ma assolutamente devoto alla causa mapuche e sua moglie, una splendida quanto saggia donna, maestra di professione anche lei. In questi anni, mi sono spesso trattenuta un paio di notti a Toki Kura, anche con la mia famiglia, addirittura con mia madre e mio fratello, quando mi sono venuti a trovare dall'Italia. Mi sento molto legata a quel luogo. Mi sono innamorata dei suggestivi paesaggi delle soavi colline che si accavallano tra loro e si affacciano sul lago salato con i cigni dal collo nero, il limpido cielo stellato, il silenzio notturno vibrante del *newen* della gente che abita, ama e rispetta profondamente il proprio territorio con tutti i suoi *ngen* e fa della propria vita una lotta instancabile per mantenerlo integro su ogni piano: ecologico, culturale e spirituale.

Fare ricerca (applicata e non) tra i Mapuche: sfide e dilemmi

Mentre frequentavo la scuola del Budi, mi ha sempre accompagnato la consapevolezza di essere stata privilegiata ad avere avuto l'opportunità di fare ricerca in un posto così speciale. Sapevo che gli astri si erano magicamente allineati perché io potessi fare l'antropologa tra Mapuche così appassionati della loro cultura e, allo stesso tempo, con una prospettiva molto critica nei confronti degli *wuinca*, delle università e delle istituzioni occidentali in genere. Questa critica emerse in modo molto esplicito nella prima riunione cui mi convocarono, nel 2011, quando stavo preparando una richiesta di finanziamento per fare una etnografia di due scuole. Avevo preso contatto con l'allora direttore della scuola, che era uno dei maestri che avevo conosciuto nel 2003, per proporgli di partecipare al mio progetto e fui convocata a un incontro con El Consejo Escolar per presentare l'idea. Certamente il fatto che due professori della scuola avessero studiato presso la mia Università fu di aiuto affinché mi fosse data questa opportunità. Tuttavia, la riunione fu tutto un susseguirsi di critiche e accuse contro le istituzioni accademiche che si dedicavano soltanto a appropriarsi di informazioni e conoscenze senza dare nulla in cambio. Io, a mia volta, li invitavo a propormi un tipo di contributo che avrei potuto dare attraverso la mia ricerca, ma non sembrava possibile trovare un punto d'incontro. La riunione stava per giungere alla fine ed io ero ormai convinta che quella era l'ultima volta che avrei messo piede nella scuola. Ma tutto d'un tratto il *lonko* aprì uno spiraglio. Disse che

avevano cominciato a elaborare i propri programmi scolastici con materie che riflettevano le conoscenze mapuche della gente del territorio. Si trattava di un lavoro impegnativo perché prevedeva una fase di raccolta delle conoscenze, poi la loro sistematizzazione e infine la “traduzione” nel formato dei programmi scolastici. Era in particolare per quest’ultima fase, la più complessa, che avevano bisogno di aiuto. Già collaboravano con un’altra università che li stava aiutando, anche se con fondi scarsi, in questo progetto. Tuttavia, avevano bisogno di maggiori fondi e più specialisti nel curriculum per portare a termine l’elaborazione di tutte le materie da presentare poi al Ministero dell’Istruzione per l’approvazione. Dunque, mi dissero, potevo offrire, come contributo, il lavoro di un esperto che partecipasse al disegno di un “curriculum proprio”. Colsi la palla al balzo e accolsi la proposta, dicendo che avrei inserito il lavoro di un curriculista nel budget e nella metodologia del mio progetto. E così feci. Ma quello che mi sembrò più interessante del discorso del *lonko* fu l’accento all’eventuale “utilità” del mio contributo. “*Nosotros solemos ser muy autocomplacientes con lo que hacemos*”, disse. “*Así que una mirada externa nos vendría bien*”. Queste parole mi rincuorarono, mi fecero sentire non più nella posizione di negoziare i miei interessi accademici, ma di offrire una conoscenza che poteva avere un senso anche per la comunità che volevo studiare. Mandai il mio progetto Fondecyt a quello che allora si chiamava CONICYT (oggi ANID). Trascorsero alcuni mesi prima di sapere il risultato del concorso e, quando contattai la scuola per comunicar loro che avevo vinto il fondo e che quindi potevamo procedere con la “collaborazione”, mi espressero esitazione. L’altra università con cui già lavoravano aveva pure ottenuto dei fondi che consentivano di coprire quasi tutto il lavoro della programmazione del “curriculum proprio”. Seguirono nuovi incontri e negoziazioni, finalmente decisero di aprirmi le porte della loro scuola per portare avanti l’etnografia che iniziai a marzo 2012.

La mia ricerca si svolse senza inciampi. Potei accedere a tutte o quasi tutte le situazioni in cui avevo previsto di fare osservazione partecipante e realizzare le mie interviste ai docenti e agli studenti. Solo una docente non volle rilasciare un’intervista confermando il mio sospetto che nonostante la sua cordialità, non aveva mai smesso di provare verso di me una certa diffidenza. Nonostante questo, conclusi il mio lavoro di campo ad ottobre, con un bel pancione, visto che ero già all’ottavo mese di gravidanza, mentre la mia assistente, che aveva avuto la bell’i-

dea di rimanere incinta pure lei, aveva già abbandonato il campo. Mi preoccupai di sostituirla con qualcuno che potesse infondere fiducia e così non una antropologa, ma una maestra mapuche anche lei laureata nella mia università a Villarrica prese le veci della mia assistente. Nel frattempo, il mio amico esperto in curriculum scolastico, mio collega all'università, si recava a lavorare con i maestri per tentare di capire che contenuti volessero includere in una materia da presentare al Ministero. Non era mapuche e non sapeva nulla del mondo mapuche ma il buon senso, la capacità di ascolto e di empatia gli permisero di fare un buon lavoro, il che fu riconosciuto anche da loro.

Passarono i mesi, cominciai ad analizzare la gran quantità di materiale che avevo e mi ripresentai nella scuola per mostrare i primi risultati delle mie analisi. Si compiacquero dell'appellativo che avevo dato loro, cui avevo attribuito una posizione "anti interculturale" e, con certo tatto, gli mostrai anche che le interviste a alcuni studenti avevano messo in evidenza gli effetti di quella posizione sui giovani mapuche evangelici, che finivano per prendere le distanze dal costante richiamo all'identità mapuche fatto dalla scuola, negando, quasi, di essere mapuche. Le mie analisi furono ben accolte e, ancora una volta, il *lonko* mostrò la sua saggezza facendo alcune riflessioni a riguardo. I risultati sulla materia mapuche, il *küme kuzao*, che aveva a che vedere con l'apprendimento dell'artigianato tessile e dei cestini, tardarono un po' ad arrivare. Il mio amico impiegò più del previsto ma ne presentò il programma con obiettivi e contenuti. Non poteva fare di più, dunque decisi di consegnare direttamente alcuni fondi al docente dell'altra università con cui lavoravano sul "curriculum proprio" perché ne disponesse a favore dell'iniziativa.

Poi arrivò il tempo di presentare i risultati in un paio di congressi di antropologia. Una delle mie presentazioni si intitolava: "*Nosotros no creemos en la interculturalidad*": *discurso y práctica de una escuela mapuche de Chile*". Mi decisi a mandare per posta elettronica i miei primi scritti al direttore e al *lonko*, chiedendo esplicitamente di darmi la loro opinione circa le mie interpretazioni e di farli circolare nella scuola tra gli altri maestri. Non ricevetti nessuna risposta e non insistetti. Mantenevo un contatto sporadico con la scuola che visitai più volte con la mia famiglia, con i miei studenti e anche con colleghi in visita dall'estero. In particolare, seguivo il loro lungo e tortuoso percorso per completare il nuovo programma scolastico e farlo approvare dalle autorità ministeriali, cosa che riuscirono a fare nel 2017. Chi mi manteneva al corrente

delle loro vicissitudini era il professore con cui, come ho accennato sopra, avevo stabilito una certa amicizia e sostenevo lunghe conversazioni. Dunque decisi di fare onore a quelle ricche conversazioni di cui mi nutrivvo durante le mie visite al lago Budi, invitando il mio amico Mario a partecipare prima di una presentazione in un congresso e poi della scrittura, come coautore, di un saggio in una pubblicazione. Con Mario e sua moglie mantenevamo scambi e collaborazioni. Li invitai a presentare l'esperienza della scuola e della comunità in un congresso che organizzai a Villarrica e più di una volta ho coinvolto Angélica nelle mie attività di docenza perché raccontasse la sua storia e vita come donna mapuche nel Budi. Poi arrivò la grave malattia di Mario e una spaccatura con la comunità, da cui si allontanò per sempre. Fu una storia molto drammatica dei cui particolari sono venuta a conoscenza solo di recente, dopo la morte di Mario, proprio qualche mese fa.

Ciò nonostante, io continuai a mantenere un rapporto di amicizia e collaborazione sporadica con Angélica. E fu lei a riferirmi che nella scuola non volevano ricevermi, l'anno scorso, quando volevo portare i miei studenti. In precedenza avevo avvertito qualche segnale di freddezza da parte del *lonko* (ora direttore della scuola) verso di me, ma ero lontana dal sospettare che potessero avere una tale avversione nei miei confronti. Cominciai a speculare sui motivi. Forse, mi dicevo, avere pubblicato un testo con Mario, per via del suo allontanamento dalla scuola e dalla comunità, mi rendeva automaticamente complice di un nemico. Tuttavia, recentemente sono riuscita a mettermi in contatto con il *lonko* e a capire le ragioni del loro ripudio. L'ho chiamato per chiedergli un incontro, per poter parlare, proprio perché sapevo del loro malessere nei miei confronti. Purtroppo abbiamo potuto comunicare solo con messaggi vocali e di testo. E così, attraverso un messaggio di WhatsApp, mi sono arrivate le sue parole, semplici, dirette e dure, molto dure: *“Sí, en realidad hay un malestar respecto de vuestra intervención años atrás... Se realizó una evaluación y no fue buena”*. Mi parla di un lavoro lasciato a metà *“material didáctico creo”* e che, piuttosto, sono state ottenute informazioni da esporre in seminari e conferenze. *“Eso hace muy mal y habla no bien de la academia”*. Ho insistito per avere la possibilità di spiegarmi, scusarmi e chiarire ogni malinteso, ma non ho avuto risposta.

Questo episodio ha scatenato in me una crisi profonda. Nelle mie precedenti speculazioni su cosa potesse essere successo avevo già cominciato

a riflettere sulle enormi carenze dell'etica che regola la ricerca, le cui norme e protocolli passano al setaccio tutte le procedure di reperimento ed uso dell'informazione, con una particolare attenzione verso quei gruppi "vulnerabili" come i popoli indigeni. Nonostante la meticolosità con cui vengono controllati termini, dati e, quasi, la punteggiatura di tutte le autorizzazioni da sottoporre ai soggetti presso cui si svolge la ricerca, c'è un grande vuoto quanto alla comunicazione dei risultati della ricerca e alla partecipazione delle comunità nel processo di produzione e diffusione della conoscenza. I moduli di autorizzazione timbrati dalla Commissione di Etica nelle Scienze Sociali spiegano infatti agli informatori che i dati saranno utilizzati per presentazioni in eventi scientifici e pubblicazioni accademiche, ma non fanno menzione della possibilità di sottoporre i testi per le conferenze o per le riviste scientifiche ai partecipanti alla ricerca prima di essere divulgati a un pubblico ampio, per esempio.

Nella scuola del Budi i maestri erano informati, tramite il *consentimiento* che avevano firmato, che la ricerca avrebbe dato luogo a pubblicazioni e conferenze. Eppure sono rimasti sorpresi e delusi quando sono venuti a sapere della produzione di alcuni testi sulle loro pratiche e le loro visioni. Le parole del *lonko* furono la conferma del mio sospetto: non sorgerà un sentimento di alienazione nel ritrovare la propria storia, la propria visione, la propria realtà oggettivata in un testo (o conferenza) scritto da un'altra, un'estranea a quella realtà, senza avere mai avuto la possibilità di intervenire, di correggere, di modulare quella rappresentazione? Magari non c'era nulla da correggere, ma il fatto di non avere avuto l'opportunità di farlo può essere difficile da accettare. E ora la conferenza è fatta, lo scritto è lì che circola come un oggetto, compatto, indistruttibile, inalienabile come un *toki kura* o un *trapelakucha* esposti in un museo. Eppure, mi dico, io ho provato a coinvolgerli nei miei scritti. Prima mandando loro i miei primi testi per posta e chiedendo il loro parere e poi chiedendo ad uno dei maestri, Roberto, di essere coautore di un capitolo. Che cosa ho sbagliato? Poco a poco mi appare chiaro che in una cultura basata sull'oralità, che risolve grandi questioni con *nütram* (conversazioni) e *trawün* (assemblee), chiedere l'opinione su alcuni scritti per posta elettronica è non solo insufficiente, ma anche completamente fuori luogo.

Nella disperazione provocatami dal messaggio del *lonko*, chiamo la sorella, la mia amica Angélica, che mi conferma: "*Nosotros funcionamos desde otra lógica. No es sacar información sino hay una ida y vuelta*".

Reciprocità: un valore centrale nella cultura mapuche. Non c'è dare senza ricevere, né ricevere senza dare. Come fece notare Magnus Course (2011), antropologo britannico che fece ricerca tra comunità mapuche di un'altra zona del Budi, si tratta di una socialità basata sullo scambio (*sociality of exchange*), le cui caratteristiche centrali sono: la volontà (di ogni parte), la parità (di condizioni) e un atto (concreto) di scambio. Questo tipo di socialità connota proprio i rapporti di amicizia e, secondo l'autore, si differenzia dalla socialità legata alla discendenza (*küpal*), che è pure un'altra dimensione che costituisce il *che*, ovvero la persona mapuche. Da questa prospettiva è evidente che contraccambiare tutte le conversazioni e i vissuti con i maestri mapuche con appena una mail con degli allegati è talmente inadeguato da non meritare neanche una risposta.

Con profondo dolore e rammarico constato che queste riflessioni mi arrivano tardi, troppo tardi, quando le porte di quella realtà così speciale che ho avuto il privilegio di conoscere mi sono state chiuse, sembrerebbe, in modo definitivo. Nonostante le mie buone intenzioni, riproducendo meccanismi di evidente disuguaglianza, alla fine non sono stata altro che una ruota nel crudele ingranaggio della *colonialidad*. Senza volerlo, ho fornito nuovi fondamenti alle accuse di estrattivismo e alla diffidenza verso i *wuinca* e verso l'accademia che questi Mapuche – come molti altri – nutrivano quando li ho conosciuti e che sono parte di una storia di violenze, inganni, abusi, alienazioni che connotano i rapporti tra i Mapuche e la società cilena. E così comincio un percorso di messa in discussione radicale delle modalità e del senso della ricerca antropologica, in particolare quando si svolge tra i popoli indigeni. Per molto tempo gli antropologi hanno assunto il ruolo di portavoce delle culture e dei diritti indigeni. Ma quando ci sono indigeni con livelli di educazione elevati, che conoscono alla perfezione il linguaggio della politica e dell'accademia e elaborano sofisticate narrative per fare valere i propri diritti e lottare per il proprio benessere (il che certamente è il caso di questi maestri mapuche), che ruolo spetta agli antropologi? Io ho imparato tantissimo con loro e la conoscenza che ne ho tratto non solo ha alimentato una serie di pubblicazioni che hanno nutrito il mio curriculum, ma mi ha anche arricchita enormemente dal punto di vista sia personale che professionale. Ma loro cosa ne fanno dei miei articoli accademici e delle mie conferenze? Non ne traggono nessun vantaggio. Piuttosto, sono solo fonte di irritazione e alienazione. Temo che il mio contributo al loro *curriculum propio*, tramite lo specialista e il denaro

devoluto alla causa, sia stato certamente minimizzato e, in parte, dimenticato ma, senza dubbio, non equivale a tutto quello che ho ricevuto.

Ripenso allora alla mia formazione come antropologa durante la laurea, durante il dottorato. Perché nessuno mi ha messo in guardia rispetto a tutto questo? Perché sono stata formata secondo una mentalità che concepisce come proprietà privata la conoscenza prodotta da altri soggetti, in cui il diritto a costruire una storia dell'Altro precede e anzi rende opaco e addirittura annulla il diritto dell'Altro a partecipare alla costruzione della propria storia? Ma, ancora prima, pensando alla fase di progettazione della ricerca, il diritto di un ricercatore di scegliere l'oggetto della propria ricerca non dovrebbe essere bilanciato con il diritto delle comunità individuate "come oggetto" di partecipare a quella scelta mettendo avanti le proprie necessità e i propri interessi? Senz'altro nel mio caso c'era stata una negoziazione e avevo lasciato spazio nella mia ricerca ad un aspetto che era di loro interesse, ma della natura della mia ricerca e del suo valore non si sono mai appropriati, ne sono rimasti sempre estranei. Chiaramente c'è anche da domandarsi se sia possibile proporsi di portare avanti solo ricerche che siano percepite come una necessità per le popolazioni locali e che abbiano sempre un senso per le persone che ne sono coinvolte. L'antropologia (e altre scienze) avrebbe dato un contributo molto limitato alla conoscenza della società umana se si fosse limitata a fare ricerca solo in risposta a necessità locali o solo quando potesse essere compresa pienamente dalle comunità da studiare. Allora sorge qui la questione di cosa dare in cambio, la reciprocità, che non è un tema esclusivo dei Mapuche. Su questo tema le commissioni di Etica di prestigiose università come la mia non dicono nulla. Si limitano ad assicurarsi che l'informazione sulla ricerca e i suoi rischi sia, almeno sulla carta, chiara, allo scopo di ottenere la firma del partecipante. Ma non c'è nessun obbligo né raccomandazione riguardo la retribuzione da riconoscere alle comunità coinvolte. Nel mio caso, era stato inizialmente accordato qualcosa in cambio che, tuttavia, ha poi perso completamente valore, col passare del tempo e a causa della mancanza di un accordo scritto, delle dimenticanze e del riaffermarsi di pregiudizi anche per circostanze esterne alla mia storia con la scuola. E se avessimo esplicitato meglio le aspettative di entrambe le parti rispetto a questa collaborazione, magari mettendo qualcosa per iscritto, avrebbe avuto un esito diverso questa storia? Ne dubito. Rimane la questione del sentimento di alienazione della comunità rispetto alla ricerca, del suo mancato coinvolgimento in tutta la fase di produzione della conoscenza, con l'unica eccezione del coinvolgimento del maestro che ha poi chiuso drasticamente i rapporti con la comunità stessa. Sicuramente la sorte non

mi è stata propizia, ma è anche vero che avrei potuto agire in maniera più avveduta e strategica, per esempio, prendendo in considerazione le autorità della scuola e della comunità.

Oggi traggio lezione da questa dolorosa vicenda che mi spinge a creare un nuovo *modus operandi*, uno per cui non sono stata “alfabetizzata” e dunque mi muovo impacciata alla ricerca di forme diverse di fare ricerca anche quando è applicata. Eppure le mie riflessioni non sono nuove. Già nel 1999 la ricercatrice maori Linda Tuwai Smith nel libro *Decolonizing Methodologies* denunciava l'intrinseco rapporto tra accademia e imperialismo occidentale come pure lo sfruttamento scientifico delle conoscenze indigene. Efficacemente difendeva la necessità di adottare nuove metodologie che tenessero in conto la prospettiva e gli interessi degli indigeni. Eppure il dibattito aperto con questo polemico testo che ebbe molte edizioni stenta ancora, al giorno d'oggi, a tradursi nella messa in atto di nuovi approcci alla ricerca e produzione della conoscenza in contesti indigeni. Nonostante ciò, una recente letteratura latinoamericana ha non solo elaborato nuove riflessioni sulle questioni che mi hanno recentemente tormentata ma ha anche riportato di avere portato avanti metodologie diverse, definite “collaborative”. Alcuni esempi interessanti di questa svolta che è epistemologica più che metodologica sono raccolti nel volume *Investigaciones en movimiento: etnografías colaborativas, feministas y decoloniales* compilato da Álvarez, Arriba e Dietz (2020) e nel numero monografico della Rivista *Aries* “Etnografías colaborativas e implicadas” (Álvarez, Sebastiani, 2020). Questi ed altri testi che vogliono posizionare un'alternativa alla etnografia tradizionale non solo presentano metodi di ricerca che includono il coinvolgimento dei partecipanti nella ricerca come soggetti attivi e co-ricercatori. Promuovono anche un'impostazione che abbandona il “feticcio del metodo” per concentrare l'attenzione sul rapporto con i soggetti partecipanti e la realtà dinamica del contesto della ricerca. Questo è definito da Katzer *et al.* (2022) come “non-metodo”, spiegato in questi termini:

Apostar por el “no-método” responde a un intenso y continuado ejercicio de reflexividad a lo largo de todo el proceso que requiere de una permanente e ininterrumpida vigilancia que no deje de preguntarse sobre qué se está haciendo, cómo y por qué, y para quién y por qué produce sentido hacerlo de ese modo y no de otro.

Questo atteggiamento di “vigilanza” è inteso come un aspetto centrale dell'impegno per una scienza che cerca la giustizia sociale e la decolonialità.

Queste riflessioni acquisiscono un particolare significato alla luce anche della mia recente esperienza con un'altra scuola immersa in una comunità mapuche in cui abbiamo portato avanti attività didattiche legate alla strategia interculturale nel mio ultimo progetto di ricerca legato ai fondi di conoscenza. Questo nuovo caso mi ha dimostrato che, anche quando i vantaggi della ricerca sono evidenti, e cioè quando è legata a interventi sul campo, si innescano diffidenze e sensazioni di mancata retribuzione. Mi riferisco a una situazione che coinvolge una delle comunità che avevano chiuso i rapporti con l'Università Cattolica per le ragioni esposte in precedenza dove, per vincere le resistenze verso la PUC, mi sono impegnata per impostare il progetto di ricerca in modo diverso. Ho elaborato un accordo scritto e firmato da entrambe le parti sulle reciproche aspettative in merito alla nostra partecipazione e mettendo a disposizione sul campo una etnografa residente nella comunità, che aveva la fiducia dei vertici della scuola e che ha accompagnato attivamente i maestri in tutte le loro attività, facendosi carico di alcune lezioni direttamente e mostrando un impegno che è stato più volte riconosciuto da tutto lo staff. Nonostante questo, è arrivata a circolare l'idea che non si sa cosa faccia veramente l'università in questa scuola e dai vertici ci è giunto il gentile "avvertimento" che l'università era "sotto osservazione".

Questo episodio mette in evidenza che, nelle dinamiche tra antropologi/accademici/ricercatori da un lato e comunità/partecipanti indigeni dall'altro, sono in gioco diverse componenti che vanno ben oltre l'impostazione del rapporto e i termini della collaborazione. Si tratta di relazioni cariche di storia, storia di estrattivismo, malintesi, delusioni, che ora non solo condiziona la percezione della realtà, ma, in un certo modo, rende legittima l'assunzione di una posizione di potere da parte delle comunità. Mettere in discussione il comportamento dell'università e dei suoi rappresentanti rivangando *la deuda histórica* (dello Stato verso il popolo mapuche così come delle istituzioni accademiche verso le comunità mapuche) è una mossa strategica e funzionale al mantenimento di una disparità nel rapporto che, paradossalmente, si rivela vantaggiosa. Da qui nasce un'altra sfida: evitare la tentazione del paternalismo accettando il ruolo di "debitrice" in cui mi vogliono confinare e mettere invece le carte in tavola allo scopo di stabilire un rapporto di reciproca fiducia che permetta di continuare la collaborazione su basi sane. La costruzione di un rapporto paritario tra indigeni e ricercatori sembra a

tratti un obiettivo troppo lontano, soprattutto se l'iniziativa della ricerca (che sia o non sia applicata) non viene dalle comunità o soggetti indigeni ma dai ricercatori (eredi del colonialismo politico e epistemologico). Conservo tuttavia la speranza che con molta riflessione, creatività, coraggio e una buona dose di pazienza sarà possibile raggiungerlo.

Bibliografia

- Álvarez R.H., Azócar F., Marihuan G., Montero A.A., Rosenbluth M., 2019, "Turismo indígena como respuesta a la siniestralidad: Comunidad Mapuche-Lafkenche del lago Budi, Chile", *REDER*, 3 (1), p. 24-40, <https://doi.org/10.55467/reder.v3i1.21>
- Álvarez A., Sebastiani L., 2020, "Horizontes etnográficos desde experiencias colaborativas e implicadas. Introducción al monográfico Etnografías colaborativas e implicadas", *Antropología Iberoamericana*, 15 (1), p. 233-246.
- Amanti C., 2005, "Beyond a beads and feathers approach", in González N.L., Moll C., Amanti C. (a cura di), *Funds of knowledge: Theorizing practices in households, communities, and classrooms*, Mahwah, NJ, Lawrence Erlbaum, p. 131-142.
- Appadurai A., 2012, *Modernità in polvere*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Boccaro G., Bolados P., 2010, "¿Qué es el multiculturalismo? La nueva cuestión étnica", *Revista de Indias*, vol. 70, n. 250.
- Booth T., Ainscow M., Dovingo F., 2014, *Nuovo Index per l'inclusione. Percorsi di apprendimento e partecipazione a scuola*, Roma, Carocci Faber.
- Caniuñir C., Bizama M., Díaz-Crovetto G., 2023, "'Teníamos todas las posibilidades de ser lo que nosotros quisiéramos': Trayectorias y experiencias políticas de algunos integrantes del Consejo Pu Werken Lof Budi", *Antropologías del Sur*, 10 (19), p. 29-47.
- Corvalán J., García-Huidobro J., 2017, "Educación y mercado: el caso chileno", in Corvalán J., Carrasco A., García-Huidobro J. (a cura di), *Mercado escolar y oportunidad educacional libertad, diversidad y desigualdad*, Santiago de Chile, Ediciones UC, p. 17-56.
- Course M., 2011, *Mapuche Ñi Mongen Individuo y Sociedad en la Vida Mapuche Rural*, Instituto de Estudios Indígenas Universidad de la Frontera.
- Delamont S., Atkinson P., 1980, "The two traditions in Educational Ethnography: sociology and anthropology compared", *British Journal of Sociology of Education*, 1 (2), p. 139-152.
- Evans G., 2006, *Educational failure and working class white children in Britain*, Basingstoke, Palgrave M.
- Gasché J., 2008, "Niños, maestros, comuneros y escritos antropológicos

- como fuentes de contenidos indígenas escolares y la actividad como punto de partida de los procesos pedagógicos interculturales: un modelo sintáctico de cultura”, in Bertely M., Gasché J., Podestá R. (a cura di), *Educando en la Diversidad Cultural. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües*, Quito y México, Abya Yala, p. 279-365.
- , 2010, “De hablar de educación intercultural a hacerla”, *Mundo Amazónico*, 1, p. 111-134.
- González N., Moll L., Amanti C. (a cura di), 2005, *Funds of knowledge: Theorizing practice in households, communities, and classrooms*, Mahwah, NJ, Lawrence Erlbaum.
- Hale C., 2002, “Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala”, *Journal of Latin American Studies*, 34 (3), p. 485-524.
- , 2004, “Rethinking Indigenous Politics in the Era of the ‘Indio Permitido’”, *Nacla Report on the Americas*, 38 (2), p. 16-21.
- Hirmas C., Luna L., 2005, “Enfoques curriculares de educación intercultural en Chile: análisis para una propuesta de convivencia”, in Rodríguez M.A. (a cura di), *VI Congreso latinoamericano de educación intercultural bilingüe*, p. 123-138.
- Ingold T., 2001, “From the Transmission of Representations to the Education of Attention”, in Whitehouse H. (a cura di), *The Debated Mind. Evolutionary Psychology versus Ethnography*, London, Berg, p. 113-153.
- Jiménez Y., 2009, *Cultura comunitaria y escuela intercultural: más allá de un contenido escolar*, CGEIB-SEP.
- Katzer L., Álvarez A., Dietz G., Segovia Y., 2022, “Puntos de Partida. Etnografías colaborativas y comprometidas”, *Tabula Rasa* (43), p. 11-28.
- Lave J., Wenger E., 1991, *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Levinson B., Foley D., Holland D. (a cura di), 1996, *The Cultural Production of the Educated Person: Critical Ethnographies of Schooling*, New York, State University of New York Press.
- Ley 20.845, 2015, *De inclusión escolar que regula la admisión de los y las estudiantes, elimina el financiamiento compartido y prohíbe el lucro en establecimientos educacionales que reciben aportes del Estado*, Biblioteca del Congreso Nacional de Chile.
- Luna L., 2007, *Un Mundo entre Dos Mundos. Las Relaciones entre el Pueblo Mapuche y el Estado Chileno desde la Perspectiva del Desarrollo y de los Cambios Socioculturales*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Luna L., 2015, “Educación mapuche e interculturalidad: un análisis crítico desde una etnografía escolar”, *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 47 (4), p. 659-667.

- Luna L., Bolomey C., Caniguan N., 2019, "Educación mapuche en el Chile neoliberal: análisis de tres escuelas de la región de La Araucanía. Mapuche education in neoliberal Chile: Analysis of three schools in La Araucanía región", *Sinéctica* (50), p. 1-25.
- Luna L., Telechea C., Caniguan N., 2018, "Mapuche education and situated learning in a community school in Chile", *Intercultural Education*, 29 (2), p. 203-2017, <https://doi.org/10.1080/14675986.2018.1429574>
- Martínez X., 2017, "Reflexiones en torno a la educación intercultural en Chile y la cosmovisión de los pueblos indígenas", in Treviño E., Morawietz L., Villalobos C. (a cura di), *Educación Intercultural en Chile. Experiencias, pueblos, territorios*, Ceppe-Ediciones UC, p. 131-165.
- Ministerio de Educación, 2005, *Orientaciones para la contextualización de Planes y Programas para la Educación Intercultural Bilingüe*, Santiago, Gobierno de Chile.
- Moll L., 1997, "Vygotsky, la educación y la cultura en acción", in Álvarez A. (a cura di), *Hacia un currículum cultural. La vigencia de Vygotski en la educación*, Fundación Infancia y Aprendizaje, p. 39-53.
- Richards P., 2010, "Of Indians and terrorists: How the state and local elites construct the Mapuche in neoliberal multicultural Chile", *Journal of Latin American Studies*, 42 (1), p. 59-90.
- Spindler G. (a cura di), 1955, *Education and Anthropology*, Palo Alto, Stanford University Press.
- Veinguer A., Arribas A., Dietz G., 2020, *Investigaciones en movimiento: etnografías colaborativas, feministas y decoloniales*, CLACSO.
- Williamson G., 2012, "Institucionalización de la educación intercultural bilingüe en Chile: notas y observaciones críticas", *Perfiles Educativos*, 34, p. 126-147.
- Williamson G., Pérez I., Collia G., Modesto F., Raín N., 2012, "Docentes Rurales, Infancia y Adolescencia Mapuche Rural", *Psicoperspectivas*, 11 (2), p. 77-96.
- Willis P., 1977, *Learning to Labour. How working class kids get working class jobs* (I), Routledge.

L'antropologia giuridica applicata in un contesto di interculturalità dell'Amazzonia peruviana

Silvia Romio

Introduzione¹

Questo saggio vuole riflettere sul ruolo che l'antropologia applicata può svolgere nel campo della giustizia interculturale. Nonostante, fin dagli anni '90, quest'ambito abbia conosciuto una rapida ascesa, ancor'oggi esso finisce spesso per avere una consistenza più solida a livello teorico che pragmatico (Poole, 2006).

La mia esperienza come antropologa è nata nel 2010 grazie al lavoro di campo nell'Amazzonia peruviana, in particolare tra gli Awajún della regione nord est dell'Alto Marañón. A quel tempo, molte di queste comunità indigene erano state coinvolte in un conflitto socio-ambientale recente, che si era concluso in maniera estremamente violenta. Il caso che vorrei qui presentare offre l'occasione per valorizzare i diversi ruoli che un/a antropologo/a può svolgere all'interno di un processo penale in un contesto interculturale. Se da una parte, possiamo offrirci come mediatori culturali, dall'altra abbiamo tutti gli strumenti per cercare di migliorare la qualità del verdetto finale: nel senso di stimolare e favorire certe sensibilità ed attenzioni nei giudici nei confronti delle condizioni socio-culturali e negli svantaggi storici di accesso alla giustizia tra gli imputati indigeni.

Prima di entrare nel cuore della narrazione del caso specifico, passo a presentare una breve sintesi del panorama sociale e politico dell'antropologia attivista degli anni '60 che portò alla nascita dell'antropologia giuridica. Il dibattito accademico ed attivista dell'epoca, condiviso e diffuso tra ambienti universitari e militanti d'Europa, Stati Uniti e America Latina, si focalizzava sull'importanza del riconoscimento dei diritti giuridici di quelle minoranze etniche che erano presenti nei territori americani.

* Ringrazio profondamente i colleghi Luca Citarella ed Antonino Colajanni per la lettura critica del testo. Allo stesso modo, ringrazio Veronica Parise per il gentile lavoro di correzione di stile del testo.

Oltre all'aspetto teorico, questa discussione era spesso accompagnata da azioni pubbliche estremamente vistose, mosse da gruppi di attivisti e soprattutto dalle numerose organizzazioni indigene che stavano nascendo in quello stesso periodo nelle diverse regioni dei paesi latinoamericani. L'insieme di questi fattori facilitò la creazione di una vera e propria campagna politica ed intellettuale impegnata nella difesa dei diritti indigeni che, per definizione, avevano come obiettivo principale la tutela delle esigenze di soggetti di diritto. Di conseguenza, gli indigeni corrispondevano ad una categoria che poteva avvalersi di "diritti speciali", che di fatto erano stati ampiamente violati durante gli ultimi secoli (Colajanni, 2006, p. 474). Tra i vari temi trattati, una particolare attenzione venne dedicata alla definizione di un *diritto collettivo* (anziché individuale) e al riconoscimento dei diritti indigeni nel tema della proprietà sulla terra per uso e presenza abitativa pre-coloniale. Fu proprio da questo campo di discussione che sorse il dibattito attorno all'utilizzo del termine "nativo" recentemente sostituito da "autoctono" (Bellier *et al.*, 2017). Bisogna quindi ricordare come questa discussione prese piede proprio all'interno di un processo internazionale volto alla difesa dei diritti indigeni così a definire un nuovo ruolo che l'antropologia doveva e voleva svolgere, impegnandosi al fianco delle organizzazioni indigene così come dei loro ideali (Anaya, 2008; Walsh, Salgado, 2002).

Il movimento indigeno transnazionale iniziò formalmente nel 1971 con la *Conferencia de Barbados* da parte di un gruppo di antropologi dissidenti, che si impegnarono a promuovere l'autodeterminazione indigena e a entrare in politica. In continuità con questa posizione, Charles Hale (Hale, 2006, p. 99) identifica la Declaración de Barbados come "un campanello d'allarme" finalizzato a consolidare un nuovo rapporto tra l'antropologia e le popolazioni indigene, che sarebbe stato il promotore di un'inedita metodologia di lavoro, ovvero la ricerca attivista, più comunemente definita *engaged anthropology* (Grünberg, Varese, 2019). Dagli anni '70, questo documento e i suoi principi ed ideali divennero la base ideologica e la prospettiva d'azione per la definizione di un nuovo ruolo dell'antropologia in molti Paesi dell'America Latina, che presero parte ai processi di trasformazione sociale e culturale dell'epoca.

Secondo la *engaged anthropology* – sulla base della dichiarazione di Barbados – il lavoro di ricerca etnografica doveva essere accompagnato da un'etica di rispetto, da un principio di azione e dalla ricerca di un rapporto democratico ed egualitario con i popoli indigeni. In altre parole,

la ricerca etnografica non poteva essere disgiunta da un progetto più ampio di azione politica. Gli antropologi – e tutti gli attivisti – dovevano sostenere un'attività sociale e politica dedicata ad accompagnare le richieste dei gruppi indigeni su questioni sociali, economiche o giudiziarie. La pubblicazione del documento *Declaración de los Barbados II* ha permesso una certa circolazione di queste idee e principi all'interno di numerosi centri culturali dell'America Latina, ricevendo ampia risonanza nei movimenti giovanili sensibili alla causa indigena (Bonfil Batalla *et al.*, 1977). All'interno di questo movimento, la connessione tra l'antropologia applicata e la difesa giuridica dei diritti indigeni rappresentò un campo di interesse prioritario: lo prova la stessa produzione letteraria da parte di Rodolfo Stavenhagen, sociologo e antropologo messicano di origini tedesche, profondamente vincolato con il gruppo de los Barbados. Nel suo testo *Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales* vengono delineate le linee guida concettuali di come il diritto debba adattarsi alle problematiche e allo stile di vita e di pensiero delle minoranze etniche. Allo stesso modo, il suo libro compilativo *Entre la ley y la costumbre* (1990) rappresenta una carrellata di casi di antropologia giuridica dove certi concetti giuridici sono stati applicati a favore di comunità indigene e della loro lotta per la difesa della terra: per esempio, il diritto consuetudinario, il sistema giuridico positivo, ecc. È proprio lungo questo cammino e seguendo le indicazioni di Stavenhagen come di altri antropologi attivisti, che la situazione delle popolazioni indigene iniziò ad attirare sempre più l'interesse di giuristi, avvocati e difensori dei diritti umani, coinvolgendoli personalmente nella difesa delle minoranze etniche. Fu così che queste persone iniziarono a prendere le difese dei gruppi indigeni riuscendo a sensibilizzare i giudici e le corti penali sull'obbligo morale delle loro richieste (Colajanni, 2009, p. 248).

Le diverse situazioni politiche e giuridiche interne degli Stati, gli sviluppi costituzionali in America Latina e altre prospettive hanno motivato diversi relatori speciali delle Nazioni Unite a produrre studi, a livello globale, alimentati dai propri dati sulle situazioni indigene, su una varietà di argomenti, ma sempre più incentrati sull'esercizio dei diritti (Bellier *et al.*, 2017). La relatrice speciale sui diritti dei popoli indigeni (Redpi) ha presentato nel luglio 2019 un rapporto dove ha dedicato un'attenzione speciale al tema esplicitamente intitolato *Far rispettare il diritto dei popoli indigeni all'autodeterminazione attraverso l'esercizio del diritto all'autonomia e all'autogoverno*.

Uno dei risultati più importanti di questo processo fu la proclamazione nel 1989 della *Convenzione sui popoli indigeni e tribali*, più nota come *Convenzione 169* (o “Convenio 169 de la OIT”). Questo documento corrispose ad uno strumento internazionale vincolante adottato dall’Organizzazione Internazionale del Lavoro (OIT) ed è il principale strumento internazionale sui diritti dei popoli indigeni nel mondo. Attualmente è stata ratificata da ventiquattro Stati al mondo.

Essa è nata grazie al lungo lavoro svolto dal Gruppo di Lavoro sulle Questioni Indigene di Ginevra, presso la sede delle Nazioni Unite, attraverso le sue varie discussioni e i dibattiti (Colajanni, 2009). Il Convenio 169 corrisponde al documento che ebbe il merito di introdurre definitivamente la “questione indigena” nel linguaggio giuridico universale, trasformandolo in uno strumento utilizzabile sia dalle istituzioni internazionali che dal diritto internazionale. Da quel momento, stiamo tutt’oggi assistendo ad un processo in costante crescita di documenti in grado di applicare i diritti indigeni emanati in casi processuali vincolati a conflitti socio-ambientali oltre ai contesti più diversificati di occupazione, contaminazione o espropriazione di territori indigeni.

Dopo queste premesse, passiamo ora a vedere come i principi contenuti nel Convenio 169 della OIT finirono per modificare le sorti di un gruppo di indigeni Awajún e Wampís dell’Amazzonia peruviana coinvolti in un processo penale particolarmente complesso, a seguito del conflitto socio-ambientale chiamato “Baguazo”.

Storie di vita, inizio dell’interesse per l’Amazzonia peruviana

In quanto antropologa appassionata di America Latina, nel 2008, all’età di 25 anni stavo completando la mia laurea magistrale in Antropologia culturale ed Etnologia presso l’Università degli Studi di Siena, quando mi sono lanciata in una missione di campo nelle Ande peruviane. Il mio relatore, Francesco Zanotelli, mi aveva consigliato di “seguire il flusso degli eventi” senza decidere a priori la meta del lavoro di campo. Dopo aver “lanciato” la mia proposta di collaborazione tra diversi contatti sparsi tra Cile, Bolivia, Messico e Perù, decisi di accogliere l’invito di Sofia Venturoli, a quel tempo professoressa di antropologia presso l’Università di Bologna, e partire per le Ande peruviane. Feci così il mio ingresso nel progetto etnografico “Antonio Raimondi” condotto da Sofia Venturoli e Carolina Orsini, tra l’Università degli

Studi di Bologna e Milano.² A maggio del 2009 partii per il mio primo viaggio verso il Perù, senza sapere che sarebbe stato un viaggio senza ritorno. Ricordo ancora il gusto di *anticuchos* mangiati in una tavola calda di fortuna a pochi passi dall'aeroporto. Qualche ora dopo si partiva verso le alte vette della Cordillera Blanca, verso un viaggio che si sarebbe rivelato ben oltre tutte le mie aspettative e immaginazioni.

Senza alcun dubbio, quest'esperienza svolse a pieno il suo compito principale: quello di aprire il mio cuore ad un amore incondizionato per il Perù e i suoi misteri. I suoi mille universi culturali non soltanto *me encantarono*, ma aprirono anche il mio sguardo e la mia mente verso altre forme di pensare, costruire rapporti e mondi interiori. Mi obbligarono a riconoscere le sue grandi ingiustizie sociali e le diseguglianze, le espressioni di razzismo e classismo quotidiano, le marginalità che fanno rumore: furono tutti aspetti che risuonarono nel mio cuore e inaugurarono spazi per pensare, riflettere, ri-pensare alla mia vita e a me come persona. I suoi "perché" irrisolvibili, le sue complesse dinamiche sociali e le sue tante violenze strutturali non smisero di "dar vueltas" nella mia testa, e di incoraggiarmi verso nuovi viaggi e lavori di campo più prolungati che avrebbero caratterizzato gli anni successivi. Ecco allora che nel 2010 tornai in Perù con un nuovo campo di ricerca, questa volta orientato verso la selva amazzonica, che poi aprì le porte verso il dottorato.

Da settembre 2011 iniziai il percorso dottorale con un progetto di ricerca orientato sui conflitti socio-ambientali delle popolazioni indigene all'Amazzonia nella lotta per la difesa dei loro diritti sulla terra e il territorio. Nello specifico, mi appassionai al caso degli Awajún³ dell'Alto Marañón recentemente coinvolti nella sanguinosa vicenda del "Baguazo", un conflitto che descriverò a breve.

² Il "Progetto Archeologico e Antropologico Missione Italiana nelle Ande. Antonio Raimondi" si realizzò tra gli anni '90 e il 2008 in collaborazione tra l'Università di Bologna e il Museo del Castello Sforzesco di Milano, finanziato dal Ministero degli Esteri e dal Museo stesso. Tra il 1996 e il 2004 il progetto fu coordinato da Laura Laurencich Minelli e Carolina Orsini. Tra il 2002 e il 2008 tale progetto fu coordinato da Sofia Venturoli, incorporando ricerche di carattere antropologico e di etno-storia. Per maggiori informazioni, si veda il libro che raccoglie i principali risultati dei lavori antropologici condotti all'interno di questo progetto (2003-2008): S. Venturoli, *Espacios, tradiciones y cambios en Conchucos. Ecos desde la Escuela de etnografía del Proyecto "Antonio Raimondi", Ancash, Perú*, Bologna, 2012.

³ Awajún: gruppo etnico appartenente all'insieme sociolinguistico più ampio degli Jívaro, presenti in Perù e in Ecuador. In Perù gli Awajún sono attualmente considerati la seconda popolazione numericamente più importante, con quasi 60.000 persone, presenti principalmente nelle regioni di Amazonas, Loreto, San Martín e Cajamarca.

Breve riepilogo di una storia complessa. Il “Baguazo”

Le premesse per un conflitto socio-ambientale

Il giorno 5 giugno 2009 è passato alla storia del Perù con il nome di “Baguazo” in memoria del sanguinoso scontro avvenuto tra i manifestanti indigeni Awajún e Wampís e i corpi speciali della polizia, svoltosi in maniera quasi contemporanea in diverse zone nelle provincia di Bagua e Utcubamba della regione Amazonas. Questo drammatico evento, iniziato con un rapido e aggressivo sgombero dei manifestanti da parte della polizia, finì per segnare una tappa storica emblematica nel panorama socio-politico del Perù contemporaneo (De Echave, 2009, p. 24). Risulta, tuttavia, fondamentale sottolineare anche i risvolti inaspettati che nacquero da questo tragico episodio, ossia un’inaspettata visibilità internazionale sulle condizioni di vita di tante popolazioni indigene, e la loro forza politica – e soprattutto la loro voce di protesta – nei confronti delle linee politiche neo-liberali seguite dal governo nazionale e volte allo sfruttamento intensivo ed altamente inquinante delle risorse naturali e del sottosuolo. Questo caso permise l’inaugurazione di una certa visibilità internazionale sul tema della persecuzione alle proteste dei movimenti sociali, e del ruolo necessario ed urgente che la difesa dei diritti umani era chiamata a svolgerci, soprattutto in chiave di diritti interculturali. Tutto ciò, ancora una volta, non fece altro che portare alla ribalta le incapacità dello Stato peruviano nel gestire delle relazioni politiche pacifiche e rispettose con i gruppi indigeni presenti sul suo territorio: anziché considerarli parte della propria popolazione civile, si continuava (e si continua tutt’oggi) a chiamarli “cittadini di livello B” e a trattarli con disprezzo, arroganza e abuso della violenza. Il tutto accompagnato e giustificato da uno sguardo razzista e classista (Zambrano, 2017, p. 11).

Per chiarire tutti questi passaggi passo ora a presentare una sintesi del “Baguazo”, il più emblematico conflitto socio-ambientale del Perù post-dittatura.⁴

Dal 2006 il panorama socio-politico peruviano appariva profondamente turbato a causa della condotta del governo nazionale che stava progressivamente concedendo una maggiore mano libera alle imprese

⁴ Per maggiori informazioni, consultare: FIDH (2009); Montoya (2009); Menacés, Gomez (2013); Zambrano (2017).

estrattive straniere e ai loro mega progetti di sfruttamento delle risorse ambientali, portando così all'erosione dei diritti costituzionali delle popolazioni indigene legati alla proprietà della terra agricola e del territorio. Il punto di non ritorno avvenne nel 2007 quando il governo di Alan García proclamò il “paquete leyes”, ossia una serie di decreti leggi che riducevano profondamente i diritti delle comunità indigene (andine e amazzoniche)⁵ legati all'uso e alla proprietà delle terre comunali. Verso la metà dell'anno del 2008, numerose organizzazioni indigene⁶ iniziarono ad esprimere pubblicamente la loro disapprovazione verso queste normative passando poi, nel mese di agosto, a proclamare una prima manifestazione di livello nazionale, chiamata “Paro Amazónico”. La caratteristica principale di questa manifestazione (non violenta) fu di convogliare un grande numero di persone per paralizzare le principali vie di entrata alle zone amazzoniche interessanti dal punto di vista economico e commerciale del Paese, in particolare i pozzi petroliferi ed i gasdotti. Dopo pochi giorni, questa manifestazione ebbe un'accoglienza spettacolare ed inaspettata, protrandosi per diverse settimane. Di conseguenza, ciò comportò una paralisi problematica di numerose vie terrestri e fluviali delle regioni amazzoniche (Amazonas, Madre de Dios, Loreto, ecc.), che corrispondono alle arterie principali del trasporto delle materie prime dal cuore dell'Amazzonia ai maggiori porti commerciali. Impreparato a gestire questa situazione e pressato dalle richieste delle imprese estrattive straniere, il governo nazionale mostrò una certa disponibilità per delle trattative e poi per firmare una serie di accordi con i rappresentanti delle organizzazioni indigene. Tuttavia, nel corso dei mesi successivi, questi accordi non vennero rispettati, anzi: Alan García e i suoi ministri si mostrarono sprezzanti e indifferenti verso le richieste dei leader indigeni.

⁵ Ossia tanto per i contesti andini che per quelli amazzonici. In Perù, le comunità andine sono chiamate “comunidad campesinas”, quindi “contadine”, mentre quelle situate in contesti amazzonici sono denominate “comunidades nativas”, che tradurremo come “indigene”.

⁶ In Perù le popolazioni indigene amazzoniche sono politicamente organizzate attraverso organizzazioni etno-politiche, che le rappresentano a livello etnico e territoriale. Si tratta di una struttura piramidale, dove ogni organizzazione territoriale (per insenatura del fiume) corrisponde a un gruppo etnico. Tutte queste organizzazioni sono poi rappresentate a livello macro-territoriale, e che a loro volta rientrano come “basi” dell'organizzazione regionale. Esistono circa 9 organizzazioni regionali, e 109 federazioni indigene che fanno parte dell'unica organizzazione nazionale, l'AIDSESP, Asociación Indígena para el Desarrollo de la Selva Peruana.

Il Secondo Paro Amazonico e la sua conclusione, il “Baguazo”

Da gennaio 2009 ebbe così inizio una nuova ondata di disagio e malcontento tra i vari gruppi indigeni dell'Amazzonia peruviana, che portò, nell'aprile successivo, ad una seconda manifestazione di livello nazionale: il *Segundo Paro Amazónico* (Montoya, 2009).

Sotto la guida dell'AIDSESP, numerose organizzazioni indigene di livello sia locale che regionale tornarono a muoversi in maniera coordinata per esprimere il loro malcontento attraverso la paralisi dei principali punti di trasporto, fluviali e terrestri, delle merci e delle materie prime. In certi casi, i manifestanti assunsero il controllo delle stazioni dei pozzi petroliferi presenti nei territori limitrofi alle loro comunità, prendendo in ostaggio anche i lavoratori lì presenti. Questa volta i manifestanti erano pronti a prolungare il blocco delle vie di trasporto fino ad ottenere delle risposte chiare. Inoltre, essi speravano nell'attenzione dei mass media, al fine di armare una campagna di sensibilizzazione di livello internazionale che avrebbe obbligato il governo nazionale a considerarli come attori politici legittimi e a rispettare gli accordi.

Nel corso dei successivi due mesi (tra l'11 aprile e il 5 giugno 2009) nelle regioni di Loreto, Pucallpa, Madre de Dios e Amazonas si realizzarono le principali manifestazioni in adesione al Paro Amazónico, secondo la stessa strategia adottata l'anno prima.

Durante questo periodo, le numerose comunità Awajún e Wampís presenti nelle regioni di Amazonas, San Martín e Cajamarca, si organizzarono in numerosi comitati di auto-difesa di livello locale che servivano ad appoggiare i manifestanti presenti presso i punti di blocco. Questa enorme organizzazione sociale serviva per offrire un sistema di trasporto, di alimentazione, ma anche di aiuto economico alle persone presenti in prima linea nella lotta, ma anche alle loro famiglie. In questi comitati parteciparono attivamente vari nuclei di persone, tra cui moltissime donne awajún, vari missionari cattolici e soprattutto numerosi *mestizos*,⁷ ossia persone non indigene residenti nelle zone coinvolte. Nel caso della provincia di Bagua e Utcubamba nella

⁷ *Mestizos*: persone considerate “meticce” e provenienti da zone andine o costiere. I loro tratti somatici sono considerati il frutto dell'unione secolare tra gli abitanti andini e gli spagnoli. Nelle zone amazzoniche, dove la loro presenza è molto recente, sono visti come “invasori” o come “alleati strategici” da parte degli indigeni, secondo le circostanze.

regione Amazonas, i principali luoghi di confluenza dei manifestanti furono il ponte Corral Quemado e il chilometro 201 della carretera marginale Fernando Belaúnde Terry, quest'ultimo conosciuto con il nome di "Curva del Diablo". Un altro sito importante fu la stazione petrolifera presente nel distretto di Imaza (provincia di Bagua) chiamata "Estación 6 de Petroperú": essa venne occupata fin dai primi di aprile 2009, in quella stessa circostanza vennero presi in ostaggio alcuni lavoratori e poliziotti. Questi ultimi, nonostante la loro condizione di prigionieri, godettero di buone condizioni di vita e certe libertà fino al faticoso giorno dello scontro, il 5 giugno 2009. Fin dai primi di aprile, la mobilitazione venne dichiarata pacifica: di fatto, nella provincia di Bagua, i manifestanti Awajún e Wampís erano armati, simbolicamente solo di alcune lance – quelle proprie del loro costume tipico.

Dopo cinquantasette giorni di protesta, iniziarono a diffondersi malumori e senso di frustrazione tra i vari gruppi di manifestanti: nonostante i vari sforzi dell'AIDSESEP per convolare ad una tavola di trattative con i rappresentanti del governo, non si arrivava ad alcun risultato concreto. L'ostinazione del gabinetto di Stato nel non riconoscere legittimità politica alle richieste presentate dai leader indigeni divenne ben presto palese allo sguardo di tutti, così come il suo disinteresse per una soluzione rapida e pacifica. Molto probabilmente, la loro aspettativa era di attendere che i manifestanti arrivassero allo stremo delle loro forze e si ritirassero senza alcun risultato concreto.

Il 4 giugno del 2009 venne sospesa l'ennesima tavola di dialogo programmata. Il clima di tensione era alle stelle. I manifestanti Awajún e Wampís di Amazonas erano visibilmente stanchi e pronti a ritirarsi, mentre altri gruppi presenti nelle altre regioni si erano già ritirati da qualche giorno. Quella sera stessa, alcuni capi Awajún negoziarono una tregua con il capo della polizia a Bagua, il quale si impegnò a garantire protezione a chi si fosse ritirato pacificamente. L'inghippo fu che questi accordi vennero presi all'insaputa di altri piani, che venivano stipulati nelle stesse ore nei gabinetti di Stato di Lima. Qui, infatti, nel silenzio mediatico, la ministra Mercedes Cabanilla insieme agli alti funzionari del Ministero della Difesa stavano dando il loro consenso per l'invio di un gruppo di milizie speciali a Bagua al fine di obbligare alla resa i manifestanti ed infliggere loro una lezione di autoritarismo.

È proprio in questo modo convulso e disorganizzato che ebbe inizio il conflitto del “Baguazo”.⁸ Fin dalle prime luci del 5 giugno 2009, numerosi manifestanti Awajún e Wampis che si trovavano nei dintorni della Curva del Diablo furono attaccati alle spalle e repressi da corpi speciali della polizia. Tuttavia, l’esito di questi scontri non avvenne esattamente come previsto dai capi militari: gli indigeni riuscirono a reagire e difendersi con un’organizzazione ed una destrezza inaspettate.

Passiamo ora a vedere nei dettagli questa sequenza di eventi.

L’operazione militare si svolse in due tempi programmati. Nelle prime ore del mattino, un contingente di poliziotti iniziò l’attacco nella collina vicina alla Curva del Diablo, lì dove alcuni manifestanti stavano riposando. Contrariamente alle aspettative, i cinquecento manifestanti indigeni presenti, armati solo di lance e manganelli, si mostrarono abili e veloci nel disarmare i poliziotti e ribaltare le sorti dell’attacco. I poliziotti dovettero quindi ritirarsi, lasciando sul campo diversi morti e feriti da entrambe le parti, oltre che due ostaggi nelle mani degli indigeni, il maggiore Bazán e il maresciallo Niebles. Nelle ore successive il corpo senza vita di Niebles venne ritrovato nelle vicinanze mentre, ad oggi, non si hanno ancora notizie certe sulla sorte del maggiore Bazán.⁹ Qualche ora più tardi iniziò il secondo attacco della polizia: questo si svolse lungo il punto della strada conosciuto come Curva del Diablo. In questo caso, i manifestanti furono attaccati frontalmente da gruppi di poliziotti armati, dove si ebbero altri feriti e morti per armi da fuoco.

Contemporaneamente, attraverso le frequenze della radio “La voz de Bagua”, la notizia degli scontri e degli attacchi della polizia contro i manifestanti iniziò a circolare nelle reti locali e nazionali. Tra gli indigeni presenti nelle province di Condorcanqui e di Bagua si sparse la voce che la polizia volesse compiere un atto “genocidario”: “Vogliono ucciderci tutti!” fu l’allarme che si diffuse rapidamente.¹⁰ A seguito di questo stato di tensione, nelle due città di Bagua Grande e Bagua iniziarono diverse sparatorie e atti di vandalismo che coinvolsero i civili

⁸ Altro articolo che riassume in dieci punti la complessità della vicenda: <https://es.mongabay.com/2016/09/baguazo-10-cosas-debes-saber-la-sentencia-los-acusados-conflicto-ambiental-mas-sonado-peru/>

⁹ Secondo le cifre ufficiali, in questo scontro risultarono uccisi undici poliziotti e quattro indigeni (FIDH, 2009).

¹⁰ Per ulteriori dettagli su questo momento e le informazioni circolate per radio, è possibile vedere il documentario *La Espera* (2015) di Fernando Vilchez.

(a sostegno degli indigeni), gli indigeni lì presenti ed i poliziotti. Nella confusione generale, la repressione della polizia portò a diversi morti o ferite gravi ingiustificate, come quelle di alcuni bambini e civili presenti nella piazza del mercato e che non avevano alcun legame con la manifestazione. Come rappresaglia e sotto la pressione del momento, un gruppo di manifestanti Awajún decise di rientrare rapidamente alla Estación n. 6 di Petroperú. Un gruppo tra i manifestanti prese in mano il comando della situazione e, nell'agitazione generale, si improvvisò una "sentenza storica" e si decise di giustiziare dodici delle trentotto persone che tenevano in ostaggio. Alla fine della giornata, le cifre ufficiali parlavano di una strage, tra civili e poliziotti, ossia di 34 peruviani morti violentemente e un desaparecido (FIDH, 2009).

Queste cifre stupirono e sconvolsero sia il Congresso della Repubblica che l'opinione pubblica generale, in quanto rivelarono i parametri di una situazione inedita e controversa: il governo nazionale, che aveva cercato di imporre il proprio autoritarismo a dei manifestanti pacifici, aveva finito per causare uno scenario di violenza inaudita, debilitando la sua stessa posizione. Per assurdo, i poliziotti finirono per passare nella posizione di "vittima" della situazione (Alan García parlò ai giornalisti di un "massacro di poliziotti"), essendo il numero dei loro morti maggiore di quello dei manifestanti. Si diffuse così il dubbio che i protagonisti eroici e vittoriosi dell'evento fossero i manifestanti stessi, ossia coloro che invece di ricevere una "lezione di autoritarismo" erano riusciti a ottenere un'impressionante vittoria sulle forze dell'ordine, respingendole e costringendole alla fuga. E, nel peggiore dei casi, eliminandole brutalmente, come nel caso degli ostaggi presenti nella Stazione n. 6 di Petroperú.

È importante ricordare che questa stessa sensazione – che circolò e venne condivisa tra i vari ambienti dei gruppi di sinistra e di ecologia a Lima (Romio, 2022) – non fu tuttavia condivisa dalle comunità Awajún e Wampís direttamente coinvolte nel caso. Come potei constatare nel corso della mia ricerca, tra i manifestanti ed i loro familiari la sensazione più diffusa fu quella di paura, incertezza, rabbia, sconcerto: queste persone avevano agito prima per auto-difesa e poi sotto effetto della rabbia, arrivando a gesti di estrema violenza. In realtà essi erano consapevoli di essere stati prima traditi (visto che non furono rispettati gli accordi di pace anteriori) e poi colpiti alle spalle come terroristi, e infine non riconosciuti dalle autorità come legittimi cittadini nel proprio diritto di ma-

nifestare. Ironia della sorte, a conflitto terminato, non solo non vennero considerate le loro richieste politiche iniziali, ma essi finirono per essere ritenuti (dai mass media, dall'opinione pubblica, come dai rappresentanti di Stato) come gli unici colpevoli di tutto il massacro. Coscienti che alcuni di loro avevano agito con estrema violenza, sapevano che la "vendetta" o punizione da parte dello Stato sarebbe arrivata, presto o tardi.

Il Processo Giudiziario della Curva del Diablo

Nei mesi e negli anni successivi al giugno 2009, furono presentate varie denunce da parte delle persone e istituzioni coinvolte nello scontro. A seguito di questo, dal 2014 ad oggi furono aperti cinque diversi processi penali. Tra questi, il primo fu quello denominato il *Processo della Curva del Diavolo*, svoltosi nella Corte Penale di Bagua tra l'aprile 2014 e settembre 2016. Così come il nome stesso permette di intuire, questo processo mirò a identificare e giudicare i colpevoli dello scontro armato avvenuto il mattino del 5 giugno, presso la Curva del Diablo. Sebbene questo conflitto avesse coinvolto numerosi manifestanti (indigeni soprattutto) e le forze speciali della polizia, nella lista degli imputati erano presenti solamente indigeni, Awajún e Wampís, e qualche *mestizo*. Nessun poliziotto né alcun capo delle forze armate furono coinvolti, né tantomeno la ministra Cabanilla o alcuni degli esponenti del governo che avevano assecondato la rappresaglia.

Con queste premesse incerte, si apriva il caso giudiziario più emblematico e complesso a livello interculturale che il sistema di giustizia penale in Perù abbia affrontato nel 21^{mo} secolo sia per l'elevato numero di persone accusate (53) che per il tipo di accuse che i pubblici ministeri si trovarono ad affrontare. A tutto ciò, così come vedremo, si aggiunsero le immense difficoltà di comunicazione ed intendimento reciproco tra la corte e gli accusati (Urteaga, in CNDDHH, 2017, p. 43).

Il 22 settembre 2016 questo lungo e tortuoso percorso giudiziario si concluse con un verdetto sorprendente: una sentenza assolutoria generale.¹¹ Di fatto, tutti gli imputati vennero prosciolti. Con questo documento il Tribunale riconobbe di non essere in possesso degli stru-

¹¹ <https://justiciatv.pj.gob.pe/sala-penal-absuelve-a-todos-los-procesados-por-el-caso-baguazo/>



Lima, regione di Lima (Perù), 8 giugno 2010. Manifestazione massiva in occasione del primo anniversario del Baguazo, a sostegno degli indigeni incarcerati e delle denunce contro tutti i leader indigeni di AIDSESEP. © Silvia Romio

menti metodologici, ideologici né materiali per elaborare un giudizio definitivo sul caso, né tantomeno per identificare i reali responsabili degli atti violenti. In pratica, la corte penale dovette ammettere la complessità della situazione, la quale superava le sue possibilità teoriche e pratiche: era quindi necessario rinviare il caso ad un futuro processo, con l'inclusione dei rappresentanti delle forze armate e di un'inchiesta sui fatti svolta con strumenti adatti alla particolarità del caso.

A distanza di un anno, si inaugurò il secondo caso giudiziario, denominato *Processo alla Stazione numero Sei* (luglio 2017). Con esso, la corte penale analizzò la situazione cercando di identificare i responsabili dell'uccisione dei dodici ostaggi presenti nella Stazione numero 6 di Petroperù in quel fatidico 5 giugno 2009. Dopo tre anni di udienze e la raccolta di un numero importante di testimonianze, anche questo processo si concluse con la stessa sentenza: un'assoluzione totale per tutti gli indagati a causa della mancanza di prove e strumenti adatti all'inchiesta.¹²

¹² <https://www.idl.org.pe/baguazo-2009-2021-la-sala-penal-de-bagua-ha-absuelto-a-19-indigenas-por-el-caso-estacion-6-de-petroperu/>

Contrariamente a quanto espresso da certe testate di quotidiani nazionali, queste due sentenze non volevano rappresentare l'ennesimo caso di corruzione o cattiva attuazione del sistema di giustizia istituzionale. Al contrario, esse nascevano dall'espressione di auto-analisi della corte penale stessa: da una parte, i giudici riconoscevano la complessità del caso e che le accuse mosse non corrispondevano alla gravità del reato; in secondo luogo, che il sistema penale stesso aveva bisogno di ripensare ai suoi stessi strumenti oltre che alla sua logica interna, in funzione delle necessità di un contesto interculturale e di conflitto di lungo periodo.

Il Processo come spazio per riattivare la memoria sotterranea e subalterna

Ora che sono stati dipanati i punti principali del macro-contesto che portarono al "Baguazo" e al "Processo della Curva del Diavolo", possiamo rivolgere la nostra attenzione verso la mia condizione personale tra il 2010 e il 2011, ossia la mia esperienza come giovane ricercatrice interessata a capire il contesto etno-politico della provincia di Bagua nel post-Baguazo. Riguardandomi oggi indietro, posso ripercorrere con il pensiero le emozioni, le difficoltà e le paure delle prime interviste, dei primi periodi di campo, quando ancora non avevo stabilito dei rapporti di amicizia stabili e confidenziali. Ma anche la mia ingenuità di allora, quando credetti, nel redigere il progetto di ricerca, che sarebbe stato "semplice" e "facile" stabilire rapporti di amicizia e confidenza con queste comunità awajún che erano passate per un trauma collettivo recente, e stavano vivendo nelle stesse condizioni di un contesto di post-guerra.

Catapultata nel cuore di una provincia amazzonica particolarmente violenta e non urbanizzata, mi ritrovai quindi ad affrontare la sfida di stabilire relazioni di fiducia con donne e uomini awajún che si mostrarono subito molto sensibili e sospettosi, oltre che poco (o pochissimo) disponibili a dialogare su questi temi con persone estranee. Men che meno con giovani europee curiose come me.

Dopo una serie di tentativi maldestri, decisi di accettare il silenzio e la discrezione dei miei nuovi amici e non toccare più l'argomento. Cambiai quindi il tema di fondo della mia ricerca, e proseguì nel frequentare quegli stessi posti concentrandomi sulle memorie di violenza di un passato remoto e sulle storie di vita dei primi leader indigeni alfabetizzati.



Aprile 2014. Bagua, Sala Mixta del tribunale (regione Amazonas, Perù). Prima audienza del primo processo sul caso del Baguazo, chiamato Juicio a la Curva del Diablo.

© Silvia Romio

Fu soltanto dal 2014, in occasione dell'inaugurazione del primo processo giudiziario riguardante il “Baguazo”, che le conversazioni con i miei interlocutori awajún iniziarono a cambiare radicalmente. In quell'occasione imparai come il processo di elaborazione di una “memoria della violenza” collettiva richieda un periodo di gestazione estremamente lungo, oltre che una particolare attenzione e cura nella sua gestione e trasmissione.

Come propone Giovanni Levi (2019) nei suoi studi tra microstoria e memorie, interrogarsi sul legame tra emozione e memoria porta necessariamente a rendere visibile l'aspetto dell'intimità dell'individuo in questione. *“Esiste una questione specifica di intimità, che si riferisce al modo in cui si affrontano la sofferenza e il dolore, sia proprio che, in particolare, quello degli altri... L'intimità dei sopravvissuti all'incontro con il proprio dolore, come quella dell'altro, richiede un lungo tempo di ritiro e di elaborazione per essere pensata”* (Levi, 2019, p. 418). Allo stesso modo, Joanne Rappaport ricorda che ogni universo culturale elabora le proprie modalità di approccio a temi specifici, all'interno delle quali ogni persona costruisce i propri modi personali di trattare e trasmettere il tema (Rappaport, 2000, p. 44).

Nel processo di elaborazione collettiva delle memorie del Baguazo da parte della società awajún dell'Alto Marañón, una tappa emblematica

tica fu segnata dall'inaugurazione del Processo Penale della Curva del Diavolo, svoltosi nell'aprile 2014 nella città di Bagua. Come già detto prima, questo caso fu particolarmente emblematico in quanto fu il primo tra i processi penali che cercarono di "rendere giustizia" per i diversi deceduti negli scontri del "Baguazo".

La pressione mediatica e le aspettative generali verso la corte penale erano incentrate sul fatto che si potessero finalmente identificare e condannare i "colpevoli" di questo evento, e in particolare i responsabili dell'uccisione dei poliziotti coinvolti. Tuttavia, i parametri per la ricostruzione "della verità" e la definizione della "giustizia" stabiliti dal sistema giudiziario, si rivelarono fin da subito estremamente ambigui: sul banco degli imputati erano seduti solamente degli indigeni.

Questa situazione portò, fin dai primi momenti del processo, ad un duplice e spiacevole malinteso: anzitutto, gli indigeni presenti si sentivano delusi, perché avevano sperato di trovare nello spazio del processo un momento di "resa dei conti" con i poliziotti o le forze armate, e credevano ancora che lo Stato sarebbe stato una voce imparziale. In fondo, loro stessi (così come emerse nelle testimonianze degli imputati) si sentivano offesi, traditi, umiliati per essere stati attaccati alle spalle, proprio dopo la loro resa e il loro consenso di ritirarsi pacificamente. In seconda istanza, i manifestanti terminavano – ancora una volta – per essere ritratti come selvaggi o terroristi: sprovvisti quindi della loro legittimità nell'esprimere un dissenso politico in quanto cittadini. La loro colpa era quella di aver manifestato pacificamente per due mesi lungo una strada? O per essersi difesi dai poliziotti armati? Seguendo le sensazioni confuse, incredule, arrabbiate degli imputati, era evidente la loro incertezza e la loro incapacità di leggere a fondo la situazione. In quanto ex guerrieri e ex soldati dell'esercito, questi manifestanti si erano sentiti legittimati a difendersi dai poliziotti armati, e non trovavano ora spazi adeguati per esprimere le loro sensazioni, le loro motivazioni e il loro senso di giustizia negato.

L'atmosfera tesa che caratterizzò la sala delle udienze di questo lunghissimo processo penale (64 sessioni in 29 mesi), si contrapponeva al senso di smarrimento, incertezza, delusione e ai silenzi mesti che accompagnavano i pranzi o le cene fuori dalla sala penale. Fu in questi momenti che alcuni amici awajún iniziarono a mostrare un interesse spontaneo nel condividere con me i loro ricordi sugli eventi del 2009. Seduta sulle panchine della piazza principale (Plaza mayor) di Bagua,

o nei rumorosi localini della città, tra una *cerveza* e un *jugo de mango*, ho potuto ascoltare racconti pieni di dettagli e pathos, che narravano la loro esperienza personale e affettiva al Secondo Paro Amazónico. Certi incontri si sono sedimentati nella mia memoria più di altri. Ricordo lunghi dettagli sulla loro permanenza nella manifestazione lungo la Curva del Diablo, sulle lunghe ore di attesa sotto il sole cocente, e le notti stellate passate a dormire sull'asfalto ancora rovente. A queste immagini, si univano quelle dei ricordi dei momenti difficili, degli attimi violenti e sanguinosi degli scontri del 5 giugno, l'odore degli spari, le urla dei feriti ed il fuoco nelle vene. Le corse, l'ansia del fuggi-fuggi per evitare l'arresto, la paura di essere scoperti e torturati, ed il grande senso di gratitudine verso le famiglie di *mestizos* che li avevano accolti in silenzio, nascondendoli dalla polizia e offrendo loro un piccolo pasto.

Come descrive Elizabeth Jelin, la logica narrativa di questo tipo di racconto finisce per costituire un *sui generis*: frutto dell'emotività del narratore, la memoria non mira a proporre una ricostruzione esatta o lineare degli eventi passati, ma piuttosto a riprodurre immagini e sensazioni che il soggetto ritiene importanti e degne di essere menzionate (Jelin, 2002, p. 17). Queste conversazioni erano, nella maggior parte dei casi, una risposta al loro desiderio di offrire una certa "corporeità" alle proprie emozioni che scaturivano dai ricordi e dalle emozioni stimulate proprio per le conversazioni e le testimonianze emerse durante le udienze del processo. Si tratta di quello stesso concetto che Pollak definisce come il "risveglio delle memorie sotterranee" (Pollak, 2006). Per queste persone, emergeva un forte senso del dovere nel mettere in circolazione le proprie prospettive e le memorie personali della loro partecipazione al "Baguazo", evitando che la versione che si stava cristallizzando all'interno della Camera Penale rimanesse l'unica testimonianza dell'evento.

All'interno dell'aula penale di Bagua, udienza dopo udienza, gli imputati rilasciavano ricordi personali di eventi passati, che erano il risultato di una negoziazione tra i loro ricordi e le linee guida fornite dagli avvocati. L'ascolto di questi racconti suscitò una certa preoccupazione nel pubblico: alcuni di loro ebbero la sensazione che le narrazioni degli imputati fossero profondamente in contrasto con la loro percezione dello stesso passato. Un giorno, dopo l'ennesima udienza, mi fermai a mangiare con Dina Ananco, donna wampís che lavorava come interprete nel processo. Dina mi guardò con un evidente sgomento: "*Mi sembra che, all'interno del processo, a poco a poco, si stia co-*

struendo un'altra storia del Baguazo. Una nuova storia per noi indigeni che eravamo lì in quel momento" (Conversazione personale, Bagua, maggio 2015).

Di fronte alla mancanza di prove fisiche oggettive che potessero convalidare la colpevolezza dell'uno o dell'altro imputato, gli avvocati avevano stabilito una strategia di difesa collettiva ben chiara: quella di costruire un'altra versione dei fatti. Secondo questa nuova "memoria collettiva dei fatti", nessuno degli imputati avrebbe affermato di aver partecipato volontariamente alla manifestazione né di aver apertamente protestato contro lo Stato: ognuno di loro sarebbe stato arrestato mentre "passava" casualmente in quelle zone, proprio quel giorno, per motivi estranei alle ragioni politiche.

Tra gli accusati ed i loro familiari, questa nuova versione dei fatti non poteva che generare sgomento, rabbia e frustrazione: essi infatti erano orgogliosi di aver manifestato e aver voluto, in quel momento, esprimere apertamente e con resistenza eroica la loro disapprovazione verso il governo nazionale. Quel che non volevano, ovviamente, era di essere accusati come gli uccisori dei poliziotti, di cui effettivamente non erano loro né i mandanti né gli artefici.

Allo stesso modo, il ricorso a questa strategia mostrava, tuttavia, la debolezza insita tanto nel sistema di giustizia che in quello di difesa: l'essere indigeno e manifestante, in quanto attore politico legittimo, era rischioso se non inconcepibile agli occhi della giuria. L'essere indigeno implicava di per sé, concettualmente, l'essere una persona al di fuori della realtà sociale istruita e della cittadinanza completa: egli era quindi incapace di svolgere (e pretendere) una certa legittimità politica nel protestare ed essere ascoltato. In un certo qual modo, anche gli avvocati mostravano così di avvalorare gli stereotipi e i preconcetti che erano propri della giuria, anziché metterli in questione.

Va inoltre riconosciuta la poca trasparenza nei criteri di selezione delle persone accusate e coinvolte nel processo. Delle varie centinaia di persone arrestate nei giorni successivi alla manifestazione, ne erano rimaste incriminate solo sessanta, tra cui su una decina erano poi cadute tutte le accuse più gravi, quali: possesso illegale di armi, furto di armi d'ordinanza, lesioni gravi e omicidio. La modalità con cui erano state selezionate e accusate queste persone si basava su dei criteri poco chiari, su opinioni e percezioni personali dei poliziotti, che a loro volta erano state frutto di presunzioni e stereotipi. Tra questi, un ruolo pre-

ponderante era stato esercitato da certi atteggiamenti tipici della società urbana verso le popolazioni amazzoniche, tra cui il razzismo, il classismo, il senso di superiorità, ecc.

Ancora una volta, lo spazio del processo penale e il modo stesso in cui si svolse il rapporto tra il sistema di giustizia e gli accusati indigeni, riproponeva le stesse linee problematiche che avevano determinato sia i conflitti e le tensioni tra il 2008 e il 2009, ma poi anche la gravità degli scontri del “Baguazo”. E, a ben vedere, erano poi gli stessi di tutta la relazione di dominio, abuso, sopraffazione, razzismo e violenza che dall’epoca coloniale li caratterizzava.

Esperienza personale di attivismo in Perù con i manifestanti indigeni incarcerati

Torniamo ora un po’ indietro con il tempo. Come dicevo poc’anzi, dal 2012 decisi di re-impostare la mia ricerca di dottorato, ma allo stesso tempo – entrando in empatia con la gravità dei fatti e le conseguenze sociali del Baguazo – di occuparmi personalmente del caso attraverso un’altra angolatura: quella del mio coinvolgimento personale e professionale nel caso degli indigeni vittime dell’ingiustizia legale nel Perù. In particolare, con i tre manifestanti del Baguazo che a quel tempo continuavano a restare rinchiusi in carcere, in attesa del processo.¹³

Nei giorni e mesi successivi al “Baguazo” vennero infatti arrestati qualche centinaio di indigeni. Tuttavia, la maggior parte di loro venne velocemente liberata, grazie all’azione congiunta di varie istituzioni di difesa dei diritti umani e della Chiesa cattolica. Queste persone furono inserite nelle liste di “acusación” e vincolate ad una libertà ristretta, per cui potevano risiedere nella propria comunità di origine senza uscirvi. Queste stesse persone furono poi chiamate a presenziare e testimoniare al momento dei processi penali prima citati, in quanto persone accusate.

¹³ Secondo il Codice penale vigente in Perù, una persona incriminata non può restare in carcere in maniera preventiva più di 18 mesi dall’arresto, in attesa del processo (deve poi passare agli arresti domiciliari). Inoltre, per le norme del Convegno 169 della OIT a tutela delle persone indigene, queste non possono permanere rinchiusi in un carcere o in una abitazione situata in un contesto troppo geograficamente e culturalmente lontano dal loro contesto di origine. Per gli Awajún imprigionati a seguito del “Baguazo”, entrambe queste due norme furono violate.



Piazza del mercato di Imacita, Distretto di Imaza, Provincia di Bagua (regione Amazonas). 5 giugno 2017. Evento pubblico per commemorazione del Baguazo, in occasione dell'inaugurazione del secondo Processo al Baguazo (chiamato Juicio a la Estación n.6). © Silvia Romio

Tuttavia, non tutti gli accusati poterono godere di questa condizione di semi-libertà. Un ristretto gruppo di tre uomini, due Awajún e un Wampís, rimasero per cinque anni in una situazione “sospesa”: essi rimasero in carcere per più di tre anni, e dal 2013 passarono ad una “casa-carcere” con libertà ristretta a Bagua. In sintesi, si trattò del, ahimè, solito caso dei “mal capitati”. A causa del loro scarso legame sia con le istituzioni ecclesiastiche che con le ONG, Danny Lopez, Feliciano Cahuasa e Asterio Pujupat furono vittime di una grave situazione di abbandono giuridico e marginalità del sistema giudiziario.

Non è un caso che queste tre persone rappresentino, ognuno a modo suo, delle realtà indigene che non rientrano nel modello del “buon indigeno”, vicino quindi agli ambienti delle ONG o delle missioni. Feliciano Cahuasa (Wampís) e Danny Lopez (Awajún) erano infatti due giovani provenienti da comunità molto lontane dai centri urbani, con precedenti esperienze nell'esercito peruviano e professionali nel commercio. La loro conoscenza dell'uso professionale delle armi da fuoco, in quanto ex-soldati per il servizio della leva, li aveva portati – per dinamiche e ragioni tutt'ora poco chiare – a impossessarsi delle armi dei poliziotti uccisi e del desaparecido Mayor Bazán durante il “Baguazo”. Al momento della cattura, la detenzione di queste armi da fuoco li aveva quindi messi in una posizione penale particolarmente grave. Dal canto suo, Asterio Pujupat era un uomo awajún con scarsa dimestichezza nell'uso e comprensione dello spagnolo. Il suo stato d'arresto era dovuto per il riconoscimento del suo volto in una fotografia (di provenienza sconosciuta) che ritraeva il momento del sequestro del Mayor Bazán. Il volto di Asterio Pujupat era stato riconosciuto tra molti altri: tuttavia, nessuno si era dato la briga di riconoscere le varie persone lì presenti, né di condurre un vero e proprio interrogatorio. In maniera sbrigativa, su Asterio erano stati addossati tutti i capi di accusa legati alla detenzione, tortura, uccisione e vituperio del corpo del Mayor Bazán.

La mia conoscenza di questi casi e poi delle stesse persone, avvenne un po' per caso. Nel piccolo centro urbano di Chiriaco (capitale del distretto di Imaza, nella provincia di Bagua) conobbi, in una afosa giornata di maggio del 2012, il gesuita e missionario Fermín Campoamor. Padre Fermín è una persona singolare ed eccentrica, pieno di stranezze e gesti d'affetto così come sono soliti essere queste persone che scelgono di dedicare la loro vita in una missione persa nell'Amazzonia e in maniera solitaria, quasi ascetica. Lo ricordo come un tipo solare e

pieno di entusiasmo, nei suoi settant'anni, appassionato di libri polizieschi e di film di Fellini: la miglior immagine che ho di lui è mentre celebra una messa nella piccola e spoglia cappella di Chiriaco, quasi deserta, con in mano una bottiglietta della Coca-Cola: era il suo unico mezzo per benedire con l'acqua santa i nuovi nati ed i presenti. Il suo pubblico era dei più variegati, tra qualche *mestizo* abitante della zona e notoriamente evangelico, e qualche Awajún arrivato in canoa.

Fu così che divenimmo amici, più per sincera ammirazione e stima che per ragioni religiose. E fu sempre padre Fermín a iniziarmi alla storia di Asterio Pujupat e poi di Danny Lopez e Feliciano Cahuasa. Questo gesuita era una persona di incredibili risorse, passava le notti a *tipetear* in una vecchia macchina da scrivere, da cui poi nasceva un *Boletín* (giornale settimanale parrocchiale). Il missionario, tuttavia, utilizzava questo mezzo per trasmettere le sue idee politiche e umanitarie, soprattutto in relazione alla sensibile causa dei tre prigionieri. Fu così che, racconto dopo racconto, decisi di andare personalmente a Bagua e poi a Chachapoyas per conoscere queste persone, toglierle dall'anonimato, e affrontare personalmente questa dura realtà.

Qualche mese più tardi, in occasione della mia permanenza nella città di Chachapoyas sempre per ragioni connesse alla ricerca, decisi di visitare il carcere e poter quindi conoscere personalmente Feliciano Cahuasa. Incontrai casualmente altre persone del luogo, le quali, in quanto ex-manifestanti nel "Baguazo", avevano preso a cuore il caso e visitavano Feliciano periodicamente. Mi feci quindi accompagnare. Fu un'esperienza emotivamente molto dura per me. L'incontro fu breve e piacevole, ma potei constatare fin da subito le condizioni disumane in cui era condannato a stare, oltre che in un posto lugubre e freddo come questo penitenziario, con un clima umido e andino, lontanissimo dalle sue origini. Feliciano mi parlò brevemente di come si sentiva in quei giorni: soffriva di uno stato di depressione, ormai prossimo al suicidio. Sua moglie era rimasta nella comunità e, nell'impossibilità di vedersi, dopo tre anni di separazione e senza comunicazioni, aveva deciso di interrompere la relazione e di unirsi ad un nuovo compagno.¹⁴ Ricordo

¹⁴ La storia personale di Feliciano Cahuasa Rolin è contenuta nel libro autobiografico: *El Baguazo. Voz Wampís de la Resistencia Amazónicas. 5 años, 7 meses y 9 días de prisión*, Lima, 2019. In questo libro è possibile leggere il livello di ulteriori violenze, disagi, sofferenze e solitudine che queste persone hanno sofferto nel carcere, dove inizialmente stentavano a comprendere la lingua spagnola.

che Feliciano mi pregò di parlare con il suo avvocato, a Lima, e convincerlo ad occuparsi del suo caso: non poteva sopportare oltre di vivere in quello stato, in mezzo a delinquenti comuni e persone violente, dimenticato dal sistema di giustizia e isolato dalla sua famiglia. All'uscita dal carcere, il mio accompagnatore corse verso il bagno di servizio, ed iniziò a vomitare. Io invece rimasi in silenzio per vari giorni, con una sensazione di rabbia nello stomaco.

Qualche tempo dopo, tornata nell'afosa città di Bagua, mi decisi a proseguire questo "cammino" e di conoscere gli altri due prigionieri, Asterio Pujupat e Danny Lopez. Da pochi mesi, sotto le insistenze di padre Fermín, questi due avevano potuto tramutare la loro pena da detenzione nel carcere a "libertà ristretta" in una "casa-carcere", usando le parole di Fermín. Ossia, erano rinchiusi in un appartamento o uno spazio chiuso presente a Bagua, in costante compagnia di un poliziotto. Anche in questi due casi, l'incontro e la condivisione non mancarono di essere umanamente ed emozionalmente toccanti. Queste persone vivevano da tre anni rinchiusi, senza idee su quali sarebbero stati i loro destini: l'ergastolo, una uccisione violenta per un poliziotto, una libertà vigilata? Padre Fermín non smetteva di ripetere loro di essere positivi: li avrebbe attesi la libertà. Ma in quel momento, con un poliziotto armato seduto a pochi centimetri da noi, era realmente difficile crederci.

Mi assalirono sensazioni di disagio, impotenza, ingiustizia, e rabbia. Mi rendevo conto che queste persone erano state "casualmente" scelte dal sistema giudiziario come i possibili colpevoli delle violenze occorse durante il "Baguazo", proprio per la loro scarsa capacità di difendersi o di essere difesi dagli esperti avvocati delle ONG. Per questa ragione, il loro caso era caduto nelle mani di qualche avvocato inesperto e poco incline al caso, che li lasciava tranquillamente "marciare" in carcere. La polizia di Stato non aveva potuto compiere a pieno il suo mandato nel famigerato conflitto del 5 giugno, ma aveva perso il controllo della situazione finendo per essere coinvolta in un vortice di violenza. Di fronte a tutto ciò e soprattutto alle numerosi morti tra i poliziotti, emerse la necessità di individuare un paio di indigeni a cui addossare tutte le colpe e le responsabilità giuridiche e morali dei fatti. Figure insomma facilmente imputabili e poco difendibili all'interno del sistema di giustizia istituzionale. Ed eccoli lì i tre giovani uomini, persone che avevano compiuto sì dei gesti violenti, ma che venivano accusati di altri delitti ben più gravi. Su Feliciano Cahuasa, per esem-

pio, ricadevano ben sei capi d'imputazione distinti, tra cui detenzione illegale di armi da fuoco, sequestro e uccisione del Mayor Bazán: tuttavia, l'esame di spettroscopia di assorbimento atomico risultò negativo, confermando come egli non avesse mai sparato un colpo quel giorno.¹⁵ Come affermò poi il suo avvocato, era necessario svolgere un processo giudiziario contro quest'imputato, ma sostenendo che i capi d'accusa fossero quelli vincolati alle sue reali azioni, ossia la partecipazione al sequestro del Mayor Bazán e detenzione illegale di armi.

Nell'impossibilità di realizzare un vero e proprio verdetto che li accusasse, queste persone erano state recluse nel "dimenticatoio" del sistema giudiziario, in una cella umida e oscura di un carcere a Chachapoyas. A nessuno importava realmente chi fossero, e se fossero stati o meno gli autori dei gesti commessi: l'importante era che la loro presenza nelle carceri andasse a trasmettere un senso di "sicurezza" sul funzionamento del sistema di giustizia.

In quei momenti, mi domandai quante altre persone stavano vivendo in quelle stesse condizioni, dimenticate e abbandonate nelle celle di carceri di provincia, per aver partecipato a manifestazioni o azioni politiche contro il governo. Ciò che mi disturbava maggiormente era il ruolo degli avvocati: queste persone, coscienti e consapevoli di queste situazioni, erano così parte dello stesso sistema da costituirne un ingranaggio ulteriore, anziché metterlo in discussione.

Condividendo questi turbamenti e pensieri con padre Fermín Campoamor,¹⁶ incontrai in lui un alleato in questo senso di frustrazione, indignazione e sofferenza. Senza rendermene conto, padre Fermín riuscì a coinvolgermi nel suo progetto di sostenere emozionalmente queste persone, oltre che a costruire reti di solidarietà per raccogliere fondi e portare loro cibo e medicine necessarie. Una volta rientrata a Lima, mi sembrò necessario ed urgente non soltanto mantenere attiva l'attenzione mediatica su questa situazione, attraverso una serie di articoli in giornali virtuali dedicati alla difesa dei diritti umani, ma anche di andare a conoscere personalmente gli avvocati che avevano finalmente preso in carico questi casi (équipe di una ONG di difesa dei diritti umani). Il mio intento era quello di constatare se le loro intenzioni fossero

¹⁵ <https://www.idl.org.pe/baguazo-feliciano-cahuasa-implicado-sin-pruebas-en-homicidio-de-mayor-bazan/>

¹⁶ <https://noticias.jesuitas.pe/2019/02/01/p-fermin-rodriguez-campoamor-sj-reconocimiento-en-el-congreso/>

leali o meno verso questi casi, e motivarli nello svolgere questo lavoro coscienti che dietro quella fototessera o quelle scarse informazioni, c'erano delle persone in preda alla disperazione. Ricordo che in uno di quei giorni ricevetti una telefonata da parte di Feliciano Cahuasa: nei suoi rari momenti liberi dentro al carcere, aveva deciso di chiamarmi per essere sicuro che non l'avessi dimenticato, e per spronarmi a mettermi in contatto con il suo avvocato. Espressamente, mi chiese di insistere affinché il suo avvocato lo chiamasse al telefono, almeno una volta. Questa richiesta mi commosse profondamente, e lo feci.

Fu così che mi presi a cuore il caso di Feliciano e degli altri due, ed iniziai a frequentarli saltuariamente sia in carcere che nelle loro "case-carcere" di Bagua. Quando ero a Lima, parlavo periodicamente con loro per telefono, e li rassicuravo di non averli dimenticati. Presto mi resi conto dell'effetto positivo che queste semplici, banali azioni, potessero causare sul loro stato d'animo, accendendo un po' le loro aspettative. Ai loro occhi, ero comunque una donna europea, straniera, apparentemente "ricca", che prestava loro attenzione e cura, dopo che per tre anni erano stati umiliati e dimenticati dalla società esterna. Durante questo periodo essi avevano imparato che il loro caso era di scarsa importanza anche per gli stessi avvocati, troppo impegnati in altre cause, ossia quelle più comuni e più facili da vincere.

Nel corso del 2013, padre Fermín iniziò a pubblicare a Lima una serie di documenti, gli Informes,¹⁷ in cui denunciava il livello di ingiustizia e abuso giudiziario che queste persone stavano subendo. Nelle sue permanenze a Lima, il missionario partecipava a incontri accademici e religiosi, dava conferenze stampa e interveniva alle radio, parlando apertamente e senza mezzi termini di queste situazioni. A questo, si aggiunsero una serie di coincidenze apparentemente "sfortunate" che terminarono invece per giocare a nostro vantaggio. In occasione di un'assenza di padre Fermín, a Bagua emerse un piccolo scandalo: una serie di arresti di malviventi portò l'attenzione su un avvocato di servizio, che era poi lo stesso di Asterio Pujupat, che finì per essere accusato di corruzione e legami con questi ambienti malavitosi.

Probabilmente, qualcuno iniziò a sentirsi maggiormente responsabile, altre ONG iniziarono ad interessarsi al caso, e fu così che la

¹⁷ Fermín Campoamor, *Una herida abierta*, 2013, <https://cooperaccion.org.pe/wp-content/uploads/2017/03/00175.pdf>

CNDDHH inviò una richiesta di *Habeas corpus* al Tribunale Costituzionale. I nuovi avvocati poterono facilmente dimostrare come le condizioni di vita di questi tre indigeni fossero inappropriate e illegali, sia per il loro stato di arresto preventivo che per la non corrispondenza con i diritti espressi dal Convenio 169 de la OIT. Infatti, secondo il Codice penale peruviano nessun indagato può rimanere rinchiuso in carcere preventivo, senza una sentenza, per più di 18 mesi. Secondo punto, il Convenio 169 de la OIT richiede che una persona indigena debba essere trattenuta in un luogo idoneo, ossia in un contesto vicino geograficamente, culturalmente e climaticamente al suo luogo d'origine. Di conseguenza, i tre Awajún poterono cambiare il loro status di prigionia, passando dal carcere di Chachapoyas a una libertà vigilata in una casa condivisa a Bagua. In altre parole, vissero per altri due anni in una condizione di arresti domiciliari all'interno di una ampia casa in affitto a Bagua, dovendo convivere con dei poliziotti che li sorvegliavano a vista.

In questo nuovo contesto, Danny, Feliciano e Asterio non solo poterono farsi compagnia vicendevole e tornare a comunicare nella propria lingua o a cucinare i propri piatti, ma per alcuni giorni al mese potevano anche godere della compagnia dei propri familiari, che avevano ora la possibilità di andarli a trovare e soggiornare per brevi periodi in questa casa. La presenza del poliziotto armato, incaricato di vigilare ed evitare fughe, divenne così una compagnia piacevole ed amicale: ricordo che si pranzava assieme e c'erano momenti di ilarità.

Non mi è possibile quantificare e definire se e quanto il mio intervento abbia realmente avuto un impatto nelle condizioni di vita e giudiziarie di queste persone. Molto probabilmente no. Tuttavia, queste mie attività, le lunghe conversazioni avute con attivisti e avvocati dei diritti umani, così come i rappresentanti delle istituzioni locali, mi permisero di comprendere l'importante ruolo che l'antropologia applicata (*engagée*) può svolgere anche e soprattutto nel campo della giustizia penale, e dei rapporti post-violenza tra sistema giudiziario e società indigena, o nel costruire un collante, un ponte inter-culturale, ma anche come un "campanello di allarme" o una forma di vigilanza. In quest'esperienza, ho scoperto infatti che i punti di problematicità non si esaurivano tra lo Stato e gli indigeni, né tra il sistema di giustizia istituzionale e gli imputati. Esistevano infatti tutta una serie di ulteriori divergenze, silenzi, incomprensioni,

assenze, distanze culturali, geografiche, oltre che dinamiche legate a interessi economici per specifici casi invece che altri, che allontanavano (o diminuivano l'interesse e l'empatia) le ONG di difesa dei diritti umani dal caso di questi indigeni awajún, finendo per radicalizzare ulteriormente questo sistema di ingiustizia, marginalità ed invisibilità e violenza nei loro confronti.

Problemi di razzismo, incomunicabilità culturale e silenzi all'interno del sistema giuridico verso le società indigene

Il processo alla Curva del Diablo si è aperto il 24 aprile 2014, in enorme ritardo rispetto agli eventi (nove anni dopo) e senza alcuna attenzione mediatica da parte dei mezzi di comunicazione nazionali. Cinquantatré persone – tra cui Awajún, Wampís e un paio di *mestizos* – erano sedute nel banco degli imputati, in quanto accusate di essere responsabili della morte di 12 poliziotti e di averne feriti altri 18. Tra di loro, 8 persone vennero accusate di una serie di reati gravi e rischiavano il carcere a vita. I principali capi d'imputazione erano: intralcio al funzionamento dei servizi pubblici, sommosse, disordini, possesso illegale di armi, furto di armi d'ordinanza, lesioni gravi e omicidio.

Fin dalle prime udienze, è apparso chiaro che il Tribunale penale di Bagua stava affrontando una sfida ben più grande delle sue capacità professionali. Infatti, non si trattava di risolvere un problema di violenza locale, ma piuttosto di “rimettere ordine” a uno dei conflitti più complessi e sanguinosi dell'ultimo ventennio nel Paese. Questo caso richiedeva quindi una certa competenza nel tema problematico, ovvero la mancanza di una prospettiva concreta di interculturalità all'intero sistema istituzionale peruviano. Come sviluppare un concetto di giustizia e ordine tra società e mondi culturali così diversi? Per i membri del Tribunale penale lì presenti, tutti originari della provincia andina di Chachapoyas, non esistevano altri mondi culturali oltre al loro (urbano, centrato su Lima e dominato dalla visione occidentale del concetto di “ordine”, “giustizia”, “Stato”).

Passiamo quindi a considerare solo alcune delle questioni più spinose di questo rapporto che emersero durante le prime udienze.

La questione del razzismo

Assumere un trattamento razzista nei confronti dell'altro significa, anzitutto, assumere un atteggiamento di disprezzo per i suoi usi e costumi in modo diretto o indiretto, come, ad esempio, una visione generalizzata dell'"essere indigeno" come un "soggetto alieno, selvaggio, inferiore, violento o aggressivo, che vive ai margini della modernità e della società civile". A questo si aggiunge l'atteggiamento di classificazione dell'altro (in senso peggiorativo) in base a supposti tratti fisici, che lo caratterizzerebbero. Nel caso qui considerato, si rendono evidenti le categorizzazioni razziali adottate dalla polizia per identificare i responsabili dell'uccisione dei poliziotti tra le persone arrestate: i responsabili della violenza dovevano essere delle persone recanti certe caratteristiche somatiche ed estetiche usualmente identificate come "caratteristiche degli Jivaro". Di conseguenza, questa "indigenità" veniva rappresentata, ai loro occhi, secondo una serie di stereotipi estetici o tratti fisico-somatici. In altre parole, questi indigeni che avevano agito in maniera così scellerata, avrebbero dovuto rispondere a specifiche caratteristiche quali: avere una pelle più scura e zigomi pronunciati, portare capelli lunghi, neri e ispidi, indossare una corona con piume, presentare delle pitture facciali, ecc.

Possiamo quindi immaginare lo sgomento dei poliziotti così come dei giudici quando, una volta seduti tutti gli imputati all'interno della sala penale di Bagua, si trovarono di fronte un gruppo variegato di persone adulte, vestite con jeans e T-shirt, alcuni più eleganti di altri, capelli corti e barba tagliata. Insomma, quel pubblico di persone che abitualmente assiste in eventi di provincia, che non si differenziava dalle persone incontrate lungo le strade di Bagua. Nessuno di loro portava uno di quegli elementi esotici "così caratteristici" degli Jivaro (secondo le rappresentazioni classiche e stereotipizzate).

Un caso emblematico di questa confusione (celante un grave stato di razzismo), fu nel momento in cui il Presidente della corte prese il microfono e chiese ai poliziotti di mettere le manette all'imputato Feliciano Cahausa. Il fatto curioso è che Feliciano Cahausa aveva già le manette ai polsi, ma – in quanto ex-soldato militare peruviano – per l'occasione aveva indossato una maglietta color militare. Seduto al suo lato, c'era un leader awajún estraneo ai fatti: Eduardo Nayap, che a quel tempo era membro del Congresso della Repubblica. Per l'occasione, Nayap aveva indossato la corona di piume e le collane proprie

della cultura awajún come simbolo del potere. Fu così che i poliziotti, allarmati dalle parole del Presidente della giuria, passarono rapidamente a mettere le manette ad Eduardo Nayap, scambiandolo per Cahuasa. Nayap uscì di corsa dalla sala, cercando di dimostrare la sua identità, mentre il resto degli imputati iniziò a ridere spassosamente.

Un ulteriore momento denso di significato avvenne quando gli avvocati richiesero ai giudici la convocazione di interpreti linguistici in awajún e wampís, al fine di agevolare gli scambi verbali tra gli imputati e la corte. Il giudice ne rimase sorpreso, e, prendendo la parola, chiese al pubblico: *“Se qualcuno di voi non capisce lo spagnolo, alzi la mano”*. Immediatamente, più della metà dei presenti in aula alzò la mano. Va infatti ricordato che, tra gli imputati, molti di loro non godevano di una buona padronanza dello spagnolo scritto e orale, a causa del pessimo livello scolastico presente nelle zone di provincia della regione. Di fatto, Awajún e Wampís sono soliti utilizzare la loro lingua indigena nella loro quotidianità. Inoltre, va sottolineato che la conoscenza della lingua spagnola adottata negli scambi quotidiani non corrisponde alla capacità di intendere ed esprimersi con il linguaggio giuridico così come è richiesto dal sistema giudiziario istituzionale.

In questi ed altri episodi, quello che notai fu un uso inappropriato del linguaggio e un atteggiamento non neutrale da parte dei giudici verso gli imputati indigeni, oltre che un'esplicita intenzionalità da parte del Tribunale penale di Bagua di considerare gli indigeni colpevoli, a priori.

L'impossibile traduzione del linguaggio giuridico

Come già detto, durante la prima udienza la relazione tra la Corte penale e gli imputati si è mostrata difficile se non impossibile, e tutti considerarono opportuno e necessario identificare degli interpreti per agevolarla. Fu così che, per la seconda udienza, si presentarono due persone in grado di svolgere questo compito: Isaac Paz, un uomo awajún, e Isabel Ananco, giovane donna wampís. Essi erano due indigeni residenti a Lima come studenti universitari ed interpreti ufficiali delle lingue indigene awajún e wampís per la traduzione di testi letterari o programmi radiofonici.

Tuttavia, anche in questo secondo incontro, nonostante lo sforzo di Paz e Ananco, la comunicazione tra corte penale ed imputati non sem-

brò migliorare, ma piuttosto iniziò ad allungarsi e complicarsi in un labirinto di parole, frasi, espressioni incomprensibili. Ricordo che le persone presenti nel pubblico non tardarono ad addormentarsi per la noia e qualcuno mormorava: “*Non capisco niente. Meglio non tradurre nemmeno, non si capisce cosa dicono*”. Infatti, nella nuova dinamica, il giudice parlava in spagnolo, e successivamente i due interpreti traducevano nella loro lingua. Successivamente toccava all'imputato rispondere, e di conseguenza uno dei due interpreti traduceva la frase in spagnolo. Oltre al problema della tempistica (un semplice dialogo di qualche minuto, ora si allungava a venti), presto ne emersero altri: la comunicazione era incomprensibile. Visibilmente, le risposte degli imputati mostravano come essi non avevano potuto cogliere il senso della domanda che gli era stata rivolta. Si trattava di un telefono senza fili, insomma.

Si diffuse la voce che gli interpreti avessero una scarsa preparazione per tradurre correttamente i termini tecnici del linguaggio giuridico. Il Ministero dell'Interculturalità agì subito, provvedendo ad organizzare per queste due persone un workshop intensivo per apprendere il vocabolario base del linguaggio giuridico in spagnolo e, a sua volta, per elaborare una traduzione letteraria in awajún e wampís di questo. Tuttavia, nonostante le buone intenzioni degli interpreti, la comunicazione tra corte penale ed imputati, nel corso delle successive udienze, migliorò un poco ma rimase distante e spesso “scollegata”.

Questa difficoltà emerse chiaramente quando, nel mezzo di una udienza, l'interprete awajún, alzò la mano e chiese: “*Cosa significa omicidio qualificato? Non esiste questo termine in awajún*”. Preso alla sprovvista, il Presidente della corte rispose: “Significa che gli Awajún manifestanti sono colpevoli di aver ucciso i poliziotti”. Nella sala calò un silenzio imbarazzante e teso: questa risposta implicava già il risultato finale del processo, e non le sue posizioni iniziali. Più tardi il giudice riprese la parola cercando di modificare i termini, e a conclusione della giornata annunciò che gli interpreti avrebbero partecipato ad un corso preparatorio in terminologia giuridica.

Questa situazione rivelava il perimetro di un dilemma enorme: la difficoltà o forse l'impossibilità di trovare una traduzione letterale o di una corrispondenza linguistica per i concetti di “giustizia”, “capo d'accusa”, “omicidio”, tutti elementi chiave del sistema giudiziario occidentale, ma anche della sua logica etico-morale di origine romana o anglosassone (Romio, 2017b).

Nonostante esista una lunga storia di contatto tra il mondo indigeno e la società civile, che permette una comprensione reciproca del significato di alcuni reati (Priest, 2003), esiste tuttavia un problema di fondo importante a livello di significato di molte parole, soprattutto quelle legate ad uno specifico significato e peso etico e morale, in quanto non vi è una corrispondenza di questi al momento della traduzione. Inoltre, esiste una profonda differenza nelle modalità in cui vengono trattate delle stesse azioni, comunque considerate dei “reati”, secondo i due sistemi giudiziari, quello istituzionale e quello presente nelle comunità indigene. Ad esempio, nel sistema giudiziario praticato tra le comunità awajún, la pena più grave che si può scontare in caso di omicidio, furto, stregoneria o adulterio (considerati tutti con un simile livello di gravità) è la reclusione in una gabbia all'interno della comunità per un periodo massimo di tre mesi. Oppure, con l'espulsione temporanea o indefinita dalla comunità stessa (García Hierro, 2012, p. 66).

Un successivo punto importante sarebbe, quindi, quello di chiarire quali concetti entrano in gioco, all'interno della prospettiva awajún e wampís, al momento di identificare l'uccisione di un'altra persona come un reato. Ed è qui che vediamo aprirsi un universo semantico e di significati complessi, totalmente estranei alla logica di giustizia sociale greco-romana. Per esempio, il termine “omicida”, ossia “l'uomo che uccide un altro uomo”, per noi viene identificato come un “assassino”, termine carico di una valenza morale negativa e soggetto a sanzioni penali pesantissime. Al contrario, in awajún, esso corrisponde a molteplici vocaboli, e tutto dipende dal contesto in cui una persona ha tolto la vita ad un'altra: se è per difendersi, se è per compiere una vendetta oppure per compiere una missione inviatagli dallo spirito *ajutap*, questa persona corrisponderà ad un *kakajam*, ossia ad un uomo valoroso, coraggioso, nobile, che ha compiuto la sua missione. Egli infatti, è stato in grado di uccidere il suo avversario. Diversamente, invece, viene qualificata la persona che ha compiuto un atto scellerato, dove quindi la rabbia o nessuna motivazione apparente possono giustificare il suo agire: solo in questo caso, si può intervenire con una sanzione. Questa tiene tuttavia conto delle condizioni di vita proprie della selva: nessuno può essere rinchiuso in un posto per un tempo indefinito. La pena massima è quella di essere allontanato a tempo indefinito dalla propria comunità, espulso quindi dai propri luoghi affettivi, dalla famiglia e spogliato quindi dei propri beni materiali. La condizione di solitudine

e povertà all'interno della foresta può equivalere a una pena di morte: sarà tuttavia la destrezza della persona, oltre che il volere degli spiriti della foresta a decretare il suo ultimo destino.

Allo stesso modo, il concetto di “giustizia”, in awajún corrisponderebbe all'espressione “*chiccham épagkeamu*”, cioè “siamo venuti a risolvere il problema”, e si riferisce all'assemblea in cui l'apu ascolta le testimonianze delle persone coinvolte e stabilisce come le due parti possano tornare a “essere su un piano di parità”.

Come mi disse una volta un avvocato dei diritti umani:

“Le difficoltà presenti nella sala penale di Bagua stanno obbligando tutti a rimettere in questione certi assiomi. Non sono solo gli indigeni a dover imparare a maneggiare il linguaggio giuridico, ma anche i giudici e l'intero sistema giudiziario devono sforzarsi di comprendere la visione del mondo indigeno”.

La sentenza del processo. Lezioni dall'antropologia giuridica e il suo possibile ruolo nella Storia

La sentenza finale emessa dal Tribunale penale di Bagua il 22 settembre 2016 segnò una tappa fondamentale nella storia del diritto peruviano e della difesa dei diritti dei popoli indigeni, e per diversi motivi. In questa sede mi limiterò a segnalare alcuni dei punti che più coinvolgono l'aspetto interculturale (Romio, 2017b). Innanzitutto, la sentenza riconobbe la validità di una Costituzione pluralista in un Paese multiculturale. In secondo luogo, essa ridefinì la questione della pianificazione territoriale sulla base della Convenzione 169 dell'OIT, ossia la difesa di alcuni diritti territoriali delle popolazioni indigene. Per questo motivo, la sentenza riconobbe il diritto dei popoli Awajún e Wampís di bloccare una strada come misura adeguata e necessaria di fronte alla mancanza di dialogo da parte dello Stato.

La sentenza sollevò, in maniera inedita, la necessità di re-interpretare le norme giuridiche nazionali all'interno di una prospettiva interculturale. Questa proposta venne incorporata nel processo penale attraverso la competenza linguistica e antropologica. L'assunzione di questa posizione segna necessariamente il riconoscimento della necessità di ripensare il rapporto tra giustizia ordinaria e popolazioni indigene, sulla base di un dialogo consapevole delle diversità e delle difficoltà che il concetto di “interculturalità” implica.

All'interno di questa sentenza, un ruolo fondamentale venne giocato da un documento antropologico, il primo di questo tipo nella Storia del sistema giuridico peruviano. L'antropologa e attivista Frederica Barclay De Castro, specializzata in tema di conflitti socio-ambientali e popolazioni indigene amazzoniche oltre che di etno-storia amazzonica, venne incaricata di scrivere un "*Informe Pericial Antropológico*" sul caso. Tra il 2008-2009 Frederica Barclay aveva già lavorato nella zona degli Awajún e Wampis in collaborazione con una organizzazione etno-politica awajún, ODECOFROC, proprio per redigere un documento etno-storico che spiegava il livello di rancore e risentimento che certe comunità indigene dell'Alto Cenepa nutrivano nei confronti dello Stato peruviano a causa del mancato riconoscimento del loro valore in guerra, in quanto volontari all'interno dell'esercito peruviano durante il Conflicto del Cenepa tra Perù e Ecuador (1991) (Odecofroc, Barclay, 2009).

Ispirandosi a quel testo, nel 2016 Barclay propose un accurato documento alla Corte Penale di Bagua in cui ripercorreva la storia dell'Alto Marañón e delle comunità indigene Awajún e Wampís nel loro storico rapporto di conflitto per la sopravvivenza contro i conquistadores, e poi i rappresentanti dello stato peruviano dal secolo XIX al 2009. Barclay cercò quindi di mostrare come, in svariate occasioni, lo Stato peruviano era penetrato nel territorio jivaro promettendo un processo di nazionalizzazione e "modernizzazione". Tuttavia, queste promesse si erano poi rivelate vane e disillusorie: con l'apertura della strada o l'instaurazione delle basi militari, i peruviani che vi erano entrati avevano deturpato i territori indigeni, violato le donne, inquinato i fiumi, e cercato di sotmetterli come "forza lavoro gratuita". In tutti questi casi, lo Stato – attraverso la polizia o l'esercito – non era mai intervenuto in difesa degli indigeni, costruendo così gravi antecedenti ad un continuo sentimento di rabbia, esasperazione, frustrazione e dolore.

Basandosi sulle norme giuridiche presenti nel Convenio 169 della OIT, Barclay poté sostenere che le comunità awajún e wampís al momento delle manifestazioni del 2008 e 2009 non erano contro la legge: al contrario, stavano esprimendo un dissenso politico all'interno del loro territorio ancestrale. Cosa che era assolutamente valida e giuridicamente legittima secondo tale documento. Infatti, grazie ad un accurato lavoro di etnostoria, Barclay poté sostenere che il territorio ancestrale degli Jivaro nell'Alto Marañón considerava anche le province di

Bagua e Utcubamba, benché esse siano oggi zone quasi esclusivamente occupate da centri urbani e da *colonos mestizos*.

Tutti questi materiali, uniti alla mancanza di prove concrete che potessero dimostrare le accuse rivolte contro gli imputati, determinarono le basi della sentenza assolutoria. Quest'evento marcò un punto importante nella storia giuridica peruviana (CNDDHH, 2017), ma anche del ruolo che l'antropologia può giocare all'interno di questo spazio.

Sebbene non si tratti di una sentenza giuridicamente "perfetta", in quanto lascia emblematicamente aperte certe questioni fondamentali (vale a dire "chi è responsabile della morte dei poliziotti?" e anche "come punire i responsabili?"), essa rende visibile la necessità di ripensare in termini giuridici la dimensione dell'interculturalità, come base per il futuro rapporto tra giustizia e gruppi indigeni.

Riflessioni conclusive

Eccoci arrivati al punto di conclusione di questo saggio, denso di riflessioni etiche e morali tra l'antropologia ed il diritto, ma anche di curiosi aneddoti personali.

Anzitutto, in risposta alle domande poste nell'introduzione, attraverso i vari casi riportati ho cercato di mettere in luce i vari ruoli che l'antropologia e l'antropologo/a possono svolgere nel campo dei processi giudiziari interculturali, in quanto figura facilitatrice del dialogo tra i vari esponenti, ossia tra imputati, avvocati e corte penali. Ma, soprattutto, come promotrice di un pensiero critico sul campo giuridico del significato dell'interculturalità, e delle complessità inerenti.

Costruire uno spazio di giustizia interculturale significa, quindi, elaborare una modalità nuova di pensare e attuare "la giustizia" (o le "giustizie") in cui gli stessi indigeni si possano sentire partecipi di tale spazio, condividendone la logica di base e percependo che, in quel luogo, si stia compiendo, in modalità legittima, un'intesa tra le parti per riordinare il sistema sociale sconvolto dalla violenza.

L'assenza di questo spazio, così come del suo conseguente pensiero logico, può portare a delle conseguenze molto pesanti, sia nel tessuto sociale delle comunità indigene coinvolte, che nella sensibilità dell'opinione pubblica verso questa popolazione indigena.

Da una parte, gli indigeni accusati così come i loro familiari e le comunità d'appartenenza, potrebbero percepire lo spazio del processo e la sentenza, come un'ulteriore espressione di violenza, emarginazione, umiliazione e assoggettamento sociale. Nel caso del "Processo alla Curva del Diablo", per fare un esempio, una sentenza più aggressiva che avesse confermato l'ergastolo per i leaders indigeni, avrebbe portato a ulteriori agitazioni collettive, manifestazioni di protesta e forme di violenza tra indigeni e poliziotti, seguite poi da nuove repressioni e rastrellamenti. Insomma, una sentenza che avesse voluto "incidere una lezione di autorità", avrebbe causato nuove violenze e ulteriori morti da ambo lato. Al contrario, la sentenza assolutoria del 2016 così come quella del 2019 portarono ad un sincero rasserenamento del panorama sociale della zona, e la diffusione di un nuovo clima di fiducia nella prospettiva degli indigeni verso lo Stato e le sue istituzioni: ossia che in esse era possibile incontrare spazi di dialogo ed inclusione, e non soltanto razzismo, marginalità ed esclusione.

Riprendendo le riflessioni sulla distanza concettuale tra il linguaggio giuridico e l'immaginario indigeno, credo che l'antropologia debba giocarvi un ruolo fondamentale. Attraverso i casi menzionati, ho cercato di mostrare dei meccanismi concreti di "frintendimenti" o "faux amis" che possono portare a panorami di interpretazione del linguaggio giuridico, ma anche ad alimentare emozioni e aspettative che accompagnano l'esperienza del processo, completamente diversi. Come è proprio del lavoro dell'antropologo, riflettere a fondo su termini specifici e parole chiave in quanto "*fatto sociale totale*" (Mauss, 1924 [1965]) permette di capire e snodare i vari fili che si estendono tra quel concetto e le pratiche individuali, le azioni collettive, gli immaginari e le aspettative culturalmente determinati. Riuscire a spiegare e restituire poi queste conoscenze tanto nell'ambito dei professionisti del diritto quanto tra gli indigeni coinvolti nel caso, può avere delle conseguenze fondamentali per migliorare lo svolgimento di tutto il processo giudiziario, da entrambe le parti.

Come terzo ed ultimo punto, il mio caso a fianco degli indigeni incarcerati, ma soprattutto l'esempio del lavoro di Frederica Barclay nell'*Informe Pericial Antropológico* sono esempi che illuminano sui tanti ruoli che un/a antropologo engagé può svolgere all'interno del sistema di giustizia. La sensibilità, l'empatia, l'abilità a riflettere sulle logiche di pensiero che sostengono i sistemi di giustizia o le logiche della politi-

ca internazionale pro-indigena, ci permettono di essere flessibili, di fare connessioni e legami inusuali e strategici tra persone, fatti e diritti internazionali. Nel corso della mia esperienza a Bagua, la vicinanza e l'empatia sincera con questi tre uomini mi ha permesso non soltanto di riflettere sull'ingiustizia presente nel sistema carcerario e giudiziario (che è poi comune in tutto il mondo), ma come la condizione di essere indigeno, povero, semianalfabeta e parte di un conflitto armato, determini una situazione di abbandono, invisibilità e precarietà giudiziaria estreme. Si perde così di vista la persona – nel senso più umano del termine – che sta dietro al caso, la sua storia di vita ed i suoi legami familiari. Come ultimo aneddoto, ricordo che a Bagua, quel 22 settembre del 2016, a poche ore dalla pronuncia della sentenza, molti indigeni stavano celebrando nella Plaza Mayor. Alcuni tra i più famosi, in compagnia di padre Fermín, stavano partecipando ad una conferenza stampa: era il loro momento di gloria e di riabilitazione della loro immagine pubblica. Tuttavia, tra di loro, non trovavo Danny Lopez. Lo chiamai allora al telefono per avvisarlo di una giornalista che lo stava aspettando. Ricordo le parole di Danny che mi commossero, e che non necessitano d'essere spiegate: “*Señorita, ya estoy saliendo de Bagua con mi primo. Por fin me voy de esta ciudad. Voy a ver mi esposa y mis hijos lo más pronto posible quiero llegar en la noche a la hora que sea. Estoy muy feliz*”.¹⁸

Bibliografia

- Anaya J., 2008, “La globalización, el derecho internacional y los pueblos indígenas: evolución y perspectivas”, in Bello A., Aylwin J. (a cura di), *Globalización, Derechos Humanos y Pueblos Indígenas*, Santiago de Chile, p. 37-47.
- Arrunátegui Matos C., 2010, “El racismo en la prensa escrita peruana. Un estudio de la representación del Otro amazónico desde el Análisis Crítico del Discurso”, *Discurso & Sociedad*, vol. 4 (3), p. 428-470.
- Barclay F., 2015, *Informe pericial antropológico a la curva del diablo*, Lima.
- Barclay F., ODECOFROC, 2009, *Crónica de un Engaño: Los intentos de enajenación del territorio fronterizo Awajún en la Cordillera del Cóndor a favor de la Minería*, Lima, IWGIA, Racimos de Ungurahui, ODECOFROC.

¹⁸ Traduzione mia: “Signorina, con mio cugino stiamo già partendo dalla città di Bagua. Finalmente me ne vado da questa città. Ho fretta di raggiungere mia moglie e i miei figli il prima possibile, voglio arrivare in serata, a qualsiasi ora. Sono molto felice”.

- Bellier I., Lacroix L., Cloud L., 2017, "Les droits des peuples autochtones: des Nations Unies aux sociétés locales", *Les droits des peuples autochtones*, p. 1-460.
- Bonfil Batalla G., Emilio Mosonyi E., Aguirre Beltrán G., Arizpe L., Silvia Gómez Tagle L., 1977, "La declaración de Barbados II y comentarios", *Nueva Antropología* II (7), p. 109-125.
- Campoamor F., 2013, *Una herida abierta*, <https://cooperacion.org.pe/wp-content/uploads/2017/03/00175.pdf>
- Canales Rubio M., 2010, *En defensa propia*, Lima, Comunidad Andina.
- Cavero O., 2011, "Después del Baguazo: Informes, diálogo y visiones del conflicto", *Cuadernos de trabajo*, n. 13, serie Justicia y Conflicto, n. 1, Lima, PUCP (Ciencias Sociales).
- Colajanni A., 2009, "Una nueva dimensión a la "cuestión indígena" latinoamericana. La aportación de la antropología jurídica, entre derechos de los pueblos indígenas y derecho indígena", nel dossier "*I diritti delle popolazioni indigene e il diritto indigeno nelle Americhe*", *Thule, Rivista italiana di studi americanistici*, n. 26-27, p. 245-280.
- , 2016, "Popoli indigeni e diritti indigeni", *Enciclopedia di Bioetica e Scienza Giuridica*, Napoli, p. 474-487.
- De Echave J., 2009, "Bagua, un punto de inflexión en el escenario social del Perú", in Hoetmer R. et al. (a cura di), *La Amazonía rebelde: Perú 2009*, Lima, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO, Programa Democracia y Transformación Global, p. 23-30.
- Espinosa O., 2013, "El movimiento indígena y la justicia comunitaria en el Perú, en Red Andina de Justicia de Paz y Comunitaria", *Justicia intercultural en los países andinos*, Lima, IDL, p. 12-43.
- Federación Internacional de Derechos Humanos (FIDH), 2009, "Perú-Bagua: derramamiento de sangre en el contexto del paro amazónico", *Informe* 529.
- Grünberg G., Varese S., 2019, *Prefacio*, in *La situación indígena en América del Sur*, Cuenca-Quito, Universidad Politécnica Salesiana-Abya Yala, p. 2-6.
- Hale C.R., 2006, "Activist Research v. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology", *Cultural Anthropology* 21 (1), p. 96-120.
- Levi G., 2019, *Microhistorias*, Bogotá, Ediciones Uniandes-Universidad de los Andes.
- Jelin E., 2002, *Los trabajos de la memoria*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Manacés J., Gomez C., 2013, *La verdad de Bagua. Informe en minoría de la comisión especial para investigar y analizar los sucesos de Bagua*, Lima, COMISEDH, IDL.
- Mauss M., 1924 [1965], *Saggio sul dono: Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi.

- Montoya R., 2009, *Con los rostros pintados: Tercera rebelión Amazónica en el Perú (agosto 2008-junio 2009)*, Lima, PDTG.
- ODEOCOFROC, Barclay F., 2009, *Crónica de un engaño*, Lima, IWGIA.
- Pollak M., 2006[1989], *Memoria, olvido, silencio: La producción social de identidades frente a situaciones límite*, La Plata, Ediciones Al Margen.
- Poole D., 2006, "Los usos de la costumbre. Hacia una antropología jurídica del Estado neoliberal", *Alteridades*, 16 (31), p. 9-21.
- Rappaport J., 2000, *La política de la memoria: Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*, Popayán, Universidad del Cauca.
- Romio S., 2017, "Reflexiones sobre el Juicio y Sentencia de la Curva del Diablo. Límites, desafíos y aspectos novedosos", *Revista Académica Nombres de RENIEC*, 4 (1), p. 199-232.
- , 2017b, "Baguazo: reflexiones sobre el juicio de la Curva del Diablo y la sentencia, *La Mula*, publicado el 6 aprile, [https:// silviaromio.lamula.pe/2017/06/04/baguazo-reflexiones-sobre-el-juicio-de-la-curva-del-diablo-y-la-sentencia/silviaromio/](https://silviaromio.lamula.pe/2017/06/04/baguazo-reflexiones-sobre-el-juicio-de-la-curva-del-diablo-y-la-sentencia/silviaromio/)
- , 2022, "Liderazgo indígena y mass media. El caso de Alberto Pizango en la política peruana", *Anthropologica*, 40 (48), p.143-172.
- Stavenhagen R., 1995, "Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales", *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, 3.
- Stavenhagen R., Iturralde D.A., 1990, *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*, Ciudad de México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Urteaga P., 2017, "La sentencia de Bagua y las densidades de la justicia", in CNDDHH, *La Sentencia del Caso de Baguazo y sus aportes a la justicia intercultural*, Lima, Publicaciones CNDDHH, p. 43-60.
- Venturoli S., 2012, *Espacios, tradiciones y cambios en Conchucos. Ecos desde la Escuela de etnografía del Proyecto "Antonio Raimondi"*, Ancash, Perú. Bologna.
- Walsh C., Salgado J., 2002, *Justicia indígena. Aportes para un debate*, Quito, Abya Yala.
- Zambrano G., 2017, *Entendiendo al derecho en un contexto culturalmente complejo*, Lima, PUCP.

L'esperienza di una antropologa attivista
dagli anni '80 del ventesimo secolo all'attualità:
La “*partería*” tradizionale e la salute delle donne indigene
durante la maternità in Messico¹

Paola Ma. Sesia²

Introduzione

In questo saggio narro, in maniera esplicitamente situata, la mia esperienza di ricerca-azione³ in Messico nel campo della salute e la morte materna e della *partería*⁴ tradizionale tra le popolazioni indigene, principalmente nello stato meridionale di Oaxaca, dagli anni '80 ad oggi; in un arco di tempo di quasi quattro decenni in cui, tanto la maniera in cui le donne indigene partoriscono, come la politica sanitaria nazionale e globale verso l'assistenza ostetrica e la prevenzione/riduzione della morte materna, si sono trasformate radicalmente. L'analisi

¹ Dedico questo saggio a Patrizio Warren, amico conosciuto nella seconda metà degli anni Ottanta fra il Messico e l'Italia, perso nei cammini separati delle nostre vite durante più di tre decenni e ritrovato, troppo brevemente, in una Roma soleggiata e primaverile qualche mese prima della sua scomparsa. Ringrazio doña Hermila Diego, *partera* tradizionale di Oaxaca, scomparsa nel 2023, per il suo percorso di appoggio alle donne durante il parto e per quello che mi ha insegnato sulla *partería*. Le foto incluse in questo articolo sono di lei e sono state fatte dai suoi figli.

² CIESAS-Pacífico Sur, Oaxaca.

³ Uso come sinonimi nel testo “ricerca-azione” e “ricerca-intervento” e faccio menzione all'antropologia attivista come l'approccio che promuove e giustifica questa forma di fare ricerca e in cui mi riconosco. Non uso invece il termine “antropologia applicata” per il connotato che quest'orientamento ha acquisito in Messico, legata a una antropologia promossa e gestita dallo Stato dai primi anni postrivoluzionari fino agli anni Settanta del secolo XX. L'antropologia applicata messicana si è dedicata soprattutto alle caratteristiche culturali e al rapporto dei popoli indigeni con la società nazionale (la cosiddetta antropologia *indigenista*) promovendo l'assimilazione prima, e l'integrazione poi, di queste popolazioni a un progetto di Stato nazionalista con tendenze verso l'omogeneità (Aguirre Beltrán, 1958; Warman *et al.*, 1970; Hewitt de Alcántara, 1984; Stavenhagen, 2013).

⁴ Nel testo si useranno intermittenemente e come sinonimi i concetti di *partera* e *partería* con quelli di ostetrica tradizionale e etno-ostetrica o ostetrica tradizionale.

che presento, è in gran parte, il risultato della mia partecipazione in questi percorsi, il che la rende una rassegna auto-etnografica (Moffatt, 1992), in parte basata sulla mia memoria e sulle mie note di campo, oltre agli scritti e pubblicazioni da lì derivate. A tal fine, adottato quindi un triplice approccio intrecciato:

- a. la testimonianza personale;
- b. la riflessione teorica e metodologica che deriva in gran parte dalla cosiddetta antropologia medica critica, integrata con una visione centrata nell'interculturalità e nel lavoro di campo etnografico; riflettendo sull'apprendimento induttivo a partire dall'esperienza e quello teorico-concettuale a partire dalla formazione come antropologa;
- c. l'impegno sociale, politico ed etico che deriva da un'antropologia attivista, sviluppata in articolazione con organizzazioni e reti della società civile, nonché con le stesse donne e *parteras* indigene.

La testimonianza personale riprende la mia traiettoria di giovane italiana irrequieta alla ricerca di nuovi orizzonti formativi, professionali ed esperienziali nel contesto sociopolitico della fine degli anni Settanta e la prima metà degli anni Ottanta, a cavallo tra tre Paesi profondamente e radicalmente diversi: l'Italia, gli Stati Uniti (dove ho svolto i miei studi universitari includendo la specializzazione e il PhD) e il Messico. Si concentrerà fondamentalmente sul mio approdo esperienziale e accademico in Messico, il mio paese d'adozione, dove negli ultimi quattro decenni mi sono formata come persona, come antropologa medica e come ricercatrice e attivista impegnata nelle realtà e dinamiche della salute/malattia/cure (Menéndez, 1984; 1990) dei popoli e delle donne indigene o di (altri) gruppi sociali immersi nella marginazione e la disuguaglianza sociale.

Il Messico – come il continente latino-americano in generale – è un paese marcato da profonde disuguaglianze sociali, nonostante l'esperienza rivoluzionaria del primo Novecento e la riforma agraria che ne seguì. Il nazionalismo del secolo Venti che lo ha caratterizzato e che portò avanti una politica di *mestizaje* prima e di integrazione dopo verso i popoli indigeni (Stavenhagen, 2013), non è mai scampato da un classismo e razzismo che permeano storicamente e strutturalmente la società messicana e che si dirigono principalmente verso i popoli indigeni, gli “alter” per antonomasia dai tempi della Colonia fino ad oggi, oltre che alle popolazioni afrodiscendenti e a tutti quelli che si considerano troppo scuri di pelle e/o di classe sociale bassa. Oltre a questo, siamo fronte a una società con un patriarcato diffuso che ha limitato le aspirazioni, i ruoli

ed i rapporti sociali in cui sono immerse le donne, soprattutto quelle che vivono in una situazione di “vulnerabilità strutturale” (Quesada *et al.*, 2011), nelle loro interazioni nel campo medico. È in questo contesto dove ho lavorato specificamente nelle molteplici e complesse problematiche delle donne – soprattutto le donne indigene – durante una tappa cruciale della vita: la riproduzione.

La narrazione prende come spunto centrale il mio approccio alla questione indigena attraverso progetti di ricerca-azione nel campo della salute materna, della riduzione della mortalità materna e della etno-ostetricia indigena, a cui ho dedicato gran parte della mia ricerca privilegiando una prospettiva di interazione, dialogo e confronto – prospettive complesse e non esenti da forti contraddizioni e tensioni – tra i diritti umani, i diritti riproduttivi delle donne e i diritti collettivi dei popoli indigeni.

Il tema della *partería* in particolare, rappresenta gli inizi del mio lavoro di ricerca in Messico nella seconda metà degli anni Ottanta e, nuovamente, il punto finale, per essere approdata a questo tema durante la pandemia del Covid-19 negli ultimi tre anni, per circostanze un po' fortunate. Ricostruisco così la mia prima esperienza di lavoro con le ostetriche indigene nello Stato di Oaxaca, con l'obiettivo, in quegli anni, di recuperare e promuovere le loro conoscenze e prassi, identificare la logica di fondo dell'etno-ostetricia da loro praticata e contrapponendola all'assistenza della gravidanza, del parto, del puerperio e delle cure neonatali della bio-ostetricia, e offrire proposte metodologiche culturalmente appropriate che rompessero l'egemonia ideologica e pratica della bio-medicina nei corsi di addestramento per le ostetriche tradizionali indigene.



Doña Hermila Diego, *partera* di Oaxaca.



In un secondo momento, affronto la problematica della disuguaglianza nell'epidemiologia differenziale della morte materna tra le donne rurali ed indigene coll'esempio fondamentale dello stato di Oaxaca; relaziono questa problematica con le profonde carenze del sistema sanitario, le barriere geografiche, economiche e socioculturali sperimentate da queste donne durante la maternità e in caso di gravidanze o parti complicati, e la discriminazione di cui sono quasi sempre oggetto negli ospedali pubblici a cui accedono. Finalmente, lo metto a confronto con l'esperienza di ricerca-azione in cui mi sono immersa

dagli anni Novanta all'attualità, con la mia partecipazione nell'attivismo contro le morti materne evitabili, ed a favore della salute materna e i diritti riproduttivi delle donne.

Nell'ultima tappa, riprendo il tema della *partería* indigena attuale in un contesto profondamente trasformato in quanto alla politica globale e messicana nel campo della salute materna e la presenza molto più ridotta dell'etno-ostetricia, mettendo in risalto il rapporto odierno complesso, difficile, contraddittorio e sempre più subordinato che il sistema pubblico sanitario ha stabilito con le ostetriche tradizionali, ma a cui gruppi di *parteras* fanno fronte oggi giorno attraverso la creazione di reti nazionali o statali di cui anch'io formo parte.

Prima di entrare direttamente in tema, nelle sezioni che seguono spiegherò perché è rilevante studiare queste problematiche dalla prospettiva antropologica e con le donne indigene, darò il quadro della situazione della salute materna e il ruolo che gioca o ha giocato la *partería* nella politica sanitaria messicana, oltre a provvedere dati epidemiologici, socioeconomici e sociodemografici che possano inquadrare

la lettura nel contesto messicano e, in particolare, dello stato di Oaxaca. Finalmente, dedicherò uno spazio per condividere la mia posizione attivista situata rispetto al tema di studio/intervento.

Una prima (lunga) parentesi: le ragioni e il contesto

Perché studiare e intervenire sul tema della riproduzione e la cultura della nascita tra le donne indigene?

Il vissuto della riproduzione, i modi in cui le donne e le loro famiglie affrontano questa fase, i significati attribuiti alla maternità, l'assistenza durante la gravidanza e il parto e i modi di venire al mondo sono, in tutti i sensi, un microcosmo del sociale e come tali sono oggetto di interesse dell'antropologia messicana o prodotta in Messico da moltissimo tempo (Aguirre Beltrán, 1955; Kelly, 1955; Villa Rojas, 1955; Sullivan, 1969; McClain, 1975; Arias Huerta y Keller, 1976; Cosminsky, 1977, 1978; Jordan, [1978] 1992; Rita, 1979; Guiteras Holmes, 1983; Langer *et al.*, 1988; Prado, 1984; Mellado, Zolla y Castañeda, 1989; Freyermuth, Garza, Ico, 1990; Sesia, 1996, 2011; Freyermuth, 2003; Mendoza-González, 2010-11; Quattrocchi, 2011; Smith-Oka, 2013; Dixon, 2015; Pozzio, 2016; Berrio, 2017; Lupo, 2018; Botteri, Bochar, 2019). Nel caso dello Stato di Oaxaca, lo sono in almeno tre modi che si intrecciano e che, per me, hanno rappresentato un lungo percorso di apprendimento:

1. i trattamenti che le donne ricevono da parte della biomedicina sono relazioni sociali che normalmente riproducono il patriarcato e arrivano a esprimere un profondo sessismo e persino una misoginia soggiacente;
2. i modi di vivere la gravidanza, il travaglio, la nascita e l'assistenza ricevuta durante questi percorsi riflettono una grande diversità socioculturale, giacché le donne non solo o non sempre sono assistite dal personale che esercita la biomedicina; e
3. le donne affrontano una profonda disuguaglianza sociale in base alle proprie identità sociali nei loro percorsi durante la riproduzione. Il loro aspetto fisico, il colore della pelle, la maniera di vestirsi, comportarsi e comunicare, il potere economico acquisitivo differenziale, l'accesso reale ai servizi sanitari istituzionali o a qualsiasi altra forma



di assistenza durante la gravidanza e il parto, il loro potere relativo nelle gerarchie familiari di cui formano parte, le esperienze previe con la maternità, l'età, il luogo ed il tipo di residenza, sono tra i fattori che incidono nel creare percorsi riproduttivi che possono essere molto diversi e disuguali.

In altre parole, la riproduzione è un microcosmo in cui si intersecano l'onnipresente disuguaglianza di genere, le disuguaglianze di classe sociale e di razza-etnia, e la diversità socioculturale di pensare e vivere la riproduzione e la maternità.

Allo stesso tempo, la riproduzione è una questione chiave perché attraversa strutturalmente il rapporto cultura-natura sempre al centro del dibattito antropologico in generale, e dell'antropologia medica, in particolare: non solo nasciamo, cresciamo, ci riproduciamo, diamo e viviamo la vita, secondo norme e pratiche storicamente e socialmente costruite, ma siamo corpi materiali, fisici, biologici, che si trasformano durante la gestazione e che si aprono letteralmente durante il processo della nascita; a volte anche rischiando la morte.

È una fase di vulnerabilità, tuttavia non di malattia perché, nella maggior parte dei casi, si tratta di percorsi naturali che non avrebbero bisogno di essere medicalizzati come avviene oggi. Infine, è una fase in cui entrano in gioco la medicina, l'ostetricia, la cura o l'abbandono, sia biomedico, sia etnomedico. È a questo punto che entrano in gioco le conoscenze e le pratiche dell'ostetricia tradizionale, così come le dinamiche dell'espansione innegabile della medicalizzazione della vita, in Messico come a livello globale.

Finalmente, nel caso specifico delle donne indigene, la riproduzione diventa un campo privilegiato per confrontare le diverse prospettive dei diritti umani. In particolare, si mette in gioco la piattaforma dei diritti sessuali e riproduttivi promossi principalmente dai movimenti femministi, includendo il femminismo indigeno e comunitario (Espinoza Damián, 2000) e riflessi negli strumenti del diritto internazionale

(CEDAW, 1979) e della politica pubblica globale nel campo della salute materna e riproduttiva (ONU, 1995; ONU, 2001) in cui si dichiara che le donne hanno il diritto a scegliere liberamente come, dove e con chi partorire, ad accedere in maniera opportuna e senza restrizioni a servizi di qualità dei sistemi sanitari nazionali soprattutto in casi di emergenza, a non morire di morte materna, e a non soffrire discriminazione, esclusione o violenza di nessun tipo durante l'evento ostetrico. Questa prospettiva si mette in discussione con la piattaforma dei diritti collettivi dei popoli indigeni, in cui la difesa e promozione della medicina tradizionale, di cui la *partería* è parte intrinseca, è uno dei pilastri fondamentali nel campo dell'assistenza sanitaria (OIT, 1989; ONU, 2007).



Il contesto indigeno in Messico dal 1980 all'attualità

Il Messico ha la popolazione indigena (PI) più numerosa dell'America Latina:⁵ nel 2020, oltre 23 milioni di persone si autodefinirono indigene, un numero che corrisponde al 19,4% della popolazione totale; allo stesso tempo, più di 7 milioni di persone di età superiore ai tre anni parlano una lingua indigena, il che rappresenta il 6,1% della popolazione totale del Paese in quella fascia d'età. Nel 1980, il 9% della popolazione messicana parlava una lingua indigena; mentre la percentuale dello stato di Oaxaca era 44%, e Oaxaca aveva già fin d'allora il numero assoluto di PI più alto nel Paese (INEGI, 1980).⁶

⁵ Secondo Del Popolo (2019) e d'accordo con i dati disponibili nel 2010, il Messico aveva 15 milioni di persone che si autodefinivano indigene; il numero assoluto più alto in tutto il continente latino-americano.

⁶ Fino all'anno Duemila, il criterio dell'autodefinizione non si utilizzava nei censimenti i quali riportavano solo i dati della popolazione che parlava una lingua indigena.

La percentuale della PI che parla una lingua indigena è evidentemente in diminuzione dal 1980 al 2020, mentre la percentuale e i numeri assoluti di persone che si auto-

Negli anni Ottanta, la popolazione rurale messicana era circa un terzo della popolazione, mentre a Oaxaca era ben il 68% (INEGI, 1980): una condizione di “ruralità” predominante che questo Stato continua a mantenere oggi. D’altro canto, la concentrazione delle PI a livello rurale, anche se è diminuita a livello storico per la migrazione rurale-urbana nazionale e verso gli Stati Uniti in cerca di lavoro e aggravata per la crisi nell’agricoltura *campesina* dagli anni Ottanta all’attualità, continua a essere molto più predominante in paragone alla popolazione non indigena, soprattutto quando si tratta dell’indicatore di PI che parla una lingua indigena: nell’anno 2020, la concentrazione nazionale della PI a livello rurale è del 60,3%, in paragone al 21% della popolazione messicana in generale (INEGI, 2020). La relazione PI-ruralità è importante perché i contesti rurali presentano livelli di povertà e marginalizzazione sistematicamente più alti che a livello urbano. Nel 2018, il 69,5% della PI in Messico viveva in condizione di povertà, in paragone al 39% della popolazione non indigena; il 28% della PI viveva in condizione di povertà estrema (in paragone al 5% della popolazione non indigena). Tuttavia, nelle località rurali, la percentuale di PI in condizione di povertà aumentava al 78,7% (Coneval, 2019).

Questa situazione spiega in parte il perché le PI in Messico presentino morbidità e mortalità differenziate e generalmente più svantaggiose rispetto al resto della popolazione messicana (Freyermuth, 2017; SSA, 2012; Sepúlveda, 1993; UNDP, 2010); per esempio, il tasso della mortalità infantile nell’anno 2010 era 23 x mille nelle PI, in paragone al 14 x mille della popolazione non indigena (UNDP, 2010). Questa associazione svantaggiosa si mantiene nel tempo e aumenta a livello rurale, anche se il divario epidemiologico nei tassi di mortalità e morbidità fra PI e popolazione non indigena si è accorciato con il passare degli anni.

Allo stesso tempo, le PI hanno un accesso molto più limitato ai servizi sanitari istituzionali e, quando accedono, è molto comune che si tratti di servizi con enormi carenze e una qualità substandard (Leyva-Flores *et al.*, 2013; Sepúlveda, 1993; Torres *et al.*, 2003; SSA, 2012; Coneval, 2019); situazioni differenziali che sono principalmente risultato di fenomeni strutturali di distribuzione diseguale dei servizi nel territorio nazionale e della residenza predominantemente rurale delle PI,

dichiarano indigeni è aumentato consistentemente in Messico e nello stato di Oaxaca dal 2000 al 2020.

oltre alla discriminazione e l'esclusione a cui sono stati sottomessi storicamente i PI e che include servizi sanitari di seconda categoria. È di rilievo ricordare che in Messico il sistema sanitario si sta trasformando, e che nell'attualità siamo di fronte a una transizione con l'eliminazione del *Seguro Popular* a principio del 2019, la crisi del sistema derivata dalla pandemia del Covid-19 nel periodo 2020-2022, e il passaggio in corso al sistema del *IMSS-Bienestar* per tutta la popolazione nel 2023, come una forma – non esente da seri problemi – di provvedere un accesso universale all'assistenza sanitaria per tutta la popolazione. La transizione incompleta ha fatto sì che nel 2022, il 39% della popolazione messicana abbia riportato non avere accesso a servizi sanitari istituzionali; percentuale che, aumentò al 55% nelle zone rurali e al 57% tra le PI a livello nazionale (Coneval, 2023).

Considerando che la mortalità materna si associa direttamente alla disponibilità e l'accesso universale e tempestivo a servizi ospedalieri di emergenza ostetrica con capacità risolutiva in caso di complicanze, non c'è quindi da stupirsi al constatare che le donne indigene in Messico e a Oaxaca hanno affrontato dal 1990⁷ all'attualità un tasso di mortalità materna che è perlomeno il doppio con rispetto alla media nazionale (Freyermuth, 2017; Sesia, 2017); un tema che riprendo più avanti, al discutere le ricerche effettuate specificamente in questo campo. Questo divario continua a presentarsi oggi.

Lo Stato di Oaxaca

Quando si visita lo Stato di Oaxaca nel sud del Messico per la prima volta, ciò che forse colpisce di più è la varietà dei paesaggi; le catene montuose punteggiate di piccoli paesi e strade tortuose; la costa punteggiata di spiagge dorate e le valli che si aprono ai piedi delle montagne che trasmutano da un colore verde intenso al marrone bruciato e di nuovo al verde intenso al ritmo delle stagioni piovose e secche che si succedono. Colpiscono le sue culture millenarie, le grandi trasformazioni storiche e le caratteristiche multiculturali attuali; un'infinità di feste, musiche e danze; l'enorme dignità della gente, la capacità di or-

⁷ Non esistono dati affidabili prima di questa data, per l'enorme sotto registrazione di queste morti.

ganizzazione e il radicato e perseverante comunitarismo; i colori pittoreschi dei tramonti e i sapori della sua ricchissima tradizione culinaria.

Tuttavia, sollevando il sipario delle bellezze naturali e dell'innegabile patrimonio e ricchezza culturale, e scavando un po' più a fondo nelle condizioni di vita della gente, emergono anche la fame e la povertà; l'impatto della migrazione che, come principale e talvolta unica strategia di sopravvivenza, ha spopolato comunità intere nel corso degli ultimi cinque decenni; il deterioramento delle condizioni produttive e di vita nelle campagne; i conflitti agrari e la violenza attuale; la presenza crescente del crimine organizzato; il radicato clientelismo, la vorace corruzione della maggior parte dei governanti e il saccheggio continuo delle risorse naturali e dei beni pubblici; il razzismo, il classismo, la discriminazione e l'esclusione sociale a cui sono state sottoposte le PI; le tenaci lotte sociali che ciclicamente scuotono lo Stato di fronte a rivendicazioni storiche che non vengono mai risolte.

Oaxaca si caratterizza quindi per la sua ricchissima diversità culturale, linguistica ed eco-ambientale e, allo stesso tempo, per la sua condizione di maggiore povertà rispetto alla media nazionale; caratteristiche che non sono cambiate sostanzialmente negli ultimi decenni e che impattano sulle condizioni di vita e sui processi di salute/malattia/cura (Menéndez, 1984, 1990) che colpiscono le sue popolazioni, in quanto importanti determinanti sociali.

La popolazione di Oaxaca è di poco più di 4 milioni di abitanti, con un'età media giovane (26 anni [INEGI, 2020]), anche se il tasso di fertilità è sceso moltissimo nelle ultime decadi, per cui oggi giorno le donne di Oaxaca hanno in media 2,1 figli; fra le donne *oaxaqueñas* che parlano una lingua indigena, questa media aumenta leggermente a 2,3 figli (*idem*). Lo Stato ha il maggior numero assoluto di PI della Repubblica messicana, oltre ad avere la più alta percentuale di persone che parlano lingue indigene del Paese: nel 2020, un *oaxaqueño* su tre (31,2%) parlava una lingua indigena, di cui 11% è monolingue (INEGI, 2020). Quasi sette di ogni dieci *oaxaqueños* (69%) si identificano come indigeni, la percentuale e il numero assoluto più alto di tutto il Paese (INEGI 2020). Lo Stato presenta la maggiore diversità linguistica del Messico; secondo l'Istituto Nazionale delle Lingue Indigene (INALI), a Oaxaca si parlano 15 dei 68 gruppi etnolinguistici, cinque delle 11 famiglie linguistiche e 173 delle 364 varianti di lingue indo-americane presenti nel Paese (2008).

Lo Stato presenta la maggiore frammentazione politico-amministrativa del territorio nazionale, con 570 comuni e oltre 12.000 località (INEGI, 2010), di cui circa 10.500 rurali. Il censimento del 2020 riportò che poco più della metà della popolazione (52%) vive in località con meno di 2.500 abitanti, mantenendo a Oaxaca come lo Stato più rurale del Paese (INEGI, 2020). La percentuale della popolazione di lingua indigena (HLI) che vive in località rurali è ancora più alta – 68% –; un altro 22% vive in località con un numero di abitanti compreso tra 2.500 e 15.000, quindi solo il 10% della popolazione HLI vive in agglomerati urbani (*ibid.*). La condizione rurale è associata non solo a un livello più elevato di povertà ma anche a un minore accesso ai servizi come i trasporti, l'istruzione e i servizi sanitari ed è anche implicata in un tasso maggiore di mortalità materna, come vedremo più avanti.

A Oaxaca, la povertà affligge due *oaxaqueños* su tre; ancora più rilevante è il fatto che il 21% della popolazione si trova in quella che la CONEVAL classifica come “povertà estrema” (Coneval, 2020). Queste percentuali collocano allo Stato tra le posizioni di maggiore povertà nella classifica nazionale (*Idem*). Infine, secondo l'Indice di marginalità della CONAPO, nel 2015 tre comuni su quattro di Oaxaca presentavano un grado di emarginazione elevato (51%) o molto elevato (24%), collocando lo Stato al terzo posto tra quelli più emarginati del Paese. L'insieme di questi dati è indicativo dell'enorme debito che lo Stato messicano ha nei confronti della gran maggioranza della popolazione di Oaxaca, soprattutto la PI.

In termini di accesso ai servizi sanitari istituzionali, dopo un periodo di grande crescita dell'affiliazione al *Seguro Popular* (con poco più del 78% della popolazione nel 2018),⁸ questa percentuale di copertura è scesa notevolmente dal 2019 in avanti, per cui nel 2022, il 66% della popo-

⁸ È importante chiarire che in realtà l'affiliazione al *Seguro Popular* non fu mai equivalente ad un accesso universale e gratuito ai servizi sanitari pubblici, per perlomeno tre motivi: in primo luogo, perché non era un'assicurazione universale che coprisse tutte le condizioni e malattie, ma solo quelle incluse in un pacchetto stabilito a priori; secondo, perché anche per le condizioni mediche coperte, i malati continuavano a pagare di tasca propria una parte significativa dei costi e i servizi sanitari affrontavano seri problemi di sovrasaturazione; in terzo luogo, perché i servizi medici del Servizio Sanitario di Oaxaca (SSO) presentavano (e continuano a presentare oggi) molteplici carenze strutturali, materiali e di risorse umane e con problemi significativi nella qualità dell'assistenza fornita, come hanno rilevato diverse indagini che abbiamo sviluppato negli anni (Sachse *et al.*, 2012; OMM, 2013; Sachse *et al.*, 2013; Sesia *et al.*, 2013; Sesia *et al.*, 2014).

lazione *oaxaqueña* ha dichiarato di non avere accesso ai servizi sanitari; una situazione catastrofica, anche se dovrebbe migliorare nei prossimi anni quando la transizione al nuovo sistema sanitario si completi.



La salute materna nelle politiche sanitarie e tra le popolazioni indigene

Oltre a presentare una profonda disuguaglianza sociale, il Messico è uno dei dodici Paesi più eco-diversi del pianeta (Boege, 2008; Rzedowski, 1998) e Oaxaca è lo stato più eco-diverso del Messico. Questo patrimonio bio-culturale è legato non solo alla grande estensione territoriale in diverse latitudini e all'enorme diversità di climi e geografie del Paese, ma anche alle numerose PI che abitano il suo territorio; è inoltre associato a una tradizione di conoscenze e risorse etnomediche straordinariamente ricca e diversificata. L'ostetricia indigena fa parte di questo patrimonio; le ostetriche tradizionali hanno assistito le donne incinte e le partorienti in molte regioni del Messico per secoli. Questo ha fatto sì che, negli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso, le donne ricorressero per lo più alle *parteras* tradizionali locali e partorissero preferenzialmente in casa (Jordan, 1992; Mellado *et al.*, 1989; Sesia, 1996).

All'epoca della mia prima ricerca a metà degli anni Ottanta, si calcola che a Oaxaca, circa la metà dei parti erano assistiti dalle *par-*

teras nelle loro comunità di appartenenza (Zolla, 1983). Ancora alla fine degli anni Novanta, nell'Inchiesta Nazionale sulle Dinamiche Demografiche (ENADID-1997, 1999), il 49% delle donne intervistate che abitavano nelle zone rurali di Oaxaca, avevano avuto il loro ultimo parto in casa, due terzi delle quali con l'appoggio delle ostetriche tradizionali. D'altro canto, l'Inchiesta Nazionale della Salute Riproduttiva del 2003, riportò che, a livello nazionale, alla fine degli anni Novanta, il 37% delle donne indigene avevano partorito con l'assistenza di una *partera* e il 40% aveva partorito in casa (Chávez-Galindo *et al.*, 2007, p. 37).

In quegli anni, la politica globale della sanità promuoveva l'assistenza sanitaria di base, si privilegiavano strategie preventive dirette alla sopravvivenza infantile mentre la salute delle donne durante la maternità era secondaria, e si considerava che le ostetriche tradizionali potessero compiere una funzione importante nell'assistenza al parto, e, soprattutto – giacché dal 1974 in poi il controllo demografico diventò un obiettivo dichiarato del governo messicano – nel controllo e distanziamento delle nascite. In particolare, la politica consisteva in registrare e associare le ostetriche tradizionali al sistema sanitario istituzionale, addestrarle nell'assistenza alle nascite in condizioni igieniche adeguate, a distribuire contraccettivi alle donne ed a riferirle alle cliniche e ospedali governativi perché fossero sterilizzate.

Quasi quaranta anni dopo, la situazione dell'assistenza materna si è profondamente trasformata a Oaxaca, con un 90% delle donne che partoriscono in ospedale. Questa situazione è risultato di varie politiche promosse dallo Stato messicano e dal settore sanitario. La prima è stata l'espansione della copertura sanitaria attraverso la costituzione del Programma IMSS-Coplamar (successivamente chiamato IMSS-Oportunidades, IMSS-Prospera ed ora, IMSS-Bienestar), la creazione di tremila unità mediche rurali (UMR) e nove ospedali rurali (Coplamar, 1982) a Oaxaca nel corso degli anni '80 e la successiva creazione del Programma di espansione della copertura sanitaria (PAC) del Ministero della Salute negli anni Novanta. Di conseguenza, molte località rurali indigene iniziarono a disporre per la prima volta di cliniche o UMR che offrivano assistenza sanitaria di base, tra cui consultazioni prenatali, e cure post-parto e neonatali. Al principio del nuovo millennio si espansero anche le reti ospedaliere pubbliche e si crearono reti di salute materna (SSa-DGPLADES, 2003); anche se

queste non sono mai riuscite a funzionare in maniera adeguata, né hanno ricevuto i finanziamenti necessari.

L'istituzione del programma Progres/Oportunidades/Prospera nel 1997⁹ rappresentò una seconda strategia, in quanto le donne che beneficiavano dei trasferimenti in denaro concessi da questo programma furono indotte a recarsi per le consultazioni prenatali presso le cliniche locali, avvicinandosi così in maniera quasi obbligatoria al sistema sanitario istituzionale per l'assistenza materna. Dalle consultazioni prenatali, le donne venivano indirizzate agli ospedali pubblici per il parto.

All'inizio del nuovo millennio, il Messico aderì agli Obiettivi di Sviluppo del Millennio (OSM) delle Nazioni Unite (ONU, 2001), tra cui si includeva l'impegno a ridurre le morti materne di tre quarti entro il 2015, rispetto al tasso del 1990; questo implicò di fatto che si promossero le nascite negli ospedali come misura per prevenire la morte materna, pensando che fosse in questi spazi clinici dove si potesse accedere in maniera tempestiva a servizi ostetrici di emergenza. Questa terza strategia non prese in conto, tuttavia, le enormi carenze in quanto a risorse umane e materiali, soprattutto negli ospedali pubblici rurali ed in quelli degli Stati più emarginati e poveri come Oaxaca; carenze che si sono approfondite ulteriormente, perlomeno a Oaxaca, nell'ultima decade, a causa della corruzione endemica, i tagli ai fondi, la formazione substandard del personale sanitario e la mancanza cronica di materiale medico e medicine. Questo ha fatto sì che questi ospedali, invece di salvare vite, a volte siano diventati trappole per le donne che arrivano con emergenze ostetriche, mentre è esploso il tasso di cesarei. Questa politica di partorire in ospedale, si è mantenuta intatta fino alla pandemia del Covid-19 quando si è temporalmente sospesa nel 2020-21, per riprendere forza dal 2022 in poi.

Infine, come quarta strategia, dal 2003 al 2019, si implementò il meccanismo di finanziamento del Sistema di Protezione Sociale della Salute, noto come *Seguro Popular*, il quale promise – fino alla sua estinzione nel 2019 – l'assistenza gratuita al parto, anche nei casi di emergenza ostetrica. Il *Seguro Popular* si espanse attraverso strategie di affiliazione di massa, soprattutto negli strati sociali a basso reddito, nelle regioni indigene e negli Stati con maggiore povertà, come Chiapas, Guerrero e Oaxaca, dove vive la maggior parte della PI.

⁹ Questo programma è stato abolito alla fine del 2018 dall'amministrazione presidenziale attuale.

I risultati di queste politiche e strategie in termini di copertura sono visibili nei risultati dell'Inchiesta Nazionale sulle Dinamiche Demografiche 2018, che riporta che la stragrande maggioranza delle donne rurali – con la parziale eccezione dello Stato del Chiapas – ha avuto l'ultimo parto assistito da personale medico (ENADID-2018, 2019). Questi dati sono molto rivelatori in quanto alla salute materna, per motivi a volte contraddittori. Da un canto, c'è una associazione innegabile tra un tasso di mortalità materna più alto tra le donne indigene, soprattutto quelle residenti in zone rurali e nei comuni più poveri; come lo dimostrano in effetti i dati di Oaxaca che presenterò più avanti. Dall'altro canto, si è sempre pensato che: a) la condizione di ruralità definisca in gran parte la permanenza delle *parteras* nell'assistenza delle nascite; e b) le nascite assistite dalle ostetriche tradizionali siano quelle più a rischio di terminare in una morte materna. Tuttavia, come vedremo più avanti, l'analisi del comportamento della morte materna in questo Stato e la ricostruzione delle politiche sanitarie verso le *parteras* tradizionali, smentiscono entrambi questi rapporti.

Una seconda parentesi: il mio posizionamento epistemico e politico

Seguendo Haraway (1995), mi sembra importante indicare esplicitamente la mia genealogia accademica e politica, considerando inoltre che il mio percorso, tanto personale come intellettuale, è abbastanza eclettico, cambiante ed eterodosso. In primo luogo, per il fatto di non essermi formata all'università italiana (con l'eccezione di un corto periodo iniziale a Firenze), né in antropologia come prima laurea, ma nel mondo accademico anglosassone profondamente diverso da quello italiano e in discipline diverse tra laurea (storia), master (public health-sanità pubblica) e dottorato (antropologia socioculturale con enfasi nell'antropologia medica). In secondo luogo, per il fatto che il mio interesse e dedizione alle questioni dei popoli indigeni non proviene dalla mia prima formazione universitaria, ma da un approdo posteriore, costruito poco a poco sulla base dell'esperienza (in cui il lavoro di campo a Oaxaca è stato fondamentale), ed a seguito dell'immersione intellettuale, accademica, politica ed affettiva dei miei molti anni trascorsi in Messico e in America Latina, e, finalmente, derivata dall'acquisizione di elementi teorici-metodologici di cui ero carente all'iniziare la mia immersione messicana.

Anche senza condividere il percorso di formazione universitaria e di esperienza nella cooperazione internazionale tra i popoli indigeni dell'America Latina che accomuna la maggior parte degli autori di quest'opera collettiva, sono peraltro convinta che abbiamo invece in comune una certa impronta culturale-intellettuale generazionale degli anni Settanta, che proviene da una matrice un po' sfaccettata che, nel mio caso, definirei cattolico-marxista gramsciana, anche se abbastanza stemperata dalle lotte del movimento femminista a favore dell'uguaglianza e dei diritti sessuali e riproduttivi delle donne, con il suo inevitabile ed imprescindibile anticlericalismo, visto il sessismo patriarcale della Chiesa Cattolica.

Credente non sono, però condivido da sempre certi valori basic della solidarietà, l'impegno sociale, l'uguaglianza basica dei popoli, le posizioni anticlassiste e antirazziste, che, hanno anche fondamenta nella sinistra cattolica di cui, forse un po' mio malgrado, riconosco l'influenza. Gramsciana credo di esserlo diventata da quando iniziai a conoscere il suo pensiero nel liceo; però, intellettuale organica lo sono diventata al passo del tempo con una scelta più consapevole di posizionarmi al lato di certe lotte collettive contro-egemoniche. Il pensiero gramsciano mi ha permesso di dare centralità alle analisi di realtà sociali marcate dalla (ri)produzione della disuguaglianza e rapporti di potere – includendo al ruolo che giocano lo Stato, l'establishment economico e politico, e, nel mio campo professionale, il sistema istituzionale sanitario come apparato di Stato ma anche il mercato capitalista – nella costruzione dinamica, complessa, fluida e anche contraddittoria dell'egemonia in relazione alla subalternità di certi collettivi sociali, includendo ovviamente i popoli e le donne indigene. Si tratta di una specie di colonna vertebrale del mio essere come accademica, come intellettuale e come persona impegnata sul sociale e sul politico; una colonna vertebrale che, anche se non rigida, né, spero, dogmatica, è diventata progressivamente più flessibile, quasi come un giunco che si piega senza rompersi al soffiare il vento. L'eclettismo l'ho imparato poco per volta col passare degli anni, con gli apprendimenti acquisiti soprattutto nella formazione dottorale, ed anche con qualche smacco subito sul campo.

Finalmente, riconosco la forte influenza dell'antropologia medica critica (AMC) e dell'antropologia attivista nella mia forma di fare antropologia. È importante definirle entrambe.

Tullio Seppilli, uno dei più grandi antropologi medici italiani del secolo Venti e Rosario Otegui, antropologa spagnola, definiscono la AMC *“attenta alle determinazioni strutturali e alle relazioni di potere in cui si costituiscono le situazioni concrete di salute/malattia e si producono le risposte sociali, o la mancanza di risposte, a tali situazioni”* (2005). In altre parole, la AMC è interessata alla produzione sistemica e ai rapporti di potere intorno alla salute, alla malattia e ai processi terapeutici, mentre il suo campo di indagine include sia le risposte individuali come quelle collettive dei diversi insiemi sociali, di fronte alle patologie, il malessere, le avversità, la sofferenza e anche la medicalizzazione eccessiva.



In America Latina, la AMC ha avuto un notevole sviluppo che in qualche modo affianca la versione anglosassone della stessa (Singer, 1990; Singer, Baer, 1995), però senza esserne immersa e con una identità propria (per esempio, basti vedere la produzione di Eduardo Menéndez). La AMC latino-americana ha genealogie diverse ed eterodosse: il Marxismo gramsciano, la Teologia della Liberazione di Boff e Gutiérrez, la Pedagogia degli Oppressi di Freire, il pensiero etnicista alla Bonfil Batalla, la ricerca-azione partecipativa alla Fals Borda, la Medicina sociale argentina e messicana, il movimento della Salute collettiva brasiliano, per menzionare le più importanti. Ha seguito un cammino proprio derivato in gran parte dalle caratteristiche e dinamiche di questo continente così socio-culturalmente diverso, così profondamente disuguale, e dalla Conquista ai giorni nostri, oggetto storico di processi derivati da un colonialismo persistente tanto esterno come interno, da un capitalismo estrattivista particolarmente rapace (Sesia, Gamlin, Gibbon e Berrio, 2020), a cui aggiungerei le influenze più recenti, però non meno importanti, delle grandi lotte femministe.

D'altro canto, nell'antropologia attivista si mette in dialogo la antropologia con i diritti umani, la lotta contro la disuguaglianza e la discriminazione, la prospettiva dell'interculturalità nel campo dell'antropologia legale, politica y medica e, finalmente, con i movimenti indigeni in America Latina. Uno dei suoi precursori è senz'altro il sociologo colombiano Orlando Fals Borda (1985) che dagli anni Settanta promuoveva una ricerca-azione trasformatrice delle realtà sociali che si studiavano. Shannon Speed, antropologa nativa della nazione Chickasaw negli USA che ha lavorato molto a Chiapas con il movimento neozapatista, ci presenta una definizione dell'antropologia attivista che mi sembra particolarmente utile:

“[La antropologia attivista] considera le questioni etiche, pratiche ed epistemologiche che possono sorgere nella ricerca definita dall'attivismo sui diritti. Si propone che l'impegno della ricerca attivista sia essenziale e produttivo. La ricerca critica e attivista può favorire la trasformazione della disciplina orientando la produzione di conoscenza e lavorando per la decolonizzazione del processo di ricerca. Invece di nasconderle, mantiene le tensioni e le contraddizioni sempre presenti nell'antropologia dei diritti umani, ne trae vantaggio e le rende parte produttiva del processo analitico e politico. Infine, questa forma di ricerca permette di combinare l'analisi culturale critica con l'azione politica per produrre una conoscenza empiricamente fondata, teoricamente ed eticamente valida” (2006, p. 67).

Io, a questo, aggiungerei che questo tipo di ricerca si fa con/insieme a i soggetti stessi della ricerca, non sui soggetti della ricerca e che il fine ultimo è la trasformazione delle condizioni di subordinazione, esclusione, discriminazione e violazioni ai diritti che soggiacciono e sono parte della vita quotidiana dei soggetti sociali con cui lavoriamo e cerchiamo nel nostro piccolo di appoggiare nelle loro lotte, e non solo nel loro spazio, ma anche nel nostro, perché è la società intera che deve cambiare. Allo stesso tempo, non si rinuncia a produrre conoscenze etnografiche, però mettendole a confronto con i soggetti stessi.

Primo atto. La mia esperienza di ricerca con le ostetriche tradizionali dell'Istmo di Tehuantepec, Oaxaca, anni Ottanta

“A mí me gustó como me asistió la partera porque me dio baños tibios y me sobaba la cintura y la panza”.

Romelia, giovane di 20 anni nel 1986, Cabestrada

“Cuando vienen, yo las tiento para buscar cómo viene el niño. Lo mejor es cuando el niño viene bien, pero si está mal puesto lo tengo que acomodar. A veces hay que acomodarlo nomás una vez y ya se queda. Pero a veces hay que seguir sobando porque hay niños necios. Si no sobara, el niño podría venir mal acomodado y después quién lo saca, es más difícil y se sufre más”.

Joséfa, partera non addestrata di 61 anni nel 1986, Coyotera

“No he podido negarme a dar sobadas porque me lo piden, aun si el médico, sí, me lo prohibió. Los médicos han tratado de cambiar las costumbres, pero no han podido porque las costumbres de la gente aquí son mas fuertes”.

Yolanda, partera addestrata di 44 anni nel 1986

Negli anni Ottanta (1986-89) fui invitata a partecipare in un progetto di ricerca-azione sulla ostetricia tradizionale indigena nell'Istmo e la Costa dello stato di Oaxaca.¹⁰ L'obiettivo era quello di conoscere, diffondere e promuovere le loro conoscenze e le loro pratiche, identificando allo stesso tempo la logica di fondo dell'etno-ostetricia da loro praticata che contrastava con l'assistenza della gravidanza, la nascita e il puerperio della bio-ostetricia.

Era un momento storico in cui le ostetriche di Oaxaca e del Messico meridionale assistevano quasi il 50% delle nascite nello Stato e la politica pubblica riconosceva il ruolo centrale dell'ostetricia tradizionale nell'assistenza alla salute materna, anche se già allora le strategie di registrazione, controllo e corsi di formazione subordinavano le *parteras* a livello ideologico e favorivano la lenta (all'epoca) espansione della biomedicina e la medicalizzazione della riproduzione tra loro e le donne che assistevano. La ricerca ci portò a Cabestrada e Coyotera, due località zapotече dell'Istmo di Tehuantepec, a San Francisco del Mar-Pueblo Viejo nella regione *istmeña* degli Ikoots o Huave, e a Coyul, una piccola località di San Pedro Huamelula, nella regione della

¹⁰ Parteciparono in quel progetto Virginia Alejandre, Cristina Galante e María Teresa Guadarrama, oltre alla sottoscritta.

Chontal bassa, sulla Costa di Oaxaca. Eravamo quattro giovani ricercatrici abbastanza inesperte, due italiane e due messicane, volenterose però con poca esperienza nel lavoro di campo.

Sbarcata di recente in Messico, senza conoscere da vicino le realtà socioculturali locali, e accompagnata da buona volontà però anche da una buona dose di ingenuità, mi catapultai nella ricerca con strumenti teorici-metodologici insufficienti, derivati più che altro dalla mia immersione iniziale nella lettura di testi *indigenistas* o dell'antropologia culturale, applicando inoltre la lente analitica parziale della sanità pubblica. Riuscimmo in tutti i modi a ricostruire la logica di fondo dell'etno-ostetricia praticata dalle *parteras* tradizionali e a contrapporla alla assistenza della gravidanza e del parto della bio-ostetricia, però ci trovammo in difficoltà a spiegare le molteplici contraddizioni – alcune di fondo, altre apparenti – di trovarci di fronte a donne indigene che preferivano la bio-ostetricia per esempio, quando non volevano più avere figli e ricorrevano alle cliniche ad insaputa dei loro mariti, o a ostetriche indigene che preferivano imparare il loro mestiere con medici disposti ad insegnare loro i rudimenti della bio-ostetricia, invece di farlo o farlo soltanto con la nonna o la mamma *partera*. La resistenza culturale non era poi così facile da vedere nel campo della salute, e il pluralismo e sincretismo medico era una realtà comune che il culturalismo faceva fatica a riconoscere o semplicemente non vedeva.

D'altro canto, in quegli anni mi venne fortemente in aiuto la lettura dell'antropologia medica messicana, da sempre interessata dallo studio della medicina tradizionale, con un'abbondante letteratura che si stava pubblicando in quegli anni (o poco dopo): Anzures, Bolaños, 1983; Lozoya, Zolla, 1983; Zolla *et al.*, 1988; Zolla, Argueta, 1994. Nonostante la fallacia di parte di questa letteratura di concentrarsi sulla medicina tradizionale come se fosse esclusivamente una manifestazione socio-medica dei PI – come mi toccò ricordare in un articolo posteriore (Freyermuth e Sesia, 2006) – ci fu molto utile in quel momento, non solo per capire specificità e caratteristiche delle donne e le *parteras* indigene, ma anche perché ci permise di comprendere il fenomeno profondamente dinamico del pluralismo e sincretismo medico che le visioni culturaliste essenzialiste non inquadravano, ignoravano come soggetto di studio o, semplicemente, non potevano spiegare.

In tutti i modi, siccome in queste località indigene in quel tempo la maggior parte delle donne continuava a partorire in casa, le oste-

triche tradizionali avevano una forte presenza e assistevano i parti d'accordo alle usanze locali, come facevano per esempio, Faustina e Juana, le due ostetriche che aiutarono a far nascere la stragrande maggioranza dei bambini di San Francisco del Mar, o María, la *partera* del Coyul. Anche Yolanda, che aveva imparato il suo mestiere con un medico e tendeva a medicalizzare la maniera in cui assisteva le donne (per esempio, si rifiutava di assisterle nelle loro case e aveva una stanza in casa sua adibita come piccola clinica dove le donne partorivano), dichiarava che le usanze del posto erano troppo forti per potere prescindere da loro. Yolanda cercava per esempio di convincere le donne di partorire in posizione supina come aveva imparato dal suo istruttore, però si scontrava quasi sempre con il rifiuto delle sue pazienti che preferivano mettersi nella posizione che le aiutava a gestire il dolore al momento delle forti contrazioni e poi a spingere negli ultimi minuti prima della nascita.

L'immersione nel lavoro di campo, mi e ci portò anche ad assistere a dei corsi di addestramento che l'IMSS faceva nella città di Salinas Cruz nell'Istmo; **corsi di addestramento** che, in quell'epoca, duravano due settimane, congregando le etno-ostetriche nella sala di insegnamento dell'ospedale con tutte le spese pagate. Fu molto interessante sedersi con le mie colleghe ad osservare i contenuti e le metodologie utilizzate dall'infermiera o dal/la medico/a in turno e poter esplorare il curriculum di queste *capacitaciones*.

Una scena che mi è rimasta impressa fino al giorno d'oggi, ci motivò molto presto a pensare alle ragioni di essere di questi corsi, ad analizzare gli **obiettivi dichiarati e a individuare quelli occulti**, a riflettere sulla maniera come si svolgevano, e a cercare alternative. Il primo giorno dell'addestramento, nell'aula di insegnamento dell'ospedale, c'erano riunite circa 20 o 25 *parteras*, tutte in fila come nei banchi di scuola: sedute su sedie di plastica, ognuna con la sua tavoletta per scrivere; c'era poi una lavagna vicino alla cattedra, e la docente stava usando un proiettore di diapositive. Ricordo un ambiente ospedaliero, freddo, bianco, antisettico. La maggioranza delle *parteras* erano donne già di una certa età, varie erano analfabete o con solo un paio di anni di scuola elementare anche se tutte avevano davanti a loro qualche foglio di carta e una penna per prendere appunti, lasciati sulle tavolette dalla docente prima di iniziare la sua "lezione". Parecchie non parlavano spagnolo anche se la maggior parte lo capiva per

lo meno in maniera rudimentale. Quasi tutte erano vestite con i loro *huipil* e le loro *enagua*,¹¹ le bluse e le gonne colorate con ornamenti floreali o geometrici tipici dell'Istmo, in forte contrasto con il camice bianco della docente di turno e di tutto il personale che passava nei corridoi adiacenti l'aula.

Ogni tanto, qualcuna si assopiva, annoiata per i pochissimi stimoli che derivavano dalla lezione dell'insegnante e stanche di stare sedute per ore. Varie sorridevano e ammiccavano fra di loro, commentando ogni tanto a bassa voce in zapoteco o in huave, a volte in spagnolo, quello che vedevano proiettato nelle diapositive sulla lavagna bianca. Poi, all'improvviso sorse un evidente mormorio che fra le meno timide si trasformò in una sonora risata, giacché, si sa, le donne *istmeñe* non sono riservate e, quando provocate, reagiscono esprimendosi senza troppo imbarazzo; risate seguite da un atteggiamento divertito che esprimeva anche molta incredulità da parte loro.

La docente aveva deciso di iniziare la sua lezione, usando un manuale di fisiologia della gravidanza, in mostra sulla cattedra, con il concepimento. Sulla lavagna, era apparso nella diapositiva, uno spermatozoo gigantesco – molto ingrandito al microscopio – strumento ed ente vivente entrambi sconosciuti tra quasi tutte le ostetriche presenti. Nella foto, lo spermatozoo gigantesco aveva la sua tipica lunga coda che si intuiva in movimento quasi come la coda di un cane che scodinzola. Si vedeva nella diapositiva che stava penetrando una specie di strano uovo tondo luminoso; tutte figure mai viste e incomprensibili per le *parteras*; cosa raffiguravano quelle immagini? Di che animali, insetti o uova si trattava? Non c'era nessuna referenza che potesse dare una traccia per una spiegazione possibile. La docente aveva commentato senza indugi e senza dare spiegazioni sulla simbologia astratta o la scala del fenomeno sotto osservazione, che era così che avveniva la concezione dei bambini e la gravidanza. Perplesso per il mormorio e, finalmente, per le sonore risate, chiese cosa c'era da ridere e una di loro, una *juchiteca* tuttavia più disinvolta, le rispose a voce alta e morta dalle risa “mah, da voi i bambini si faranno anche così, però la nostra gente li fa in un altro modo...”. La mia introduzione a quello che poi riconobbi come *l'interculturalità nel campo della salute* riproduttiva fu proprio così:

¹¹ Il *huipil* è la blusa tipica e la *enagua* la gonna lunga e vaporosa che indossano le donne indigene come parte del loro vestito tradizionale.

induttiva, concreta, per nulla teorica e marcata da una profonda ironia, derivata da una incomprensione cognitiva reciproca.

Oltre alla mancanza di intendimento per la ovvia presenza di cognizioni differenziate, ci chiedemmo in quel momento qual'era la funzione pedagogica di iniziare un corso di addestramento per ostetriche tradizionali trasmettendo informazione incomprensibile su come avviene la concezione umana dal punto di vista della biologia. Era anche informazione inutile a tutti gli effetti considerando che gli obiettivi dichiarati del corso erano migliorare l'igiene durante il parto e aumentare la referenza al sistema sanitario istituzionale di donne gravide con possibili fattori di rischio. Oltre a quello, ancora più importante però non ufficialmente dichiarato, di arruolarle nelle campagne di controllo delle nascite inviando le donne dopo il parto a sterilizzarsi. Le uniche spiegazioni possibili furono, oltre alla evidente mancanza di preparazione didattica dell'insegnante, il suo bisogno di afferrarsi a un linguaggio ed a un manuale biomedico di fisiologia umana perché era quello che era a lei noto e comprensibile, riproducendo di fronte a un gruppo di "allieve" quello che le avevano insegnato durante gli studi universitari. Era quella la modalità di insegnamento in cui si sentiva a suo agio, seguendo in maniera alquanto automatica e irriflessiva quello che la biomedicina le aveva insegnato. Finalmente, doveva essere convinta che qualsiasi corso di addestramento per le *parteras* indigene, diventava uno spazio indispensabile e prezioso per insegnare concetti basici della biomedicina, di cui, loro, le *parteras*, avevano evidentemente bisogno, giacché come ostetriche empiriche, non avevano le "basi" che avrebbero dovuto avere per esercitare il loro mestiere. Fu attraverso episodi esperienziali di questo genere che mi avvicinai a letture sull'interculturalità nel campo sanitario, cogliendone il contenuto senza troppe difficoltà.

Fu giusto dopo questa esperienza di osservazione partecipante e tutto quello che, empiricamente, avevamo imparato nel lavoro di campo e i cui risultati avevamo timidamente iniziato a scrivere, che fummo invitate nel 1989 dall'Istituto Nacional Indigenista (INI) a fare proposte didattiche alternative per questi corsi di addestramento, obbligatori nel sistema sanitario nazionale. Ci demmo da fare, ci consultammo anche con qualcuna delle ostetriche con cui avevamo fatto amicizia, sui temi che a loro interessava esplorare, e organizzammo un curriculum radicalmente diverso, la cui metodologia si basava in un inter-apprendimento mutuo fra personale sanitario e ostetriche tradizionali su tut-

te le tappe della riproduzione che fossero parte degli interventi usuali delle *parteras* durante la gravidanza, il travaglio, la nascita, il puerperio e le cure prodigate ai neonati. Ossia, conoscenze che avessero un senso e che potessero effettivamente essere utili per loro.

La metodologia e il contenuto del corso che disegnammo, partivano da quattro grandi premesse che si riportano nel quadro 1.

La metodologia proposta era pratica, il corso si dava come un workshop, si prendevano in conto le barriere linguistiche con l'appoggio di traduttori locali, si evitava la parola scritta usando messaggi grafici orali, e si realizzavano attività ludiche come sociodrammi. Il workshop era diretto non solo alle ostetriche tradizionali, ma anche al personale sanitario; processo facilitato giacché in quell'epoca l'INI aveva personale sanitario attivo (medici, infermieri, dentisti, promotori di base) in tutti i centri di coordinamento *indigenisti* che lo componevano e di cui ben venti (o circa una quarta parte del totale a livello nazionale) si dislocavano nelle varie regioni indigene dello stato di Oaxaca. Oltretutto a Oaxaca, l'INI aveva iniziato a metà degli anni Ottanta un progetto di incontri che riunivano medici tradizionali delle varie etnie con l'obiettivo di formare organizzazioni regionali di questi terapeuti tradizionali; percorso che finalmente fu adottato a livello nazionale dal grande antropologo medico Carlos Zolla (esule argentino rifugiato in Messico dagli anni Settanta), che entrò all'INI nel 1989, come direttore dell'Area di Salute e Benessere Sociale. Fare incontri per scambiare esperienze era qualcosa che si era già sperimentato, per cui avemmo facilmente l'accordo, oltre alla guida e partecipazione decisa e convinta del medico Ignacio Bernal, controparte di Zolla dell'INI statale di Oaxaca.

Il corso fu preceduto da una tappa di preparazione e formazione con il personale medico e paramedico dell'INI, con una ricerca sul campo sulla presenza e ambiti d'intervento delle *parteras* nelle cinque regioni dove si sarebbe svolto il corso, e la formazione al personale dell'INI, con workshop-riunioni con loro, discussioni, letture ed esempi di metodologia appropriata da applicare. Questi workshops non sempre diedero i risultati sperati; spesso erano troppo corti per poter mettere a discussione con il personale sanitario dell'INI le loro concezioni e premesse biomediche implicite, derivate dalla *doxa* (Bourdieu), il senso comune acquisito durante la formazione medica che anche il lavoro svolto nelle regioni indigene come personale INI

Quadro 1 Fondamenti dei corsi proposti

1. Apprezzamento positivo delle conoscenze delle ostetriche tradizionali come parte essenziale del patrimonio culturale dei PI e come elementi validi e utili del sapere medico.
2. Riconoscimento e utilizzazione di pratiche curative tradizionali che, partendo dall'utilizzo di risorse locali, hanno il vantaggio di essere accessibili, a basso costo e in linea con l'ambiente e la cultura locale (per esempio, piante medicinali).
3. La messa in discussione e il confronto reciproci dei modelli dell'etno-ostetricia e la bio-ostetricia con l'apertura di uno spazio di inter-apprendimento, aprendosi mutuamente ad altre concezioni e pratiche mediche al fine di ampliare i confini della formazione per tutti i partecipanti.
4. La promozione della partecipazione attiva delle ostetriche tradizionali a due livelli: in primo luogo, nell'identificazione dei problemi specifici che affrontavano nell'assistenza alle donne gravide e durante la nascita, in modo che potessero scegliere e orientare la propria formazione; in secondo luogo, nella definizione e nella messa in pratica delle politiche e strategie sanitarie che riguardavano loro, le donne che assistevano e le loro comunità.

Ripreso da: Castañeda, Galante, Sesia, Piedrasanta, 1992

non riusciva necessariamente a scalfire. Si fece quello che si poteva, per i limiti tanto di finanziamento come di tempo e, tra novembre e dicembre del 1989, realizzammo cinque *talleres*: a San Juan Guichicovi, regione della Bassa Mixe; ad Ayutla, nella Mixe Alta; a Huautla de Jiménez nella regione Mazateca della montagna; a Jamiltepec nella regione della Mixteca della Costa, ed a Tlaxiaco, nella regione dell'Alta Mixteca, con la partecipazione di circa cento *parteras* e la maggior parte del personale sanitario INI dello Stato.

Una valutazione di questa esperienza, includendo i suoi risultati favorevoli e i suoi limiti, è inclusa in un articolo a cui faccio riferimento (Castañeda *et al.*, 1992), per cui non mi dilungherò qui più del necessario. Basti solo menzionare che, in quanto a risultati positivi, in generale si riuscì a dare spazio alle *parteras* perché definissero loro stesse le problematiche più importanti che dovevano affrontare o che temevano che potessero sorgere durante l'assistenza alle donne. Si identificarono categorie nosologiche ed etiologiche che usavano comunemente come la "debolezza" o il "gonfiore" nelle donne gravide, che si potessero riferire a problemi di anemia o "pre-eclampsia", nel linguaggio e nella prassi biomedica. In alcuni casi, si riuscì a realizzare un vero e proprio

scambio di saperi, con alcune *parteras*, soprattutto quelle con maggiore esperienza, che diventarono formatrici di altre *parteras* e/o dei medici presenti, insegnando, spiegando, facendo vedere come loro identificavano problemi e li risolvevano. Le ostetriche si sentirono libere di chiedere e chiarificare dubbi, che venivano risolti dal personale sanitario presente con capacità di ascolto e rispetto e in un linguaggio comprensibile.

Il problema principale fu quello di sempre: la mancanza di fondi per poter continuare ad affinare, approfondire e diffondere i risultati, dopo i primi cinque *talleres*. L'esperienza fu riportata a livello nazionale come positiva dallo stesso INI dello Stato di Oaxaca, ci fu interesse da parte dell'INI a Città del Messico, però non si riuscì mai, ad esempio, a tradurla in qualcosa che potesse essere trasmesso alle istituzioni sanitarie che continuarono a fare i loro corsi di addestramento come sempre. Questo, in un momento in cui la politica verso i PI e la politica sanitaria stavano già vivendo una fase di profonda separazione; un divario che si è ulteriormente approfondito e allargato con il passare del tempo e non solo in Messico.

In sintesi, potrei quindi riassumere che questo mio primo avvicinamento alle realtà indigene nel campo sanitario fu induttivo, empirico ed inizialmente caratterizzato da un approccio essenzialmente culturalista, a cui aggiungevo la preoccupazione di poter appoggiare la costruzione di una politica pubblica nel campo della salute materna diretta alle ostetriche tradizionali, che fosse rispettosa dei loro saperi e che riconoscesse la loro, in genere, notevole esperienza acquisita nel mestiere. Quest'approccio fu appoggiato da una profonda, anche se caotica, immersione nella letteratura antropologica, *indigenista* ed anche etnicista che si produceva in Messico in quegli anni, accompagnata poi dal conoscere personalmente alcuni dei grandi intellettuali non indigeni, che da posizioni critiche, esponevano queste correnti (Stefano Varese, Guillermo Bonfil Batalla, Carlos Zolla e Arturo Argueta, per esempio) e, chi più, chi meno, esponevano posizioni teoriche e politiche in difesa dei diritti indigeni.

Da un inizio, venni coinvolta dall'idea che le conoscenze generate dal progetto di ricerca fossero socialmente utili per la trasformazione dei problemi oggetto di studio. Senza saperlo, e più per un bagaglio ideologico previo che per una posizione teorica chiara, mi avvicinai all'esercizio – e alle difficoltà implicite – dell'intercultural-

lità nel campo della salute e di una forma di fare antropologia che più tardi riconobbi come attivista. Quegli anni furono i primi in cui esplorai le possibilità, in realtà abbastanza limitate, di interlocuzione con le istituzioni del settore sanitario, al fine di cercare di utilizzare le informazioni generate sul campo per influenzare la politica pubblica e le strategie impiegate verso le *parteras* tradizionali indigene. In generale, la mia visione dell'interculturalità era ancora simile a quella che il peruviano pedagogo Jorge Gasché definiva come la "visione angelicale" o il grande pensatore boliviano-catalano Xavier Albó (2004) la battezzava come "la visione positiva": la stessa che io definirei come la visione ingenuamente utopica; visione che, tra l'altro, fu adottata ufficialmente in documenti normativi nel campo della salute istituzionale in Messico. Tuttavia ricordo che furono anni in cui le istituzioni pubbliche della sanità in Messico manifestavano una certa apertura e si poteva individuare uno spiraglio di possibilità di incidenza.

Secondo atto. Gli anni Novanta e i Duemila, la formazione accademica in antropologia e gli anni della ricerca e l'attivismo nella salute materna

Entrai al CIESAS,¹² il mio istituto di ricerca, nel 1990 e da lì, seguì il mio proprio percorso di formazione dottorale nella prima metà degli anni Novanta. Gli studi dottorali furono un secondo momento determinante, non solo perché mi formai in antropologia, ma anche perché mi permise di aprire nuovi orizzonti critici e, di consolidarne altri già presenti nella mia carriera di ricerca. Lo studio formale dell'antropologia sociale e l'antropologia medica nell'accademia anglosassone

¹² Il Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) è un Centro Pubblico di Ricerca (CPI, per l'acronimo in spagnolo) che appartiene attualmente al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnología (Conahcyt), l'organo pubblico dell'amministrazione federale che coordina, gestisce e finanzia la ricerca scientifica in Messico. Nato nel 1973 come Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CIS-INAH), diventò autonomo nel 1978 come CIESAS. Il CIESAS sviluppa ricerca e fa docenza a livello di Master e Dottorati nei rami dell'antropologia sociale, la storia, la etno-storia e la linguistica. Gode di un ampio riconoscimento nell'antropologia sociale e l'antropologia medica non solo in Messico ma anche in America Latina e Ibero-America.

mi hanno fornito strumenti teorici e metodologici che, insieme al crescente contatto e scambio con la comunità degli antropologi medici del CIESAS e di altre istituzioni accademiche in Messico, hanno affinato il mio sguardo oltre il culturalismo, hanno fatto pace con le mie radici marxiste gramsciane e hanno iniziato a dialogare con posizioni politiche derivate dai movimenti e dalle teorie femministe. Nel CIESAS conobbi il gruppo di studiosi dell'antropologia medica formati dall'argentino Eduardo Menéndez a Città del Messico; l'antropologo medico che ha fatto più scuola non solo nel CIESAS e non solo in Messico ma, in tutta l'America Latina e anche in Ibero-America.

Nel frattempo, nelle pause estive del dottorato, continuai con l'attivismo a Oaxaca, dedicandomi al campo della salute materna e la prevenzione della morte materna. Nel 1994, nel Cairo si svolse la Conferenza del Fondo delle Nazioni Unite su Popolazione e Sviluppo, in cui vennero chiaramente definiti i diritti sessuali e riproduttivi e dove si costruì una piattaforma globale per la loro promozione e difesa, nella quale un campo fondamentale era ovviamente l'organizzazione e l'approccio dell'assistenza sanitaria pubblica nel campo della riproduzione (ONU, 1995). Questa conferenza rappresentò una gran vittoria per i movimenti femministi a livello globale, e in Messico le organizzazioni civili a favore dei diritti delle donne iniziarono a monitorare e a promuovere la loro piena implementazione nel paese, trasformando le politiche demografiche dal controllo verticale delle nascite da parte dello Stato, in un approccio centrato sui diritti riproduttivi delle donne, includendo nel campo la salute materna e le strategie e i servizi di assistenza diretti alle donne indigene.

Precedentemente e già dalla fine degli anni Ottanta si era creata un'Agenda globale a favore della salute materna centrata sul diritto delle donne a non morire durante la gravidanza e il parto, quando queste morti sono quasi tutte evitabili. Quest'Agenda si concretizzò nell'Iniziativa Globale per la Maternità Sicura (1987) con un capitolo importante in Messico, fondato nel 1993 ed iniziative regionali in vari stati messicani negli anni seguenti.

Precisamente nell'estate del 1995, quando io ero di ritorno a Oaxaca, con un primo nucleo di ONG, accademiche e il Comitato Nazionale per l'Iniziativa Maternità Sicura, organizzammo la Conferenza Statale Oaxaca sulla Maternità Sicura, come un primo spazio di analisi e di proposte tra il settore sanitario e altre istituzioni governative di sviluppo sociale, indigene ed educative, associazioni e organizzazioni

civili, accademiche, qualche leader comunitaria, ostetriche tradizionali, legislative e giornaliste. Si aprì così un nuovo spazio di dialogo e collaborazione per promuovere la salute materna da una prospettiva ampia che, nel caso di Oaxaca, dall'inizio incluse non solo i diritti riproduttivi e l'equità di genere, ma anche il rispetto della diversità culturale e il riconoscimento e la promozione dell'ostetricia indigena. Come risultato della Conferenza creammo il *Comité Promotor por una Maternidad Segura de Oaxaca* (CPMS-Oaxaca), un comitato del quale ho continuato a far parte, e a sostenere attivamente negli anni successivi, e di cui ho ricoperto il ruolo di coordinatrice in due occasioni (2002-2004, 2010-2012), oltre a essere parte del Consiglio Direttivo del Comitato nazionale tra il 2013 e il 2016.

Dalla Conferenza risultò la piattaforma iniziale del CPMS-Oaxaca, la quale includeva una serie di raccomandazioni e proposte per migliorare l'affidabilità della raccolta dei dati epidemiologici, modificare la legislazione e l'applicazione delle leggi, promuovere l'educazione e la prevenzione, aumentare la copertura e la qualità dei servizi sanitari pubblici, promuovere la ricerca e rafforzare il coordinamento interistituzionale, principalmente nell'ambito della salute materna, ma anche in altri aspetti della salute riproduttiva, e sempre tenendo presenti le problematiche specifiche affrontate dalle donne indigene. Si promosse una partecipazione molto più attiva della società civile nella formulazione delle leggi riguardanti le donne e la salute riproduttiva, così come nella progettazione delle politiche sanitarie pubbliche e nel monitoraggio dei servizi della salute materna e della salute riproduttiva. Si sviluppò un'agenda per diminuire e prevenire la morte materna, in difesa dei diritti riproduttivi, con la promozione del benessere delle donne durante la riproduzione e del diritto a un parto umanizzato e alla *partería* professionale o tradizionale, sempre rispettando le decisioni e preferenze delle donne e con una forte sensibilità per l'esistenza di specificità socioculturali tra le donne indigene. Le origini e caratteristiche, il funzionamento, i risultati e, in generale, l'esperienza del CPMS-Oaxaca e anche del CPMS nazionale sono narrati in altre sedi (Freyermuth, 2015; Loggia *et al.*, 2015; Sesia, 2007; Sesia *et al.*, 2013; Sesia, 2015a, 2015b, 2015c; Sesia, Sachse, 2015), in cui si riportano anche alcuni interventi di politica pubblica di successo nella salute materna e nella difesa dei diritti riproduttivi, tanto a livello statale come nazionale, per cui evito dilungarmi qua.

Una attività svolta che è invece utile e rilevante ricordare, fu l'inizio di una tappa molto interessante di collaborazione diretta tra la mia ricerca nel CIESAS sulla mortalità materna (MM) (in collaborazione con altre colleghe, partendo da Graciela Freyermuth che è stata pioniera in questi studi tra le donne indigene in Messico e mi ha introdotto al tema) e sulla salute materna, con il mio lavoro di monitoraggio e di intervento nella politica pubblica sanitaria in questo campo, facendo un tandem effettivo e abbastanza efficace fra ricerca e azione tra il *Comité* (tanto il CPMS-Oaxaca come il CPMS-nazionale) e la ricerca antropologica socio-medica nel CIESAS, soprattutto a partire dagli anni Duemila in poi.

E così come sono tornata a occuparmi di problematiche relative alla salute materna nel nuovo millennio, ancorata all'*antropologia medica critica*, esplorando, analizzando e diffondendo, in primo luogo, il rapporto inequivocabile fra la disuguaglianza sociale e la MM. Contrariamente a quanto potrebbe suggerire la loro eziologia clinica, la vulnerabilità durante la gravidanza, il parto o il periodo post-parto e il rischio di morire di MM non sono fenomeni biologici naturali uniformemente distribuiti tra le donne incinte, come popolazione genericamente a rischio. La MM è un fenomeno di mortalità strettamente legato alla disuguaglianza sociale (Thomas *et al.*, 2014) e distribuito in modo altamente differenziale, essendo in effetti un indicatore molto sensibile alle disuguaglianze di classe sociale e/o alle discriminazioni etniche o razziali che mettono le donne povere, rurali e/o indigene, a maggior rischio di morte durante la riproduzione.

Tra il 2004 e il 2007, ho coordinato una ricerca sull'analisi del problema della MM a Oaxaca, concentrandoci sul problema del sottoregistro (under-reporting, ossia registri di morti per altre cause) e sulla natura multifattoriale di questo fenomeno; in particolare, abbiamo esaminato la sua presenza e prevalenza in comuni indigeni tra i più emarginati dello Stato.¹³ La ricerca si svolse in 33 comuni distribuiti in tutto lo Stato, a partire da una metodologia che identificava in questi spazi un eccesso di mortalità tra le donne in età riproduttiva; i comuni erano diversi fra di loro in quanto al grado di emarginazione municipale e la percentuale di HLI (abitanti che parlavano una lingua indigena d'accordo all'ultimo censimento dell'anno 2000).

¹³ La sintesi di alcuni risultati di questa ricerca che si presenta, proviene dai testi (Sesia, 2011; 2017).

La ricerca si svolse in due tappe: la prima negli archivi degli Uffici del Registro Civile, includendo tutti i certificati di morte di donne in età riproduttiva corrispondenti ai comuni selezionati, per poi incrociare l'informazione con i registri ottenuti dalle statistiche vitali dell'INEGI, e la base della MM del Ministero della Sanità di Oaxaca. In secondo luogo, équipe interdisciplinari composte da antropologi e medici, previamente addestrati, visitarono le famiglie della donna deceduta nella località di residenza per ricostruire le circostanze cliniche e sociali di ciascuno di questi decessi attraverso la metodologia delle "autopsie verbali", un lavoro esaustivo sul territorio realizzato nell'arco di un anno e mezzo, visitando tutte le località in cui si erano verificati i decessi. Infine, le informazioni raccolte attraverso le autopsie verbali, sotto forma di interviste semi-strutturate a uno o più familiari, ci permisero di raccogliere diverse decine di storie di morte, ricostruendo la multifattorialità di ognuna di esse ed evidenziando le diverse situazioni, gli ostacoli e i ritardi che queste donne dovettero affrontare durante il parto o il puerperio; situazioni che le portarono a esiti fatali in modo prematuro, doloroso e profondamente ingiusto.

In quanto alla quantificazione della MM, si riscontrò un numero di MM più che doppio rispetto alla fonte Anagrafe; quasi il doppio rispetto alla fonte INEGI (l'organismo che raccoglie e sistematizza le statistiche vitali in Messico) e il 50% in più rispetto alla fonte del Ministero della Sanità dello Stato. La combinazione del lavoro sul campo e di quello documentale permise calcolare anche il tasso di MM e la percentuale di sottoregistro per la diversa tipologia dei comuni inclusi, al fine di verificare se la distribuzione delle MM e del sottoregistro mostrasse un comportamento differenziato in base a questi indicatori. Emerse che quasi tutte le MM trovate sul campo si trovavano nei comuni ad altissima emarginazione e con percentuali di HLI superiori al 40% i quali avevano dei tassi di MM da tre a sette volte superiori al tasso medio corrispondente per lo Stato di Oaxaca o il tasso a livello nazionale per quegli anni. Si riscontrò anche che erano questi i comuni in cui il sottoregistro era più acuto. Non solo le donne che risiedevano nei comuni con maggiore emarginazione e che erano indigene presentavano un rischio molto maggiore di morte materna, ma in questi stessi spazi territoriali c'era anche un rischio maggiore che, quando morivano per queste cause, le donne scomparivano dai registri ufficiali o i loro decessi comparivano ma senza

riconoscere esplicitamente che era stata la maternità a stroncare le loro vite.

Si comprovò quindi che la sotto-registrazione dei decessi nelle statistiche vitali era un altro aspetto importante della disuguaglianza e dell'esclusione sociale che caratterizza la MM, un aspetto che non si riconosceva in tutta la sua portata in quegli anni e che continua ad avere una certa rilevanza ancora oggi, anche se il registro è migliorato. Non sono solo la MM e i suoi fattori sottostanti, come la povertà e la discriminazione di genere, classe ed etnia, così come l'accesso diseguale ai servizi di emergenza ostetrica in casi complicati, a essere distribuiti in modo differenziato sul territorio, ma anche la qualità e l'affidabilità del sistema di registro stesso. Nella ricerca si valutarono i vari fattori associati a questo risultato dai più plausibili (la distanza, la qualità della testimonianza, la mancanza di medici che certificavano le morti o la mancanza di perizia di coloro disponibili, il registro firmato dall'autorità del comune in assenza del personale sanitario, ecc.), a quelli meno evidenti, fra cui ne va menzionato uno che ci colpì: gli incentivi crescenti già in quegli anni, ad occultare deliberatamente queste morti, a causa della loro alta visibilità nell'agenda delle politiche pubbliche, dello stigma associato al loro verificarsi, del dito puntato coinvolto nella loro notifica e registrazione a livello giurisdizionale, statale e federale, e della criminalizzazione che queste morti comportano per coloro che ne sono ritenuti responsabili. Gli stessi amministratori comunali erano arrivati a pensare che una morte materna fosse un "problema", quindi se si poteva evitare che venisse registrata come tale, si cercava di farlo.

La ricerca trovò anche che una percentuale altissima delle morti (75%) era occorsa in casa, in un momento in cui nello Stato di Oaxaca, il 60% dei parti avveniva già in ospedale. In definitiva, morire in casa significa che la donna non aveva avuto un reale accesso a servizi ostetrici di emergenza per molti motivi, che potevano essere culturali o sociali, ma anche e spesso, economici o geografici. Uno degli aspetti che ci colpì di più fu riscontrare che quasi la metà delle donne decedute per MM aveva partorito da sola o era stata assistita da un membro della famiglia (marito, suocera e/o madre) che non era una *partera*, mentre un 30% era stata assistita da una ostetrica tradizionale e un 21% da un medico, in un momento in cui a Oaxaca in media, sei donne su dieci nello Stato ricevevano assistenza medica al partorire.

Questi risultati diedero da riflettere. Contrariamente all'immagine normativa della donna indigena assistita da una *partera*, immagine che prevale in molte descrizioni etnografiche in Messico e in Mesoamerica e che noi stesse avevamo diffuso nel corso della nostra prima ricerca con le ostetriche indigene, qui si riscontrò che quasi la metà delle donne morte in questi anni in questi comuni aveva partorito da sola o solo in presenza/supporto di un membro della famiglia che non aveva alcun riconoscimento comunitario o conoscenze specifiche sulla gestione del parto. Gli studi etnografici sulla MM nei contesti indigeni mesoamericani che hanno adottato invece un approccio molto più critico, hanno rivelato non solo il ruolo centrale di potere della famiglia virilocale (in particolare, della suocera e del marito) nel processo decisionale relativo all'assistenza e al luogo del parto (Berry, 2010; Freyermuth, 2003), ma anche il ruolo delle relazioni sociali inter-familiari e intra- e intercomunitarie stabilite dalle circostanze della nuova unione nel determinare il posto assegnato alle donne all'interno delle gerarchie della parentela della famiglia di acquisto (Freyermuth, 2003). Queste relazioni e il grado di subordinazione della donna giocano come fattori protettivi o, al contrario, di rischio durante la gravidanza, il parto o nel periodo post-parto e pesano nella decisione sul tipo di assistenza da fornire alla donna (per esempio, se ricorrere o meno a un'ostetrica tradizionale o a un medico per assisterla durante il parto, giacché entrambi richiedono un esborso di danaro) e diventano cruciali nel decidere se cercare o meno un supporto esterno in caso di complicazioni (Arana, Guerrero, 2009; Berry, 2010; Freyermuth, 2003).

Seguendo il suggerimento di Bourdieu di andare oltre il "senso comune" come parte di una indispensabile rottura epistemica nella ricerca antropologica o sociologica rigorosa (1995), in questo caso, bisogna(va) andare oltre la spiegazione più ovvia della "preferenza culturale" di partorire in casa, legata a una normalizzazione del parto come evento naturale tra le donne indigene, e pensare a teorie alternative soprattutto quando, da eventi normali, il parto si complicava gravemente, ponendo a rischio la vita delle donne. Le complicazioni ostetriche possono ben essere improvvise, però non passano inosservate e fanno molta paura quando sorgono. L'affidamento solo all'assistenza dei familiari può essere quindi interpretato come una dichiarazione dello scarso valore attribuito alla donna nella sua famiglia d'acquisto e della bassa priorità (anche in termini di risorse finanziarie) data alla possibilità di salvarle la vita, in un contesto in cui la donna stessa è improbabile che possa

prendere decisioni. Infine, nel caso delle donne morte sole, siamo probabilmente di fronte a circostanze fortuite profondamente sfavorevoli o a casi estremi di abbandono e svalutazione della loro vita.

Per quanto riguarda le donne assistite dalle ostetriche tradizionali, in questi casi i familiari si erano sforzati di cercare l'assistenza di una persona che avesse un riconoscimento sociale e, molto probabilmente, conoscenze ed esperienza nell'assistenza al parto. Nella ricostruzione delle storie di morte, venne fuori che quasi tutte le ostetriche tradizionali implicate erano state in grado di riconoscere le complicazioni ostetriche che si presentarono, però non ebbero la capacità, né gli strumenti per agire con urgenza di fronte a queste circostanze. Bisogna ricordare che è proprio nelle località più rurali e isolate come quelle che avevamo studiato, che la possibilità delle *parteras* tradizionali di intervenire tempestivamente in caso di emergenze ostetriche è drasticamente ridotta. In vari casi, ci fu riportato che le *parteras* avevano cercato l'appoggio dei medici delle cliniche locali, non sempre ottenendolo o, a volte, ottenendolo solo con un notevole ritardo. Finalmente, sappiamo che questo personale comunitario affronta relazioni complesse – che vanno dal sostegno al vero e proprio rifiuto, passando per una gamma intermedia di atteggiamenti e situazioni come la tolleranza, il paternalismo e la condiscendenza – quando si rivolge al personale sanitario, soprattutto negli ospedali ma anche nelle cliniche locali, nonostante i tentativi di promuovere e migliorare questo rapporto interculturale.

Nello studio, infine, trovammo anche che due donne su tre (64%) decedute nelle municipalità indigene non avevano ricevuto alcuna attenzione medica prima del decesso, la qual cosa significava che solo in un caso su tre si era fatto un tentativo di salvare loro la vita. Un altro dato di rilievo fu che sei donne su dieci che vivevano nei comuni indigeni erano morte per emorragia, una delle cause di MM più facilmente evitabili; una causa che, in luoghi in cui alle donne è garantito un accesso geografico, economico, sociale e culturale immediato ai servizi di emergenza ostetrica che siano di qualità, 24 ore su 24, 365 giorni all'anno, è praticamente sempre rimediabile. Le donne indigene continuavano a morire per cause altamente evitabili, in percentuali molto più alte che le donne non indigene.

Il rapporto fra disuguaglianza sociale e MM tra le donne rurali ed indigene, lo riconfermai anche in un'analisi che feci molto più tardi nel 2016, dei dati ufficiali di queste morti occorse dal 2002 al 2014, in cui

calcolai il tasso cumulativo di MM d'accordo a certe condizioni specifiche dei comuni di residenza delle donne decedute, come la condizione di ruralità, di povertà estrema, di percentuali di HLI e di analfabetismo femminile. Constatati così che, d'accordo a questi dati forniti dallo stesso Ministero della Sanità di Oaxaca, nel periodo 2002-14, il rischio di morte materna per le donne nelle località rurali era stato 4,3 volte superiore a quello delle donne che vivevano nelle principali città dello Stato, compresa la capitale. Emerse che i comuni con altissime percentuali (60%+) della popolazione che viveva in condizioni di povertà estrema avevano un tasso di MM 3,2 volte superiore ai comuni con percentuali di povertà estrema quasi nulli. I comuni con un tasso di analfabetismo alto (superiore al 30%) presentarono un tasso di MM quasi tre volte più alto in paragone ai comuni con un tasso di analfabetismo quasi inesistente. Finalmente, emerse che i comuni con percentuali altissime (superiori al 90%) di popolazione che parla una lingua indigena avevano un tasso di MM 2,5 volte più alto di comuni con percentuali di popolazione indigena molto basse (inferiori al 10%). È evidente che questi indicatori non sono indipendenti gli uni dagli altri: tendono invece a associarsi saldamente fra di loro a livello sinergico. In tutti i modi, evidenziano ancora una volta quanto la MM sia sensibile alla vulnerabilità strutturale di certi gruppi specifici di donne, che in questi casi si esprime in situazioni differenziate e diseguali a livello territoriale e sociale.

Concludo questa sezione, menzionando due studi aggiuntivi che mi sembrano rilevanti, non solo nei risultati, ma anche nello smascherare il malfunzionamento delle strutture ospedaliere e la loro contribuzione diretta al sorgere della MM. Il primo ha a che vedere con il monitoraggio sul campo che facemmo tra il CIESAS e il CPMS-Oaxaca con la partecipazione di una epidemiologa dello stesso Ministero della Sanità di Oaxaca che ricopriva un alto carico all'interno dello stesso Ministero in quel momento. Il monitoraggio era sulle reti ospedaliere per l'emergenza ostetrica che il Ministero aveva organizzato nello Stato, per poter valutare il loro grado reale di capacità nel rispondere opportunamente a queste emergenze in quanto a dotazioni di materiale e medicine, presenza del personale sanitario specializzato durante tutti i turni, la disponibilità di trasporto e la capacità tempestiva di poter attendere le donne che arrivano con queste complicazioni, la presenza di personale interculturale che parlasse le lingue indigene della regione, la presenza di una ambulanza funzionante, orari continui di apertura

dei servizi, e così dicendo. I risultati (Sesia *et al*, 2013) furono meno che soddisfacenti e furono presentati al Ministro della Sanità dello Stato con accordi specifici di miglioramento che, in realtà con il cambio di amministrazione statale, non furono più rispettati.

Quello che fu ancora più interessante fu il potere constatare con dati duri che queste reti ospedaliere, che erano il fiore all'occhiello della strategia governativa per la riduzione della MM (come parte degli accordi internazionali) non stavano funzionando come dovevano. Si identificarono inoltre ospedali che, invece di salvare vite, contribuivano a rallentare il percorso di assistenza e di trasferimento a ospedali risolutivi, diventando così infrastrutture direttamente complici di queste morti. Con la stessa epidemiologia, riuscimmo inoltre ad analizzare le MM dell'anno 2012 e constatare che quasi il 70% di queste MM a Oaxaca erano avvenute quell'anno per ritardi nel ricevere l'assistenza ostetrica di emergenza, per fattori che erano direttamente imputabili agli stessi ospedali.

Questi ed altri studi che facemmo in quegli anni sulla qualità deficiente dell'assistenza sanitaria nel parto ospedaliero, ci fecero vedere che il problema della MM si stava muovendo sempre di più a livello eziologico verso il pessimo funzionamento del sistema sanitario pubblico, e non a questioni comunitarie come, per esempio, il fatto che le donne necessariamente preferissero partorire in casa o che le *parteras* fossero le principali causanti della MM; questo, nonostante che la retorica ufficiale del sistema sanitario continuava a cercare capri espiatori precisamente tra le donne "recalcitranti" o tra le ostetriche tradizionali "ignoranti" e "retrograde".

Queste ricerche si facevano in accordo tra il CIESAS e il CPMS-Oaxaca ed avevano la finalità di valutare la politica pubblica nel campo della salute materna in un momento in cui questi problemi si consideravano finalmente una alta priorità nel campo sanitario a livello nazionale e statale. Ci interessò generare conoscenze socialmente utili per la trasformazione delle questioni oggetto di studio, esercitando così un'antropologia attivista. In questo modo, esplorammo le possibilità, a volte estremamente limitate, di dialogo con le istituzioni del settore sanitario, al fine di utilizzare le informazioni generate sul campo per influenzare le politiche pubbliche e l'organizzazione dei servizi istituzionali di salute materna, dal punto di vista dei diritti, dell'interculturalità e dell'equità di genere. È stata una strada percorsa insieme ad altre studiose impegnate nella trasformazione sociale, a organizzazioni della società civile e a or-

ganizzazioni di base di donne indigene, accompagnando e alimentando processi di difesa dei propri diritti e di esigibilità nei confronti dello Stato.

Terzo atto. La *partería* tradizionale indigena nell'attualità

Nei servizi sanitari squalificano il nostro lavoro parlando molto male delle parteras, 'che non le assistono bene, che le complicano, che danno loro solo tè di piante medicinali che provocano complicazioni al bambino, che poi muoiono a causa di ciò...'. Beh, anche quando ero in ospedale, arrivavano le donne incinte e chiedevano loro: "Hai bevuto del tè?" (...) "No, vedi, è per questo che il tuo bambino sta così, sta morendo ed è perché hai ascoltato un'ostetrica tradizionale, perché l'ostetrica non sa nulla" (046GRO).

Quando portiamo i nostri vestiti tipici (ci dicono) "vengono dal mare", "sono indigene", "sono sporche, non fanno il bagno e non si lavano". Noi, ci laviamo e ci puliamo, ma è così che ci guardano, è per questo che a volte [quando riferiamo una donna con una complicazione all'ospedale] ci fanno aspettare, non assistono velocemente. Dico alle mie compagne [parteras] "parlate [con i medici], non abbiate paura". [Bisogna dire:] "Sì, sta bene, perché pensate che stia portando da voi questa paziente? Perché ha bisogno di cure mediche! Se fosse nelle mie mani, io mi occuperei di lei! (025OAX).

Loro (il personale sanitario) non capiscono che quello che vogliamo è lavorare in collaborazione, però non vogliamo far parte della loro professione. Non vogliamo far parte del loro gruppo, né essere parte della giurisdizione sanitaria. Vogliamo essere autonome, ma vogliamo avere un rapporto migliore con il sistema sanitario, per appoggiare le donne [per quando ce ne sia bisogno] (029 CHI).

Nel 2021, dopo aver svolto ricerche su molti altri temi e problemi relativi alla salute materna ed i diritti riproduttivi delle donne a Oaxaca, a livello nazionale e in particolare sulle e con le donne indigene,¹⁴

¹⁴ Negli ultimi vent'anni, le mie ricerche – nella stragrande maggioranza collettive – si sono dirette, oltre ai temi già menzionati, all'analisi della qualità dell'assistenza prenatale e dei parti normali in cliniche ed ospedali pubblici da una prospettiva dei diritti delle donne pazienti; le esperienze del partorire negli ospedali dal punto di vista delle donne indigene e l'analisi delle loro preferenze in quanto all'assistenza ideale

mi sono nuovamente avvicinata al tema della *partería* tradizionale indigena. Il ritorno al tema si è dato in un contesto e in un momento storico molto cambiato con rispetto agli anni Ottanta: oggi, la stragrande maggioranza delle donne, comprese quelle indigene, ha interiorizzato — la presunta o no — superiorità epistemica, ideologica e pratica della bio-ostetricia e più del 90% di loro partorisce in ospedali e cliniche, includendo a Oaxaca. Questo nonostante che gli ospedali pubblici siano sovraffollati, manchino le risorse e i farmaci, nelle regioni indigene sia comune che il personale sia poco formato, l'assistenza tenda a essere carente, sovra-medicalizzata di routine e sorda ai bisogni individuali delle donne pazienti, non venga applicato alcun approccio interculturale nei servizi e la violenza ostetrica¹⁵ nelle sue molteplici forme sia all'ordine del giorno, soprattutto nei confronti delle donne povere, rurali e/o indigene.

Il nostro progetto di ricerca è stato sollecitato direttamente dal Conahcyt, l'organo direttivo della politica scientifica in Messico¹⁶ il quale, in una svolta interessante della propria politica, ha deciso per la prima volta nella sua storia istituzionale, di iniziare ad appoggiare progetti di ricerca non solo nel ramo delle scienze convenzionali, ma anche nel campo degli altri “saperi”, includendo le conoscenze dei PI.

durante la gravidanza e il parto a Oaxaca; il problema crescente di tassi sempre più alti di cesarei e la loro multifattorialità legata alle carenze del sistema sanitario; le carenze e i limiti non solo materiali, ma anche ideologici del sistema sanitario pubblico e anche privato in momenti di profonda crisi e dalle prospettive del personale sanitario; le barriere all'accesso e il trattamento escludente, discriminatorio e razzista che molte donne indigene ricevono nell'assistenza istituzionalizzata alla gravidanza e al parto; la problematica della violenza ostetrica in Messico ed a Oaxaca; le caratteristiche e dinamiche strutturali-sistemiche del Modello Medico Egemonico (Menéndez, 1990) in relazione alla salute materna e alle “altre” forme di assistenza alle nascite; la rinascita e le dinamiche intorno alla promozione incipiente del modello d'assistenza centrato sulle ostetriche professionali in Messico.

¹⁵ La violenza ostetrica si definisce come l'esercizio della violenza istituzionale e di genere che si esercita contro le donne durante l'assistenza alla nascita. Include minimamente il trattamento irrispettoso o disumanizzante e il maltrattamento; la pratica comune della iper-medicalizzazione clinica e della patologizzazione dell'evento ostetrico; l'espropriazione del processo del parto per mano del personale sanitario, togliendo alla donna la centralità e l'autonomia decisionale. È un fenomeno molto diffuso in America Latina, soprattutto nella scena del parto ospedaliero, per cui non sorprende che questo concetto abbia avuto origine ed un grande sviluppo analitico e politico giustamente in questo continente (cfr. Quattrocchi, Magnone, 2020).

¹⁶ Equivalente al CNR in Italia, anche se le funzioni del Conahcyt sono più ampie.

Durante tre anni, abbiamo formato una équipe con la mia collega Lina Berrio,¹⁷ facendo una ricerca sulla situazione attuale della *partería* indigena, in sei Stati del Messico: Chiapas, Guerrero, Oaxaca, Quintana Roo, Veracruz e Yucatan. Abbiamo così documentato la presenza delle ostetriche indigene in questi Stati, le caratteristiche e problematiche che affrontano attualmente nella loro interazione con il personale e i servizi sanitari statali, le esigenze che hanno verso il sistema sanitario istituzionale, le difficoltà attuali nella trasmissione intergenerazionale delle loro conoscenze, la loro partecipazione nell'assistenza ostetrica durante la pandemia del Covid-19, le loro condizioni di lavoro e di salute e, nel caso delle *parteras* che appartengono a organizzazioni che difendono la *partería*, l'esperienza di essere organizzate ed i relativi vantaggi. Abbiamo anche adottato una prospettiva relazionale nella ricerca, indagando in contemporanea i punti di vista delle autorità responsabili della salute materna e/o riproduttiva nei sei Stati e del personale sanitario che lavora direttamente nell'assistenza sanitaria di base o in alcuni degli ospedali a cui fanno riferimento le ostetriche tradizionali;¹⁸ con loro, si sono esplorate le loro percezioni in quanto alla *partería* indigena, le loro esperienze sulla partecipazione delle *parteras* nell'assistenza ostetrica in tempi di pandemia e in post-pandemia e le loro impressioni sull'attuale trasformazione del sistema sanitario in Messico e sulle

¹⁷ Hanno partecipato inoltre: Cirenía Vásquez e Nadia Maciel (2021); Coral Mendoza e Aide Rodríguez (2021-23); Edgar Delgado, Nadia Ortega e Adriana Lozano (2022), a cui vanno i nostri ringraziamenti.

¹⁸ L'adozione dell'approccio relazionale ci ha permesso di problematizzare e rendere più fine l'analisi delle realtà sociali vissute in ogni Stato in materia di salute materna e ostetricia indigena. Ad esempio, ci siamo avvicinate alla comprensione del funzionamento dei servizi e dei problemi che si affrontano a causa dei tagli di bilancio, l'incertezza di fronte alla trasformazione del sistema pubblico sanitario e la crisi pandemica, come contesto generale in cui si muove il personale nelle sue relazioni e azioni con le ostetriche. Ci siamo rese conto che ci sono specificità tra gli Stati e che i problemi segnalati dalle ostetriche non sono necessariamente gli stessi dappertutto, anche se ci sono punti in comune. Inoltre, abbiamo potuto identificare le buone pratiche che si verificano con alcune delle strategie sviluppate nei ministeri della Salute a livello statale e ci ha permesso di individuare che le percezioni e le relazioni instaurate con le ostetriche tradizionali indigene variano notevolmente tra il personale sanitario. Si è anche rafforzata la nostra percezione che esiste una differenza significativa tra le diverse istituzioni sanitarie che compongono il sistema pubblico sanitario messicano.

conseguenze di questa trasformazione in corso sulla situazione della salute materna in questi Stati.¹⁹

Il progetto contemplava inoltre: analizzare il quadro giuridico e regolamentare della *partería* indigena, non solo in Messico, ma anche a livello comparativo in altri paesi (Bolivia, Canada, Colombia, Ecuador e Guatemala) dove le ostetriche indigene hanno una presenza importante; rafforzare il lavoro organizzato delle ostetriche indigene; diffondere i loro contributi alla salute materna e neonatale; aprire uno spazio di dialogo costruttivo tra le ostetriche e le autorità federali del Ministero della Salute e dell'Istituto Nazionale dei Popoli Indigeni; e contribuire a riposizionare la *partería* nella politica sanitaria e nella piattaforma pubblica federale dedicata ai PI.

Durante il 2021 e il 2022, si è effettuato il lavoro di campo, intervistando un totale di 258 *parteras* e 93 direttivi o personale sanitario in servizio dei sei Stati; oltre a due riunioni virtuali ed una presenziale con un gruppo nutrito di *parteras* dei sei Stati e delle organizzazioni partecipanti. Tra i risultati più significativi e rilevanti menzionerò i seguenti:

- a. *l'ostetricia tradizionale indigena in Messico rischia di scomparire*; una problematica che è particolarmente acuta negli Stati di Oaxaca e Yucatan, dove anteriormente la *partería* tradizionale aveva radici e manifestazioni tra le più importanti nel Messico (oltre a Chiapas dove, invece, la *partería* continua ad avere una notevole presenza). *Le ostetriche stanno invecchiando, c'è poco ricambio intergenerazionale e molte hanno smesso di assistere alle nascite.* La progressiva scomparsa implica la perdita di pratiche, conoscenze e risorse comunitarie importanti e insostituibili. Laddove le ostetriche sono riuscite a organizzarsi collettivamente, come nello Stato di Chiapas e, in maniera minore, in Guerrero e in poche zone di Oaxaca, la *partería* riesce a mantenersi ed esige il riconoscimento delle loro conoscenze e dei loro contributi alla salute materna e al benessere delle loro comunità;
- b. *la partería tradizionale indigena mantiene un rapporto complesso e profondamente subordinato con il settore sanitario, il quale ha esercitato un controllo sulle ostetriche attraverso meccanismi quali la registrazione e i corsi di addestramento.* Le *parteras* non sono parte formale del sistema sanitario istituzionale e non ricevono nessun salario a cambio

¹⁹ Per ulteriori informazioni su questo progetto e sui suoi risultati, si può consultare la pagina web: <https://pacificosur.ciesas.edu.mx/proyectos-conacyt/>

dei loro servizi, al di fuori di quello che le stesse donne e le loro famiglie riescono a pagar loro per l'assistenza prestata. Allo stesso tempo, il personale sanitario registra le nascite a carico delle ostetriche tradizionali, le rilascia i certificati di nascita per i neonati le cui mamme hanno partorito con la loro assistenza, le chiamano a corsi di addestramento periodici e a volte solo quando ne hanno disponibilità, le riforniscono di materiali di cui le *parteras* hanno bisogno per assistere le nascite;

- c. il settore sanitario è eterogeneo; esistono differenze tra le istituzioni e tra il personale sanitario nel rapporto con le ostetriche, che vanno dall'ostracismo, il rifiuto e la discriminazione da un lato estremo, passando per l'indifferenza e il paternalismo, fino al sostegno e al riconoscimento del loro valore, nell'altro estremo. Quanto più il personale sanitario o le autorità hanno una conoscenza approfondita del lavoro delle ostetriche, maggiore è l'apprezzamento nei loro confronti e la loro disponibilità a sostenerle; più sono distanti e senza familiarità con le *parteras*, maggiore è la diffidenza, gli stereotipi negativi, l'ostracismo e gli atteggiamenti e le azioni discriminative nei loro confronti. Da informazioni frammentarie ma triangolate è emerso che il personale del programma IMSS-Bienestar – programma che oggi giorno sta acquisendo una enorme importanza e presenza in queste regioni giacché la riforma sanitaria attuale assegna direttamente a loro l'operazione di tutte le strutture sanitarie – ha proibito alle ostetriche di assistere ai parti per più di quindici anni, nonostante l'esercizio della *partería* indigena sia un diritto (in quanto parte dei diritti collettivi e culturali dei popoli indigeni); contribuendo così alla sua progressiva scomparsa. Questa istituzione è in gran parte responsabile dell'epistemicidio delle conoscenze e della pratica della *partería* indigena nel Messico attuale; caso particolarmente notevole negli Stati di Oaxaca e dello Yucatan, dove il programma ha una forte presenza dagli anni Ottanta;
- d. la grande maggioranza delle *parteras* cerca di stabilire una relazione costruttiva con il personale sanitario con cui ha a che fare, ma chiede a cambio rispetto e riconoscimento. Hanno bisogno di questa relazione fondamentalmente per tre ragioni: poter indirizzare le donne con complicazioni in modo tempestivo e rapido agli ospedali corrispondenti; ottenere i certificati di nascita senza ostacoli per i bambini che assistono, dato che il rilascio di tali certificati è stato ostacolato soprattutto nelle regioni del Chiapas, Guerrero e Oaxa-

- ca; e poter ricevere i materiali e le attrezzature di cui hanno bisogno per la loro assistenza. Molte ostetriche richiedono allo Stato, anche un compenso dignitoso per il loro lavoro e chiedono la sicurezza sociale e l'accesso reale per loro stesse, a servizi sanitari di qualità e gratuiti, soprattutto quando sono d'età avanzata;
- e. esistono importanti discrepanze tra il quadro normativo multilaterale e costituzionale del Messico che protegge il diritto di praticare la medicina tradizionale e la *partería* indigena, da un lato, e il quadro normativo, legislativo e regolamentare del settore sanitario messicano nel campo della salute materna e dell'ostetricia, dall'altro. È necessario armonizzare questi quadri e riconoscere il diritto di praticare l'ostetricia indigena nel Paese. Inoltre, nonostante le sue ambiguità, il quadro normativo che difende e appoggia perlomeno nel discorso la *partería*, non viene applicato o viene applicato in modo parziale e/o discrezionale;
- f. l'ostetricia tradizionale indigena ha aumentato notevolmente il volume delle cure a livello comunitario durante la pandemia di Covid-19, in un momento di grave crisi del sistema pubblico sanitario. Sulla base dei dati ufficiali, nel caso dello Stato di Chiapas, le ostetriche hanno assistito quasi il 50% di tutte le nascite registrate nel 2020. Le *parteras* hanno prestato assistenza per vocazione, rischiando la loro vita e quella delle loro famiglie, nella maggioranza dei casi senza l'appoggio del sistema sanitario e dovendo comprare per conto proprio mascherine e altri materiali essenziali durante la pandemia. Hanno sostenuto la vita in molti luoghi, eppure non c'è stato alcun riconoscimento ufficiale di questi contributi.

Come parte del progetto, abbiamo reso disponibili i risultati, le richieste espresse delle *parteras* e le raccomandazioni emesse in almeno tre aree di interesse: (a) tra le stesse organizzazioni e reti di ostetriche tradizionali indigene; (b) tra le persone interessate ai temi sulla cultura delle nascite, l'ostetricia, la salute materna, la salute delle donne indigene, la pandemia tra i PI e la medicina tradizionale indigena; e (c) tra i responsabili delle politiche pubbliche in materia di salute e in/converso le popolazioni indigene, non solo a livello federale, ma anche nei servizi sanitari dei sei Stati in cui è stata effettuato lo studio.

La ricerca e la diffusione dei risultati hanno contribuito a inserire la questione dell'ostetricia tradizionale indigena nell'agenda delle politiche pubbliche sulla salute materna da una prospettiva diversa, partendo dai

diritti collettivi dei popoli indigeni. Ad esempio, il Ministero della Salute a livello federale ha recentemente pubblicato un Decalogo dei diritti delle ostetriche tradizionali, dove sono visibili le raccomandazioni derivate dal nostro progetto. Abbiamo anche contribuito a collocare l'ostetricia tradizionale indigena in un posto più importante come parte delle strategie della politica pubblica nel campo dei diritti dei Popoli Indigeni (compreso il diritto di praticare la loro medicina tradizionale, in cui l'ostetricia è centrale); ad esempio, l'Istituto Nazionale dei Popoli Indigeni del governo federale ha curato i propri programmi radiofonici e li ha trasmessi sulle sue stazioni radio nel 2023, come parte di una campagna per una maggiore visibilità e dignità della *partería* indigena. Inoltre, si sono impegnati a trasmettere i programmi radiofonici che abbiamo prodotto come parte di questo progetto ed a inserire i video che abbiamo editato nel loro sito web. Allo stesso modo, le organizzazioni delle *parteras* hanno accolto e fatte proprie le nostre raccomandazioni in alcune presentazioni e negoziazioni con il settore pubblico.

Questa ricerca si inquadra direttamente nella prospettiva dell'attivismo e dell'incidenza politica, senza sacrificare il rigore accademico. Abbiamo collaborato in maniera esplicita con le reti organizzative delle *parteras* tradizionali indigene fin dall'inizio, in quanto il progetto è stato concepito e realizzato con l'obiettivo di effettuare uno studio che fosse utile per loro. Questa dimensione collaborativa ci ha dato l'opportunità di ricevere da loro un feedback regolare e continuo e di diffondere prodotti di cui le organizzazioni e le reti avevano bisogno e che hanno potuto utilizzare. Ciò è diverso da altri interventi progettati e attuati dall'alto o sviluppati solo estraendo informazione durante il lavoro convenzionale sul campo.

Finalmente, abbiamo elaborato e diffuso molteplici materiali (programmi di radio, video, una campagna nelle reti sociali) per rendere visibile e dignitosa l'ostetricia tradizionale indigena. Nel nostro progetto, abbiamo dato un'importanza centrale non solo alla ricerca, ma anche all'ampia diffusione dei risultati, in formati non solo accademici ma anche che siano facilmente comprensibili e utilizzabili. In altre parole, per noi la componente della comunicazione e dei materiali didattici non è secondaria o aggiuntiva, ma è stata un elemento fondamentale dello studio fin dall'inizio e in tutte le sue fasi. Per la sua utilità pratica, quest'elemento fa una profonda differenza per le stesse organizzazioni.

Conclusioni

È assurdo pensare a una previsione puramente “oggettiva”... Ciò non significa che la previsione debba sempre essere arbitraria e gratuita o puramente tendenziosa. Si può anzi dire che solo nella misura in cui l’aspetto oggettivo della previsione è connesso con un programma esso aspetto acquista oggettività: 1) perché solo la passione aguzza l’intelletto e coopera a rendere più chiara l’intuizione; 2) perché essendo la realtà il risultato di una applicazione della volontà umana alla società delle cose..., prescindere da ogni elemento volontario... mutila la realtà stessa. Solo chi fortemente vuole, identifica gli elementi necessari alla realizzazione della sua volontà.

Gramsci, “Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno”, *Quaderni del Carcere 1929-1935*²⁰

Queste parole di Gramsci sul rapporto tra una (ipotetica) realtà oggettiva, il pensiero e l’intervento politico, ben si può applicare alla ricerca antropologica. Soprattutto, si può rapportare a un modo specifico di fare antropologia: l’antropologia attivista, nel senso definito e promosso da Charles Hale: una pratica di fare ricerca che parte dalla decisione iniziale non solo di collaborare direttamente con i soggetti di studio ed impegnarsi politicamente nel contribuire alla trasformazione delle loro realtà oppressive, ma anche di “allinearsi con il gruppo organizzato nella lotta per i diritti, per il risarcimento, l’empowerment e l’impegno a produrre un tipo di conoscenza in collaborazione e dialogo con gli integranti di quel gruppo” (2007, p. 105).²¹

Sono approdata a questo tipo di ricerca dopo molti anni di lavoro investigativo sul territorio in cui le lezioni imparate sono state tante. L’antropologia attivista è quella che per me ha un senso, soprattutto nel mondo così complesso e difficile (per non dire catastrofico) in cui viviamo oggi. Quest’approccio segue, in maniera interattiva e dinamica, quello che i soggetti di studio hanno da dire e decido-

²⁰ Ringrazio Charles Hale (2008) per la citazione di Gramsci e per avermi fatto intuire come il pensiero gramsciano sia applicabile all’antropologia attivista.

²¹ Nel testo originale inglese: “*The practice of activist anthropology involves a basic decision to align oneself with an organized group in a struggle for rights, redress, and empowerment and a commitment to produce knowledge in collaboration and dialogue with the members of that group*”.

no di fare, nel senso della trasformazione che bisogna promuovere. È una ricerca che risponde non solo alla domanda “ricerca su che cosa?”, ma anche “ricerca per che cosa?” e soprattutto “ricerca per chi?”, come ci ricorda Hale. Questo tipo di investigazione affronta tensioni che sono inevitabili nei vari rapporti che si stabiliscono; in questo caso, con le *parteras* e le loro organizzazioni (tensioni di cui non parlo nel testo solo per mancanza di spazio). Tuttavia, sono tensioni produttive perché guidano la ricerca stessa; inoltre indirizzano l'analisi dei risultati e, a partire da questi, orientano l'incidenza sulla politica pubblica.

Nel mio caso, si tratta di una strada che, negli ultimi anni, sto cercando di percorrere insieme alle organizzazioni delle *parteras* indigene. Queste, lungi dall'essere omogenee tra di loro, si caratterizzano per la loro diversità e pluralità nelle origini, storie, dinamiche ed obiettivi. Vivono fra di loro nel quotidiano contraddizioni, e anche conflitti, tuttavia cercando di non perdere di vista che hanno obiettivi in comune che guidano l'azione collettiva. In particolare, in questo caso l'obiettivo centrale è richiedere il pieno rispetto al diritto delle donne indigene a utilizzare la medicina tradizionale e/o scegliere l'assistenza ostetrica che preferiscano e il diritto delle *parteras* a esercitare la *partería* senza condizionamenti e con l'appoggio (non il controllo) dello Stato.

Questo reclamo parte sempre dalla richiesta di un doppio riconoscimento. Innanzitutto, che l'ostetricia tradizionale è una parte fondamentale del patrimonio culturale collettivo dei PI e, come tale, è legalmente protetta dagli strumenti del diritto internazionale e dalla stessa Costituzione in Messico, per cui le istituzioni dello Stato la devono rispettare pienamente e hanno l'obbligo di garantire non solo la sua sopravvivenza ma anche il suo sviluppo autonomo. Inoltre, e allo stesso tempo, si è consapevoli che la *partería* consiste in una risorsa etnomedica cruciale, soprattutto — ma non solo — a livello comunitario, e che lo Stato e il sistema sanitario istituzionale la devono riconoscere, garantire ed eventualmente, appoggiare.

Durante la pandemia del Covid-19, la coscienza dell'importanza della *partería* nel salvare vite di donne e neonati è cresciuta tra queste organizzazioni, avendo molto presente che, in un momento in cui le strutture dello Stato sono collassate, sono state le *parteras* a rispondere alle richieste di tante donne gestanti e ad offrire l'assistenza

ostetrica di cui c'era bisogno. C'è poi una crescente consapevolezza nelle loro abilità tecniche e conoscenze, risultati di molti anni di esperienza, e la condivisione del fatto che spesso e volentieri hanno più capacità di assistere ad un parto che un medico generale giovane ed inesperto, che sanno riconoscere le complicazioni quando queste irrompono, e che solo hanno bisogno di avere un rapporto collaborativo e funzionale con i servizi sanitari istituzionali perché questi ricevano senza indugi le donne quando queste affrontano un'emergenza. C'è finalmente una crescente cognizione che l'etnocidio culturale o "epistemicidio" di cui è stata oggetto la *partería* indigena da parte del sistema sanitario istituzionale negli ultimi 25 anni in Messico, non solo è lesivo dei diritti collettivi dei PI. È anche risultato del razzismo e classismo intrinseco della società messicana e di una biomedicina che, pur non riconoscendo i propri limiti,²² ostacola ideologicamente come primitive, ignoranti e retrograde le altre forme di assistenza del parto che non si conformano ai suoi schemi convenzionali ospedalieri centrati sulla passività delle donne e su una iper-medicalizzazione innecessaria e potenzialmente iatrogena nella maggioranza dei casi.

A noi, come antropologhe e ricercatrici impegnate ed attiviste, ci tocca accompagnare. Alimentiamo con informazione e analisi questi percorsi di difesa delle conoscenze delle *parteras*, appoggiamo nell'azione politica di rivendicazione allo Stato, ed offriamo, quando possibile, uno spazio di dialogo con le autorità del sistema sanitario nazionale.

È così che il mio percorso, iniziato con una prima indagine con le ostetriche indigene a Oaxaca quasi 40 anni fa, sembra essere tornato al punto di partenza però questa volta a livello nazionale e accompagnando processi organizzativi e rivendicativi propri. Il percorso è stato un po' a spirale, e l'approdo al punto di partenza, in realtà si è spostato di qualche grado. In questi anni sono cambiate le realtà sanitarie e la società messicana che mi circondano, mi sono trasformata anch'io; gli apprendimenti sono stati moltissimi. In quest'articolo ho cercato

²² Basta solo pensare al fenomeno della violenza ostetrica, così comune in Messico; secondo l'Inchiesta Nazionale delle Dinamiche delle Relazioni Familiari (ENDIREH) 2021, un terzo delle donne che avevano partorito o avuto un cesareo negli ultimi cinque anni previ all'inchiesta, riportò di aver sofferto maltrattamenti nell'assistenza ricevuta; una ogni quattro che aveva avuto un cesareo riportò di essere stata oggetto di interventi senza il suo consenso (ENDIREH 2021, 2022).

modestamente di riflettere su alcuni di questi insegnamenti, prendendo in conto che la mia esperienza accademica e di vita è quella di una ricercatrice di origine italiana che si è profondamente messicanizzata e latino-americanizzata nel corso degli anni, però che riconosce tuttavia le sue radici intellettuali, politiche ed etiche italiane.

Bibliografia

- Aguirre Beltrán G., 1980 [1955], *Programas de salud en la situación intercultural*, México, Instituto Mexicano del Seguro Social.
- Aguirre Beltrán G., Pozas Arciniega R., 1954, *La política indigenista en México. Métodos y resultados*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Anzures y Bolaños, M., 1983, *La medicina tradicional en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Arana M., Guerrero C., 2009, "Reflexiones sobre recursos tradicionales y legales para evitar la primera demora en la búsqueda de atención en las emergencias obstétricas", in Freyermuth G., Sesia P. (a cura di), *La muerte materna. Acciones y estrategias hacia una maternidad segura*, México, Comité Promotor por una Maternidad Segura en México/CIESAS/INMujeres, p. 133-141.
- Arias Huerta J., Keller A., 1976, "La partera empírica: colaboradora potencial del Programa Nacional de Salud Materno Infantil y Planificación Familiar", *Salud Pública de México*, vol. 18 (5), p. 883-892.
- Berrio-Palomo L., 2017, "Redes familiares y el lugar de los varones en el cuidado de la salud materna entre mujeres indígenas mexicanas", *Salud Colectiva*, vol. 13 (3), p. 471-487.
- Berry N.S., 2010, *Unsafe motherhood. Mayan maternal mortality and subjectivity in post-war Guatemala*, New York/Oxford, Berghahn Books.
- Boege, E., 2008, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).
- Bourdieu P., 1995, *Respuestas por una antropología reflexiva*, Messico, Grijalbo.
- Botteri E., Bochar J., 2019, "Saberes que conectan con el poder durante el parto: la partería tradicional en Morelos (México)", *Alteridades*, vol. 29 (57), p. 125-135.
- Castañeda M., Galante C., Sesia P. Piedrasanta R., 1992, "Metodología de los talleres de aprendizaje materno-infantil para regiones indígenas", in Sesia P. (a cura di), *Medicina tradicional, herbolaria y salud comunitaria en Oaxaca*, Oaxaca, México, CIESAS, Gobierno del Estado de Oaxaca, p. 265-291.

- Chávez-Galindo, A.M., Hernández Bringas H., Menkes C., Ruiz Hernández G., Flores Arenales R., 2007, "La salud reproductiva de la población indígena", in Hiram Hernández Bringas H. (a cura di), *Los indios de México en el siglo XXI*, Cuernavaca, México, UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, p. 25-42.
- Coneval, 2019, *La pobreza en la población indígena de México, 2008-2018*, https://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Documents/Pobreza_Poblacion_indigena_2008-2018.pdf?search=población indígena
- , 2020, *Informe de pobreza y evaluación 2020*, Oaxaca, Messico, Coneval, https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Documents/Informes_de_pobreza_y_evaluacion_2020_Documentos/Informe_Oaxaca_2020.pdf – search=Informe sobre pobreza y evaluación 2020 oaxaca
- , 2023, *Documento de análisis sobre la medición multidimensional de la pobreza, 2022*, Messico, Coneval, https://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Documents/MMP_2022/Documento_de_analisis_sobre_la_medicion_multidimensional_de_la_pobreza_2022.pdf#search=DOCUMENTO DE ANÁLISIS SOBRE LA MEDICIÓN MULTIDIMENSIONAL DE LA POBREZA%2C 2022
- Consejo Nacional de Población (CONAPO), 2001, "Tamaño de la población indígena mexicana", in *La población de México en el nuevo siglo*, México, CONAPO, p. 165-180.
- Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women* (CEDAW), 1979, New York, Asamblea Generale delle Nazioni Unite, <https://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/cedaw.htm>
- COPLAMAR, 1982, *Necesidades esenciales en México. Situación actual y perspectivas al año 2000*, Vol. 4, *Salud*, Messico, COPLAMAR/Siglo XXI Editores.
- Cosminsky S., 1977, "El papel de la comadrona en Mesoamérica", *América Indígena*, Vol. XXXVII (2), p. 305-335.
- , 1978, "La atención al parto y la antropología médica", in Velimirovic B. (a cura di), *La medicina moderna y la antropología médica en la población fronteriza mexicano-estadounidense*, Washington, Organizzazione Panamericana della Salute (OPS), p. 132-143.
- Del Popolo F., 2019, "La inclusión de los pueblos indígenas y afrodescendientes en los censos de población y vivienda: avances y desafíos para la ronda (2020)", in CEPAL, *Aspectos conceptuales de los censos de población y vivienda: desafíos para la definición de contenidos incluyentes en la ronda 2020*, Series Seminars and Conferences, 94.
- Dixon L.Z., 2015, "Obstetrics in a Time of Violence: Mexican Midwives Critique Routine Hospital Practices", *Medical Anthropology Quarterly*, Vol. 29 (4), p. 437-454.

- ENADID 1997, 1999, *Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica 1997*, Panorama sociodemográfico, Oaxaca, Aguascalientes, México, INEGI.
- ENADID 2018, 2019, *Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica 2018*, Aguascalientes, México, INEGI.
- ENDIREH 2021, 2022, *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares 2021*, Aguascalientes, México, INEGI.
- Espinosa Damián G. (a cura di), 2000, *Compromisos y realidades de la salud reproductiva en México. Una mirada a la situación nacional y a cuatro Estados*, México, UAM-Xochimilco.
- Fals-Borda O., 1985, *Conocimiento y poder popular, Lecciones con campesinos de Nicaragua, Colombia y México*, Bogotá, Madrid, México, Siglo XXI Editores.
- Freyermuth, G., 2003, *Las mujeres de humo: Morir en Chenalhó, género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad*, Messico, CIESAS/CPMVS-R-Chiapas/INMujeres/Porrúa.
- (a cura di), 2015, *25 Años de buenas prácticas para disminuir la mortalidad materna en México. Experiencias de organizaciones de la sociedad civil y la academia*, Messico, Observatorio de Mortalidad Materna en México (OMM)/CIESAS/Comité promotor por una Maternidad Segura-México (CPMS-México).
- (a cura di), 2017, *El derecho a la protección de la salud de las mujeres indígenas en México: análisis nacional y de casos desde una perspectiva de Derechos Humanos*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH)/CIESAS.
- Freyermuth G., Garza A.M., Ico M., 1990, *Atención del parto y del recién nacido en parteras indígenas de la región Altos de Chiapas*, Oaxaca, México, Cuadernos de AMO (1).
- Freyermuth G., Sesia P., 2006, “Del curanderismo a la influenza aviaria: viejas y nuevas perspectivas de la antropología médica”, *Desacatos*, vol. 20, p. 9-28.
- Guiteras Holmes C., 1983, “El ciclo de vida”, in Lozoyaa X., Zolla C. (a cura di), *La medicina invisible. Introducción al estudio de la medicina tradicional de México*, México, Folios Ediciones, p. 223-233.
- Hale C.R., 2007, “In Praise of ‘Reckless Minds’”. Making a Case for Activist Anthropology”, in Field L.W., Fox R.G. (a cura di), *Anthropology Put to Work*, Oxford, Berg, p. 103-127.
- , 2008, “Introduction”, in Hale C.R. (a cura di), *Engaging contradictions: theory, politics, and methods of activist scholarship*, Berkeley, Los Angeles, CA, University of California Press, p. 1-28.
- Haraway D., 1995, “Conocimientos situados: La cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial”, in *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinvencción de la naturaleza*, Valencia, Spagna, Universitat de València, p. 313-346.

- Hewitt de Alcántara, C., 1984, *Anthropological perspectives on rural México*, London, New York, Routledge.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), 2008, *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales*, México, INALI.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 1980, *X Censo general de población y vivienda. Tabulados básicos*, Aguascalientes, México, INEGI.
- , 2010, *Censo de Población y Vivienda 2010. Tabulados básicos*, Aguascalientes, México, INEGI.
- , 2020 *Censo de Población y Vivienda 2020. Tabulados básicos*, Aguascalientes, México, INEGI.
- Jordan B., 1992 [1978], *Birth in Four Cultures. A Cross-Cultural Investigation of Childbirth in Yucatan, Holland, Sweden and the United States*, New York, Eden Press.
- Kelly, I., 1955, “El adiestramiento de parteras en México, desde el punto de vista antropológico”, *América Indígena*, vol. XXV (2), p. 109-117.
- Langer A., Bobadilla J.L., Bronfman M., 1988, “El apoyo psicosocial durante el periodo perinatal. Revisión conceptual y bibliográfica”, *Salud Pública de México*, vol. 30 (1), p. 81-87.
- Leyva-Flores R., Infante-Xibille C., Gutiérrez-Reyes J.P., Quintino-Pérez F., 2013, “Inequidad persistente en salud y acceso a los servicios para los pueblos indígenas de México, 2006-2012”, *Salud Pública de México* 55, suppl. 2, p. S123-S128.
- Loggia S., Sesia P., Schiavon R., 2015, “Comité Promotor por una Maternidad Segura en México”, in Freyermuth G. (a cura di), *25 Años de buenas prácticas para disminuir la mortalidad materna en México. Experiencias de organizaciones de la sociedad civil y la academia*, Messico, Observatorio de Mortalidad Materna en México (OMM)/CIESAS/Comité promotor por una Maternidad Segura-México (CPMS-México), p. 29-36.
- Lozoya X., Zolla C., 1983, *La medicina invisible*, Messico, Folio Ediciones.
- Lupo A., 2018, “Dalle sette caverne alla sala parto. Un excursus su concezioni e pratiche intorno all’utero nel Messico antico e moderno”, in Couto Ferreira E., Verderame L. (a cura di), *Cultural construction of the uterus in pre-modern societies. Past and present*, Newcastle upon Tyne, GB, Cambridge Scholars publishing, p. 55-84.
- McClain C., 1975, “Ethno-Obstetrics in Ajijic”, *Anthropological Quarterly*, vol. 48 (1), p. 38-56.
- Mellado V., Zolla C., Castañeda X., 1989, *La atención al embarazo y el parto en el medio rural mexicano*, Messico, Centro de investigaciones y Estudios de Seguridad Social (CIESS).
- Mendoza-González Z., 2010-11, ““Parir en la casa o en el hospital”. Saberes acerca del parto de mujeres Triquis migrantes a la Ciudad de México”, *AM Rivista della Società italiana di antropologia medica*, n. 29-32, p. 59-81.

- Menéndez E.L., 1984, *Hacia una práctica médica alternativa: Hegemonía y autoatención (gestión) en salud*, Messico, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- , 1990, *Antropología médica: Orientaciones, desigualdades y transacciones*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Moffatt M., 1992, "Ethnographic Writing About American Culture", *Annual Review of Anthropology*, vol. 21, p. 205-229.
- Observatorio de Mortalidad Materna en México (OMM), 2013, *Experiencias de monitoreo al Convenio General de Colaboración Interinstitucional para la Atención de las Emergencias Obstétricas en Oaxaca* (disponibile: <https://www.omm.org.mx>).
- Oficina Internacional del Trabajo (OIT), 1989, *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales* (disponibile: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf).
- Organizzazione delle Nazioni Unite (ONU), 1995, *Informe de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo, El Cairo, 5 a 13 de septiembre de 1994*, New York, ONU (disponibile: https://www.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/icpd_spa.pdf).
- , 2001, *Objetivos de Desarrollo del Milenio* (disponibile: <https://www.cepal.org/es/temas/objetivos-de-desarrollo-del-milenio-odm/objetivos-desarrollo-milenio>).
- , 2007, *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* (disponibile: https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf).
- Pozzio M.R., 2016, "La gineco-obstetricia en México: entre el 'parto humanizado' y la violencia obstetrica", *Estudios Feministas*, vol. 24 (1), p. 101-117.
- Prado X., 1984, "Embarazo y parto en la medicina tradicional del área p'urhepecha", *Relaciones*, vol. 20, p. 113-120.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), 2010, *Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas en México. El reto de la desigualdad de oportunidades*, México, PNUD, p. 120.
- Quattrocchi P., 2011, *Corpo, riproduzione e salute tra le donne maya dello Yucatán*, Messico, Pisa, Pacini Editore.
- Quattrocchi P., Magnone N. (a cura di), 2020, *Violencia obstétrica en América Latina. Conceptualización, experiencias, medición y estrategias*, Buenos Aires, Argentina Colección Cuadernos del ISCo, Serie Salud Colectiva, Università di Lanús.
- Quesada, J., Hart L.K., Bourgois Ph., 2011, "Structural Vulnerability and Health: Latino Migrant Laborers in the United States", *Medical Anthropology*, vol. 30 (4), p. 339-362.

- Rita C., 1979, "Concepción y nacimiento", in Signorini I. (a cura di), *Los Huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*, México, Instituto Nacional Indigenista, p. 263-414.
- Rzedowski J., 1998, "La flora", in Florescano E. (a cura di), *El patrimonio nacional de México*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE)/Consejo Nacional de la Cultura y las Artes (CNCA).
- Sachse M., Sesia P., García M., 2013, "Calidad de la atención durante el parto normal en establecimientos públicos de Oaxaca, Avances en Ciencia", *Salud y Medicina*, abril-junio 1 (1), p. 17-36.
- Sachse M., Sesia P., Pintado A., Lastra Z., 2012, "Calidad de la atención obstétrica, desde la perspectiva de derechos, equidad e interculturalidad en centros de salud en Oaxaca", *CONAMED* 17 (supl. 1), p. S4-S15.
- Secretaría de Salud (SS), Subsecretaría de Prevención y Promoción de la Salud. Dirección General de Epidemiología, 2012, *Perfil Epidemiológico de los Municipios Indígenas en México*, México, Secretaría de Salud.
- SS-Dirección General de Planeación y Desarrollo (DGPLADES), 2003, *Plan Maestro de Infraestructura Física en Salud. Red de Servicios de Atención a la Salud*, México, Secretaría de Salud.
- Seppilli T., Ortegú R., 2005, "Monográfico Antropología médica crítica. Presentación", *Revista de Antropología Social* (Spagna), (14) p. 7-14.
- Sepúlveda J. (a cura di), 1993, *La salud de los pueblos indígenas en México*, México, Secretaría de Salud/INI.
- Sesia P., 1996, "Women Come Here on Their Own when They Need To: Prenatal Care, Authoritative Knowledge, and Maternal Health in Oaxaca", *Medical Anthropological Quarterly*, vol. 10 (2), p. 121-140.
- , 2007, "Reproductive Health and Reproductive Rights after the Cairo Consensus: Accomplishments and Shortcomings in the Establishment of Innovative Public Policies in Oaxaca", *Sexuality Research & Social Policy. Journal of NSRC*, vol. 4 (3), p. 34-49.
- , 2011, "El papel de la desigualdad social en la muerte de mujeres indígenas oaxaqueñas durante la maternidad: Aportes desde una epidemiología social y una antropología médica 'crítica'", in Haro J.A. (a cura di), *El planteamiento de una epidemiología sociocultural un diálogo en torno a su sentido, métodos y alcances*, Hermosillo, Sonora y Buenos Aires, Argentina: Colegio de Sonora/Editorial Lugar, p. 241-269.
- , 2015a, "Reuniones técnicas en promoción de la salud materna: Chiapas, Guerrero, Oaxaca y Veracruz", in Freyermuth G. (a cura di), *25 Años de buenas prácticas para disminuir la mortalidad materna en México. Experiencias de organizaciones de la sociedad civil y la academia*, México, Observatorio de Mortalidad Materna en México (OMM)/CIESAS/Comité promotor por una Maternidad Segura-México (CPMS-México), p. 37-43.

- Sesia P., 2015b, "El enfoque intercultural aplicado a la salud materna. Elaboración y difusión de herramientas culturalmente apropiadas", in Freyermuth G. (a cura di), *25 Años de buenas prácticas para disminuir la mortalidad materna en México. Experiencias de organizaciones de la sociedad civil y la academia*, México, Observatorio de Mortalidad Materna en México (OMM)/CIESAS/Comité promotor por una Maternidad Segura-México (CPMS-México), p. 109-115.
- , 2015c, "Campaña radiofónica y por perifoneo "Todas y Todos por una maternidad segura"", in Freyermuth G. (a cura di), *25 Años de buenas prácticas para disminuir la mortalidad materna en México. Experiencias de organizaciones de la sociedad civil y la academia*, México, Observatorio de Mortalidad Materna en México (OMM)/CIESAS/Comité promotor por una Maternidad Segura-México (CPMS-México), p. 124-130.
- , 2017, "Quince años de investigaciones en la prevención y reducción de la muerte materna en Oaxaca. Perspectivas y aportes cuali-cuantitativos desde la antropología y la salud pública", in Freyermuth G. (a cura di), *Salud y mortalidad materna en México. Balances y Perspectivas Desde la Antropología y la Interdisciplinariedad*, México, CIESAS.
- Sesia P., Gamlin J., Gibbon S., Berrio L., 2020, "Introduction", in Gamlin J., Gibbon S., Sesia P., Berrio L. (a cura di), *Critical Medical Anthropology. Perspectives from/in Latin America*, London, UCL Press, p. 1-16.
- Sesia P., García M., García N., Carmona G., Sachse M., 2013, "Resultados del monitoreo de las redes de servicios de salud materna de Oaxaca", in Freyermuth G., Sesia P. (a cura di), *Monitoreos, diagnósticos y evaluaciones en salud materna y reproductiva*, México, CPMS-México/CIESAS/OMM, p. 181-206.
- Sesia P., Sachse M., 2015, "Monitoreo de políticas públicas, programas y servicios. Primer nivel de atención: Chiapas y Oaxaca", in Freyermuth G. (a cura di), *25 Años de buenas prácticas para disminuir la mortalidad materna en México. Experiencias de organizaciones de la sociedad civil y la academia*, México, Observatorio de Mortalidad Materna en México (OMM)/CIESAS/Comité promotor por una Maternidad Segura-México (CPMS-México), p. 75-80.
- Sesia P., Van Dijk M., Sachse M., 2014, "Características del manejo obstétrico en la atención pública de segundo nivel en la era del Seguro Popular. Un estudio de caso en un hospital público de Oaxaca", in Page Pliego J. (a cura di), *Enfermedades del rezago y emergentes desde la ciencias sociales y la salud pública*, México, PROIMMSE-IIA-UNAM, p. 241-265.
- Singer M., 1990, "Reinventing Medical Anthropology: Toward a Critical Realignment", *Social Science and Medicine*, vol 30 (2), p. 179-187.
- Singer M., Baer H., 1995, *Critical Medical Anthropology*, Amityville, NY, Baywood Publishing Company.

- Smith-Oka V., 2013, *Shaping the Motherhood of Indigenous México*, Nashville, TN, Vanderbilt University Press.
- Speed S., 2006, "At the Crossroads of Human Right and Anthropology: Toward a Critically Engaged Activist Research", *American Anthropologist*, vol. 108 (1), p. 66-76.
- Stavenhagen R., 2013, "La política indigenista del Estado mexicano y los pueblos indígenas en el siglo xx", in Baronnet B., Tapia Uribe M. (a cura di), *Educación e interculturalidad: política y políticas*, México, UNAM.
- Sullivan T., 1969, "Embarazo y parto: Costumbres, supersticiones y técnicas prehispánicas de los aztecas y su supervivencia en México", *Anuario Indigenista* (III), vol 29, p. 285-293.
- Thomas T., Gausman J., Lattof S., Wegner M., Kearns A., Langer A., 2014, "Improved maternal health since the ICPD: 20 years of progress", *Contraceptiona salud de la población indígena en México*, 90, p. S32-S38.
- Torres J.L., Villoro R., Ramírez T., Zurita B., Hernández P., Lozano R. Franco F., 2003, "La salud de la población indígena en México", in Knaul F.M., Nigenda G. (a cura di), *Caleidoscopio de la salud. De la investigación a las políticas y de las políticas a la acción*, México, Fundación Mexicana para la Salud, p. 299.
- Villa Rojas A., 1955, "Adiestramiento de personal", *América Indígena*, vol. XV (4), p. 306-316.
- Warman A., Bonfil Batalla G., Nolasco Mercedes Olivera M., Valencia A., 1970, *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Editorial Nuestro Tiempo.
- Zolla C., del Bosque S., Tascón Mendoza A., Mellado Campos V., 1988, *Medicina tradicional y enfermedad*, México, CIESS.
- Zolla C., Argueta Villamar A., 1994, *Biblioteca de la Medicina tradicional mexicana*, 15 volumi, México, INI (ripubblicata in formato digitale dalla UNAM nel 2009).

**“Nessun fiume è uguale all’altro, e a ciò che era poco prima”.
Antropologia applicata e accompagnamento alle popolazioni
e organizzazioni indigene dell’Amazzonia peruviana**

Piero Confalonieri¹

Quando nel 1980 un primo gruppo di operatori² italiani di Terra Nuova arrivò a Yurimaguas, cittadina affacciata sul fiume Huallaga, nell’Amazzonia peruviana, la ‘selva’³ era davvero fitta e muoversi in essa complicato, le popolazioni indigene disperse e prive di rappresentanza, lo Stato peruviano quasi assente. E Terra Nuova era una giovane associazione di cooperazione nata nell’ambito della congregazione salesiana, presente in Perù da qualche anno.

Infatti l’iniziativa di cooperazione per la quale quel gruppo di antropologø e medicø era di stanza a Yurimaguas, ma con il compito di spostarsi lungo i fiumi e in particolare ad operare sul fiume Pastaza, a due giorni di navigazione, nasceva in supporto al Vicariato Apostolico di questo porto fluviale.

Quell’intervento, auspicato e promosso dal prof. Colajanni allora membro del direttivo di Terra Nuova, si realizzò durante sette anni, tra il 1980 e il 1986, e come era in voga in quel periodo, rappresentava un ‘progetto di sviluppo integrale’ che includeva azioni di educazione, di animazione e di promozione sanitaria. L’impostazione era già molto chiara e definita, cioè di riconoscimento dell’importanza, della specifica ‘razionalità’ delle culture indigene e della necessità di sostenerle con modalità attente e adeguate. Non per niente, nel contesto

¹ Terra Nuova, Centro per la Solidarietà e la Cooperazione fra i Popoli, ONLUS.

² Nel testo, si è introdotto il simbolo ‘ə’ per obbligare chi legge, e chi scrive, ad un uso accorto ed inclusivo della lingua italiana, liberandola da una inerzia che assegna al genere maschile un valore ‘neutro’ rispetto allo *status* di genere delle persone a cui ci si riferisce, quando è evidente che scrivere “gli alunni” non è neutro ma si parla della popolazione maschile di una scuola. Per evitare ogni volta di scrivere “gli alunni e le alunne”, si sta affermando sempre più l’uso della *schwa* (ə).

³ Con termine selva, si intende in Perù l’ampia regione, che copre circa il 60% del territorio nazionale, e che si estende dalle pendici del versante orientale della Cordigliera delle Ande verso est, facente parte della pianura amazzonica.

internazionale, già nel 1971 c'era stata la prima riunione di un gruppo di antropologə che avevano messo in discussione le pratiche eurocentriche della ricerca sociale, producendo il documento 'Dichiarazione di Barbados I',⁴ che aveva provocato un dibattito sia tra i/le ricercatorə, che tra i missionari e i/le volontarə delle ONG. E che possiamo considerare un retroterra della riflessione e dell'azione dell'associazione. L'altro riferimento di carattere internazionale che per quanto riguarda l'approccio alla salute aveva rappresentato una svolta culturale, era stata sicuramente la dichiarazione di Alma Ata sull'assistenza sanitaria primaria, elaborata nella conferenza internazionale dell'OMS tenutasi nel settembre 1978 appunto nella città dell'Asia centrale.

È interessante il fatto che Terra Nuova scrivesse nel 1986, in una scheda dedicata a questo intervento a Yurimaguas, che con esso si "*intende individuare un terreno di mediazione tra l'esigenza di integrare nelle dinamiche della società nazionale i gruppi marginali della selva e l'opportunità di salvaguardare la loro identità etnica dai gravi scompensi indotti dall'assimilazione sociale e dal contatto culturale incontrollati*".⁵ Va detto che nel frattempo, già dai primi anni Settanta del secolo scorso, l'associazione si era resa autonoma dalla congregazione salesiana e, in sintonia con il clima dei tempi, aveva scelto nettamente il campo del "terzomondismo", come si diceva allora, anche nel solco della teologia della liberazione, e del supporto alle popolazioni sfavorite, alle lotte di affermazione e di liberazione di questi soggetti sociali ritenuti portatori di istanze trasformative. Le azioni di Terra Nuova, cinquant'anni fa e oggi, hanno avuto come elemento cardine lo scambio e la 'consegna' di

⁴ La prima riunione di un gruppo di antropologə, studiosə e ricercatorə impegnato a favore delle popolazioni indigene, con la presenza di alcuni rappresentanti di gruppi indigeni dell'America Latina, si realizzò nel 1971 e si concluse con la dirompente *Declaración de Barbados*. I temi, toni e le proposte contenuti rappresentavano qualcosa di inedito, che metteva in discussione l'intervento dei governi, gli interessi dei privati, le ricerche delle/dei antropologə e l'azione dei missionari. Qualche anno dopo, con la seconda riunione del gruppo il clima era decisamente cambiato e nel riprendere le posizioni neoindigeniste, si parlava espressamente di *etnosviluppo*, concetto che sarebbe diventato centrale nelle nuove elaborazioni e metodologie di azione. Nel 1993 venne organizzata una terza riunione di Barbados, nella quale furono affrontati, sia a livello teorico sia attraverso analisi di casi concreti, i principali problemi della condizione degli indigeni negli anni Novanta, dalla crisi ambientale alla difesa dei diritti umani, fino alle critiche del neoliberismo.

⁵ *Un progetto socio-sanitario ed educativo in Perù*, in M.D. Rinaldi (a cura di), *Antropologia e progetti di volontariato*, Firenze, COSPE, 1986, p. 63.



strumenti conoscitivi, organizzativi, politici, professionali per una appropriazione attiva e selettiva da parte delle popolazioni indigene di tali *input*. Questo partendo da una definizione di cultura come “*un esercizio permanente di creazione, ricreazione e innovazione dell’eredità culturale che ogni popolo riceve, in accordo con il suo piano generale di vita*”.⁶ Quindi si considerava l’identità collettiva non come un dato statico, rigido ed immutabile, ma sempre come un processo di contatti, acquisizioni, scambi, ‘contaminazioni’, tanto più nel contesto amazzonico, nel quale lo spostamento di gruppi umani nativi è stato intenso nel corso dei secoli ben prima dell’invasione europea. Il punto determinante è capire se tali contatti e scambi siano stati scelti o imposti, e se si siano dati tempi di assimilazione e acquisizione dei cambiamenti tali che un gruppo culturale li potesse gestire... Nella stessa scheda di Terra Nuova menzionata sopra, si legge: “*L’intervento educativo è partito da una premessa realista: è in corso per questa etnia [ci si riferisce alle popolazioni Candoshi o Kandozi, Murato o Shapra e Achuar]*⁷ *un rapido processo di assimilazione che si concluderà con la scomparsa di questa cultura. L’antropologia è stata usata fin dalle prime fasi del progetto come uno strumento conoscitivo al servizio di un impegno concreto oltre che teorico, per cercare*

⁶ G. Bonfil Batalla, *Pensar nuestra cultura*, Madrid, 1991 [traduzione nostra].

⁷ Non sembra inutile ricordare che nell’Amazzonia peruviana sono presenti almeno 60 diversi gruppi culturali indigeni, che afferiscono a quattordici famiglie linguistiche e che si stimano intorno alle 350mila persone.



di aiutare queste popolazioni a prendere coscienza della propria identità culturale, della propria lingua, dei propri diritti, delle proprie condizioni di sfruttamento e di isolamento e nello stesso tempo di dipendenza totale dal mondo esterno, attraverso la formazione di maestri bilingui e la produzione di materiale didattico".⁸ Analogamente alla formazione di/delle insegnanti, per il componente sanitario sono state formate *promotoras de salud* indigeni, cioè persone dei villaggi che – pur restando come gli altri dei *comuneros* e vivendo della caccia, pesca e piccola agricoltura – hanno acquisito conoscenze di base di infermeria, sono state dotate di una ‘cassetta d'emergenza’ per curare le più frequenti patologie comuni; queste *promotoras* avrebbero poi costituito una rete sul territorio, coordinata dal Ministero della Salute presente a Yurimaguas.

Nel brano citato troviamo un'altra caratteristica del lavoro dell'associazione: il proposito di ‘tenere insieme’ ricerca e pratiche di lavoro concrete. Sfida in buona parte riuscita, se pensiamo che i contributi e i percorsi professionali di molte volontarie, cooperanti ed esperte coinvolti negli anni, sono significativi. Tra tutti citiamo il saggio di uno dei

⁸ *Ibid*, p. 64.



partecipanti a quel primo gruppo di operatori di Terra Nuova menzionato all’inizio di questo racconto, Patrizio Warren, che ricostruisce l’eziologia medica presso la popolazione Achuar, cioè come in questa cultura si concepiscono le cause delle patologie;⁹ è chiaro infatti che se non si comprende il modo in cui in una determinata popolazione si spiega il processo salute-malattia, risulta assai complicato, magari anche superando la barriera strettamente linguistica, stabilire il dialogo terapeutico tra persona afflitta da una infermità e persona adibita alla cura. L’approfondita ricerca di Warren fa comprendere la distanza siderale tra l’eziologia Achuar e quella della medicina occidentale, e quindi quanto arduo sia il compito di individuare il “terreno di mediazione” tra i due sistemi di conoscenza. E tanto più arduo, perché il primo di questi sistemi culturali, quello indigeno, ovviamente “negli

⁹ P. Warren, “Rappresentazioni cognitive e gestione sociale delle malattie tra gli Jívaro-Achuar”, *L’Uomo Società Tradizione Sviluppo*, Roma, Università La Sapienza n. 1 (1/2), 1988. Poi pubblicato in spagnolo con il titolo “Representaciones cognitivas y administración social de las enfermedades en los Jívaros-Achuar”, *Salud y antropología*, n. 29, Quito, Abya-Yala, 1994.

ultimi trenta-quaranta anni, sotto l'influsso combinato della nuova patologia introdotta in seguito all'intensificarsi dei contatti commerciali e delle pressioni acculturative, questo patrimonio è andato in gran parte destrutturandosi".¹⁰ Come si può comprendere, e come documentava per esempio Colajanni (1982)¹¹ già nei primi anni Ottanta per le popolazioni accomunate per comodità sotto l'etichetta di *Jívaros*,¹² l'impatto della cultura urbana e a suo agente (missionari, commercianti, funzionari dello stato, cooperanti ecc.) era differenziato da zona a zona ed è in larga parte fattore di disgregazione. E anzi più drasticamente, che le popolazioni e culture indigene amazzoniche di oggi – lungi dall'essere gli ultimi autentici testimoni dell'alterità – sono già il prodotto dei ripetuti incontri, scontri e scambi che da cinquecento anni vivono con a diverse agenti della modernizzazione.¹³

Come si legge nella prefazione ad una pubblicazione di Terra Nuova del 2011,

"l'operazione corretta non può essere quella di forzare la nosologia indigena (la classificazione delle patologie umane), in schemi interpretativi stranieri. Si tratta di capire ed accettare la profonda alterità dello sguardo indigeno sul processo salute-malattia, che non significa che questo sguardo sia migliore di quello 'occidentale', ma neppure considerare [i saperi terapeutici indigeni] come un deposito di principi attivi vegetali ai quali ricorrere per identificare e isolare principi curativi; che non può soppesare quanto di "accettabile" ci sia nella medicina tradizionale, secondo i criteri della nostra cultura bio-medica. La nostra scommessa verso l'offerta di servizi di salute interculturale, si basa nella prospettiva del dialogo tra sistemi terapeutici che si riconoscono come aventi uguale dignità, che assumono risorse/pratiche terapeutiche di altri sistemi, ma che accettano anche le profonde differenze nelle

¹⁰ Ibid, p. 108, 109.

¹¹ A. Colajanni, "I Jívaros dell'Amazzonia occidentale", in M. Ariotti (a cura di), *Uomini e Re*, Bari, Laterza, 1982, p. 49-98.

¹² Si tratta dei gruppi culturali Shuar, Achuar, Wampís e Awajún, collocati lungo le frontiere di Ecuador e Perù; una dichiarazione pubblica, presentata dopo un incontro tra personalità e *leadership* di queste popolazioni nell'aprile 2018, denuncia che "*Jívaro* è un termine spregiativo nato dal confronto coloniale, che non abbiamo mai usato per identificare le nostre lingue e le nostre identità collettive" [traduzione nostra], chiedendo di essere riconosciute con il termine '*aénts chicham*' (cfr. <https://www.sal-sa-tipiti.org/news/Aénts-chicham>).

¹³ Si veda per esempio, A. Colajanni, "Le popolazioni indigene e lo Stato in America Latina. Processi storici, dinamiche sociali e organizzative contemporanee, prospettive future", in *Le piume di cristallo*, Milano, Booklet, 1998, p. 7-30.

concezioni che soggiacciono all’atto curativo”.¹⁴ E certo “non è possibile costruire un inventario delle piante ‘medicinali’, questa categoria sarebbe esterna e riduttiva. [Infatti] accanto, ma non contrapposte, alle piante che provocano le visioni (...) un modo per tenere sotto controllo, e forse, in alcuni casi, per manipolare il mondo a loro circostante (...), ci sono quelle, moltissime, che ‘curano’, o meglio, agiscono sul corpo in modi più o meno visibili e percettibili”.¹⁵

È insomma il modo di concepire la malattia, e quindi la salute, che differisce tra il sistema della medicina ‘occidentale’ e quello (o quelli) amazzonico.

“In generale, le popolazioni indigene considerano che il benessere degli individui e della collettività dipende dal mantenimento di una relazione armoniosa tra il mondo visibile degli umani e i mondi invisibili delle divinità, degli spiriti e delle essenze primordiali. La caccia eccessiva o lo spreco di quanto cacciato può far arrabbiare lo spirito tutelare della caccia o l’essenza primordiale della specie animale cacciata in eccesso. (...) In questi casi, l’armonia e l’equilibrio tra i diversi ambiti del cosmo possono essere restaurati solo attraverso pratiche cerimoniali (...)”.¹⁶

Si è ricordato il saggio di Warren (1988), ma si potrebbero citare altre ricerche frutto del lavoro di campo di altre operatoræ,¹⁷ poiché indicano chiaramente una lettura e una problematizzazione matura e affatto semplicistica dei contesti, che influenzerà in qualche modo anche i concreti progetti di Terra Nuova. In quegli stessi anni, l’associazione si misurava in un contesto geografico e socio-culturale assai diverso, con sfide analoghe e sforzi adeguati nel lavorare con terapeuti tradizionali della zona Dogon del Mali, che portarono all’installazione del *Centre Regional de Médecine Traditionnelle a Bandiagara*, in articolazione e dialogo con i servizi di salute pubblica della zona.¹⁸

¹⁴ P. Venezia, P. Confalonieri *Prólogo*, in *Servicios de salud y espíritus de la naturaleza*, Lima, 2011 [traduzione nostra].

¹⁵ M. Gnerre, *La saggezza dei fiumi. Miti, nomi e figure dei corsi d’acqua amazzonici*, Roma, Meltemi, 2003.

¹⁶ F. Santos Granero, “Una manera religiosa de mirar al mundo”, in *El Ojo Verde. Cosmovisiones amazónicas* [traduzione nostra].

¹⁷ Si menziona, per esempio, l’articolo di M.P. Dradi “Masculino-Femenino: entre el equilibrio y la subordinación (el caso de la sociedad Chayahuita)” del 1985 e della stessa autrice la ricerca “Mujer Chayahuita: ¿un destino de marginación?” pubblicata due anni dopo; o di A. Raffa il saggio *Medicina tradicional y moderna entre los Achuar del río Huasaga* del 1985.

¹⁸ Vedere per esempio *Valorisation de la médecine traditionnelle. Experiences au Mali*, Terra Nuova, Bamako, 2007.

Preme dire che parallelamente al lavoro di formazione di *'promotoras de salud'* indigeni, si strutturava in quegli anni la formazione di maestre bilingue (quindi personale indigeno, che domina una o più lingue originarie e l'idioma ufficiale del Paese, in questo caso lo spagnolo) e si alimentava un intenso dibattito a livello latinoamericano sul tema dell'educazione bilingue interculturale. Dove è importante usare i tre termini, nel senso che nei decenni precedenti vi erano state esperienze anche avanzate, ma che si limitavano alla parte bilingue, promuovendo nelle scuole "la lingua indigena [che] compiva solo un ruolo strumentale: si utilizzava con l'unico proposito di facilitare l'apprendimento dello spagnolo".¹⁹ Aggiungere il termine interculturale, significa che "gli obiettivi, contenuti e metodologie abbiano le radici nella cosmovisione, nelle conoscenze e nelle pratiche proprie [di un determinato popolo], per gradualmente aprirsi ed assumere, in modo riflessivo e creativo, elementi culturali esterni, necessari sia per migliorare le condizioni attuali di vita della popolazione coinvolta, che per contribuire all'arricchimento personale e collettivo, in modo che sia possibile un necessario dialogo armonico tra i diversi gruppi socioculturali che compongono il Paese".²⁰

Per l'associazione, ha significato una progressione di progetti in Perù, Cile, Nicaragua. In Ecuador, dove Terra Nuova ha iniziato a lavorare dal 1973, l'impegno a fianco delle comunità ed organizzazioni indigene, andine ed amazzoniche, si è invece centrato principalmente sulla ricerca ed azione rivolte ad una corretta e sostenibile gestione delle risorse naturali ed al rafforzamento del capitale sociale presente nel territorio. Nel caso dell'Amazzonia peruviana, i progetti di Terra Nuova hanno portato alla 'istituzionalizzazione' della formazione magistrale, cioè il riconoscimento dell'Istituto di formazione pedagogica 'Loreto' a Iquitos, nel 1984,²¹ con un innovativo schema di gestione basato su

¹⁹ G. de la Peña, *La Educación indígena. Consideraciones críticas*, Guadalajara, 2002.

²⁰ L.E. López, I. Pozzi-Escot, M. Zuñiga, *Educación Bilingüe Intercultural. Reflexiones y desafíos*, Lima, 1991.

²¹ Nel 1984 il preesistente Instituto Superior Pedagógico 'Loreto', ottenne dal Ministro una specializzazione interna per la preparazione di maestre di scuola primaria, con un approccio di educazione bilingue. Si sviluppò quindi un intenso lavoro con le federazioni indigene, per la costruzione partecipativa e pienamente interculturale del piano curriculare, che si concluse solo alla fine di quel decennio. Dal 1994, con il consolidamento del programma chiamato *Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana* (FORMABIAP), si inaugura una nuova sede nella località Zungarococha, nelle vicinanze della città di Iquitos, con una nuova proposta curricolare ba-

un Accordo sottoscritto da AIDSEEP (Associazione di rappresentanza delle organizzazioni indigene amazzoniche peruviane), dal Ministero di Educazione attraverso l'*Instituto Superior Pedagógico* di Iquitos, dal Governo Regionale di Loreto e da Terra Nuova.

Come avevano indicato nel 1985 gli antropologi Amadio e D’Emilio a seguito del loro lavoro di ricerca per Terra Nuova in Perù: “Non può esistere una educazione bilingue se non vi sono maestri nativi conoscitori della propria cultura e lingua, accuratamente preparati all’insegnamento delle materie previste nei programmi (lettura, scrittura, secondo idioma, ecc.). (...) Non può esistere una educazione bilingue e biculturale senza l’elaborazione di materiale didattico che serva a tale scopo, senza una maggiore flessibilità e adeguazione dei programmi alle dinamiche sociali, culturali ed economiche presenti nelle comunità native. La scuola deve essere parte della comunità e la comunità deve avere una parte decisiva nella sua gestione; non deve essere soltanto lo specchio di contraddizioni, ma anche strumento di possibili sintesi originali e creatrici”.²²

In questo esercizio di ricostruzione storica, va infatti detto che molto dello sforzo di Terra Nuova e di altre organizzazioni, è stato quello di aiutare le comunità native amazzoniche a adottare modalità di difesa dei propri territori, della propria cultura e lingua. Si iniziarono a costituire istanze rappresentative dei diversi popoli della selva,²³ con un importante

sata sull’educazione bilingue interculturale. Nel 2010, per decisione ministeriale, l’ente modifica il nome in: *Instituto Superior de Educación Pública ‘Loreto’*, per poi nel 2021, sempre a seguito di riforme dell’assetto della formazione superiore nel Paese, prendere infine il nome di *Escuela de Educación Superior Pedagógica Pública ‘Loreto’*. Si veda per esempio per tutta la prima, ricca, fase di questa esperienza, l’articolo di L.A. Trapnell “La formación y profesionalización de maestros bilingües: un reto para el Instituto Superior Pedagógico ‘Loreto’”, *Arinsana*, n. 2/3, Cuzco, 1986.

²² M. Amadio, L. D’Emilio, “Il Programma Educativo tra i Candoshi dell’Alto Amazonas”, *L’educazione Bilingue in Perù*, serie quaderni monografici n. 3 di Terra Nuova, 1985.

²³ Nel 1979, i *leaders* del *Consejo Aguaruna Huambisa* (CAH), prima organizzazione propriamente indigena, nata nel territorio dei cinque fiumi dove si trova il maggior numero di comunità Awajún e Wampís, nella provincia di Condorcanqui (regione Amazonas), e poi della *Central de Comunidades Nativas de la Selva Central* (CECONSEC) e della *Federación de Comunidades Nativas de Ucayali* (FECONAUI), costituiscono il *Comité de Coordinación de las Comunidades Nativas de la Selva Peruana* (COCONASEP); nel 1980 da quel nucleo si costituisce la *Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana* (AIDSEEP) che a tutt’oggi è la principale confederazione nazionale che raccoglie l’adesione di decine di federazioni rappresentative dei vari gruppi culturali autoctoni dell’Amazzonia peruviana.

ruolo di *leadership* svolto dai maestrø bilingui formata.²⁴ Un importante riconoscimento delle popolazioni indigene, dei loro territori ancestrali e della necessità di garantirne l'accessibilità ed uso per essi, è stata in quegli anni l'approvazione della convenzione n. 169 dell'Organizzazione internazionale del lavoro²⁵ sui popoli indigeni, che è diventata davvero uno strumento di difesa dei propri diritti in mano alle federazioni native.

Elemento centrale e fondante per la nostra associazione, in quegli anni e in diversi scenari geografici, ma ancora oggi in tutti i suoi interventi, era ed è l'accompagnamento di attori sociali nel loro processo di emancipazione, rivendicazione ed esercizio dei propri diritti. Questo, che può apparire assai vago o ideologico, veniva e viene accompagnato da pratiche concrete e quotidiane di *capacity building*, come si dice ora, ma privo di presunzione e provando sempre a costruire flussi bi-direzionali e paritari di dialogo. Infatti non si tratta di avere 'ricette pre-confezionate', ma di costruire e ricostruire costantemente e pazientemente, strumenti adatti e adattabili ai contesti locali, messi a disposizione per la loro adozione (o meno) dalle *leadership* espresse da quelle popolazioni. Percorsi delicati e sempre aperti alla critica e auto-critica, mai lineari perché la realtà non è tale.

E infatti la formazione pedagogica di maestrø indigenø è divenuta un modello per le politiche pubbliche di educazione bilingue interculturale, con l'Istituto pedagogico di Iquitos sopra citato che è stato riconosciuto come un importante contesto di affermazione delle istanze indigene. Invece, per quanto riguarda la rete di promotorø di salute attivata, si sono presentate molteplici difficoltà: queste figure ben presto si sono trovate sprovviste di medicine e altre attrezzature minime per svolgere il loro lavoro di primo triage, sia per la conclusione dei progetti di cooperazione internazionale, che per le difficoltà di raggiungere molte comunità da parte del Ministero della Salute peruviano, e per le tensioni politiche

²⁴ Alcuni scritti di ex-cooperanti ed esperti di TN che testimoniano quei passaggi sono: M. Abram, "El papel de las organizaciones indígenas en la educación" in volume collettivo *Pueblos indios, estados y educación*, Lima, 1989 e nella stessa pubblicazione M. Amadio, "La cultura como recurso político: dinámicas y tendencias en América Latina".

²⁵ Convenzione OIL n. 169 "*Indigenous and Tribal Peoples Convention*" (1989). Amplissima e impossibile da citare la bibliografia su questo strumento internazionale, che è stato anche tradotto in agili fascicoli a fumetti da parte di alcune organizzazioni indigene per la chiarezza nell'affermare diritti sui territori, corpi, saperi nativi. Cf.: https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169



complessive del Paese o le diverse priorità dei governi. La formazione che avevano ricevuto questi promotori e promotrici, era evidentemente elementare e non poteva rispondere a tutte le molteplici esigenze e problemi di salute della popolazione.²⁶ Infine, una ulteriore difficoltà era quella di fare di questə promotorə delle figure-cardine effettivamente capaci di gestire con competenza sia conoscenze di medicina ‘occidentale’ che ‘tradizionale’. Infatti in quasi tutte le culture autoctone amazzoniche, vi erano figure specifiche e diverse per curare determinate malattie: *maestros* in contatto con poteri delle piante *madres* o di animali totemici, nonne conoscitrici de erbe e fitoterapia, *sobadores* e aggiusta ossa, levatrici. Ritornando all’esempio degli Achuar di cui Patrizio Warren ha scritto

²⁶ Questo è stato evidente in due difficili momenti: quando nel 1991 una epidemia di colera si diffuse rapidamente in tutto il Paese, e anche nelle zone di Selva, contagiando più di 330mila, e poi invece quando si identificò intorno all’anno 2000, la diffusione di un focola epidemico di epatite virale B + Delta (quindi con un decorso fulminante della patologia), molto consistente tra la popolazione Candoshi o Kandozi del fiume Pastaza. In entrambi i casi, TN partecipò con risorse economiche ed umane, mettendo a disposizione l’esperienza di lavoro sul tema e la rete di promotorə; vennero alla luce anche le criticità menzionate.

dopo aver condiviso con essi vari anni e vicende, questa popolazione distingue le malattie “Jata” che sono gravi e possono portare alla morte, e che richiedono trattamenti sciamanici; le malattie “Mimgkau” che sono patologie gravi dei lattanti, che si affrontano con rituali che vengono definiti ‘sub-sciamanici’; infine da malesseri “Sungkur” che si affrontano con trattamenti domestici spesso a base di prodotti etnobotanici.

Analizzando le cosmovisioni di varie popolazioni originarie, Fernando Santos-Granero giunse a dire: “Secondo le tradizioni indigene amazzoniche, all’inizio dei tempi tutte le cose che esistevano al mondo erano persone, avevano forma umana e conducevano una vita umana. (...) Ma un giorno, come risultato della fallibilità di quelli che ora sono esseri umani, il mondo cambiò. Gli attuali animali, piante, entità metafisiche, oggetti e fenomeni naturali si trasformarono in quello che sono oggi. Il mondo non fu più un’entità connessa e unica e si frammentò in una molteplicità di realtà, mentre la primitiva umanità si divideva in tanti gruppi differenti. Ma, secondo i pensatori indigeni, questa trasformazione si impose solo sul mondo delle apparenze, nello stato vigile. Dietro questo mondo, e visibile solo agli sciamani, c’è un altro mondo che non per essere occulto è meno reale di quello in cui viviamo. (...) Ogni specie animale o vegetale è rappresentata dalla sua essenza primordiale, che è concepita come la madre/padre o il nume tutelare (*el dueño o la dueña*) di quella specie che rappresenta. (...) La frattura tra umani e non-umani che avvenne quando il mondo si trasformò in quello che è oggi, non rappresenta solo una discontinuità nelle apparenze, ma una rottura molto più profonda che ha collocato umani e non-umani in mondi differenti, opposti e rivali. (...) Si crede che gli animali e le piante si vendichino degli umani inviando malattie ed epidemie, ma che gli sciamani e gli altri specialisti accedano alle essenze primordiali di quegli animali e piante alla ricerca delle conoscenze e dei consigli per curare i pazienti”.²⁷

Si capisce la complessità di sovrapporre e articolare un sistema di salute rigido e strutturato per discipline come quello della medicina bio-chimica occidentale, con i diversi sistemi indigeni.²⁸

²⁷ Fernando Santos-Granero, “Prólogo” in volume di Landolt, Gredna *El ojo que cuenta. Mitos y costumbres de la Amazonía indígena, ilustrados por su gente*, Lima 2005 [traduzione nostra].

²⁸ Si parla qui al plurale, in quanto le “traiettorie tecnologiche” (come le definisce Jürg Gasche in *Desarrollo rural y pueblos indígenas amazónicos*, traduzione nostra) o le strategie produttive, di uso del territorio e delle sue risorse, strettamente connesso con le differenti cosmovisioni dei gruppi amazzonici “non sono standardizzabili, esi-

A fronte di questa complessità, la scelta fatta dalle organizzazioni indigene peruviane, *in primis* AIDSESP,²⁹ è stata di professionalizzare personale indigeno nell’ambito sanitario, cioè passare dalla figura da promotorə di salute a quella dell’infermierə interculturale. L’esperienza iniziale venne fatta con un primo gruppo di 20 giovani donne e uomini delle popolazioni yine, shipibo, asheninka, asháninka, che – sotto la guida appunto dell’organizzazione indigena nazionale e delle federazioni locali – si sono preparati nel periodo 2005-2007 presso un istituto di formazione professionale di Atalaya (nel versante amazzonico della regione di Ucayali), con un piano curricolare misto: il 62% del monte ore sul piano di studi ‘normale’ per infermieri e il 38% su contenuti di medicina indigena. Alla fine del percorso formativo, questə giovanə hanno ricevuto, attraverso una risoluzione speciale del Ministero dell’educazione peruviano, il titolo di ‘infermieri tecnici con menzione in salute interculturale’. Nel 2007, su richiesta di AIDSESP, Terra Nuova si è fatta carico della ricerca di finanziamenti, ottenuti da un bando dell’Unione europea e con i contributi di altre entità, per generare un’esperienza analoga in un altro territorio amazzonico. Questo ha permesso nel marzo 2008, di realizzare le prove di ammissione, con la partecipazione di 137 candidatə, per selezionare 30 studentə (9 donne e 21 uomini; 13 di questi rappresentavano la popolazione Shawi – anteriormente chiamati Chayahuita – 5 il gruppo Kandozi, 3 Wampís e a seguire 2 rappresentanti ciascuno per le popolazioni Awajún, Kukama, Quichua, Shapra e Achuar). Per tutto l’anno 2008, questo gruppo è stato supportato con un intenso processo di livellamento propedeutico all’ammissione vera e propria per i corsi di infermeria presso l’*Istituto Tecnológico* di San Lorenzo (regione Loreto). Negli anni 2009, 2010, 2011 hanno mantenuto il piano di studi ‘a doppio binario’: se secondo la curricula nazionale approvata dal Ministero dell’educazione il corso per infermieri tecnici doveva avere un monte ore complessivo di 3.420 ore in sei semestri, il gruppo di studentə indigenə ha studiato per complessive 4.930 ore di cui 1.870 di medicina tradizionale indigena, svolte con il supporto di 55 terapeutə tradizionali. Sono state realizzate pratiche pre-professionali nei due ambiti. Alla fine del percorso, nel 2011 quindi, 27 studentə (6

ste al contrario una grande diversità” tra le varie popolazioni (come scrive Calderón Pacheco in *Imágenes de otredad y de frontera: antropología y pueblos amazónicos*, traduzione nostra).

²⁹ Vedere nota 12.

donne e 21 uomini, rappresentativi degli otto popoli indigeni menzionati) si sono diplomati come infermieri di primo livello con menzione in salute interculturale.³⁰ Nell'estate 2014 la gran parte lavorava negli ambulatori del sistema pubblico, nei territori della loro popolazione indigena, 4 operavano come infermieri per una impresa di estrazione di idrocarburi, uno aveva scelto di fare il docente sempre nella sua zona, e una ragazza non stava lavorando, avendo figli. Sicuramente per le donne del gruppo è stato molto più pesante il carico dello studio (le persone che si sono ritirate durante il percorso di formazione, erano donne) e poi di inserimento lavorativo.

Parallelamente alla formazione del gruppo di giovani indigeni quali infermieri, sono state realizzate in quegli anni tutta una serie di attività, sia di rafforzamento del ruolo delle federazioni indigene nel monitoraggio delle azioni di salute, sia di perforazione di pozzi per l'acqua potabile e di installazione di orti di erbe medicinali vicino agli ambulatori (*postas de salud*), sia infine di dialogo e sensibilizzazione della popolazione indigena, da parte degli studenti/infermieri.

Tra i materiali didattici, nell'ambito di questo intervento sono stati elaborati:

- a. il volume di 113 pagine, dal titolo "*Servicios de Salud y Espíritus de la Naturaleza*", che raccoglie i lavori di ricerca svolti dagli studenti indigeni in infermeria interculturale, nelle rispettive comunità, sul patrimonio di conoscenze terapeutiche e in particolare fitoterapeutiche rispetto ai malesseri e malattie più comuni nella zona amazzonica;
- b. il fascicolo dal titolo "*Enfermedades, Plantas, Salud. Manual de enfermedades transmisibles en la Amazonia peruana*", di 46 pagine, rivolto alle persone che in vari ruoli devono far fronte ai problemi sanitari delle comunità indigene, per facilitare la diagnosi veloce di undici patologie molto diffuse, attraverso schede con chiare indicazioni sintomatologiche e indicazioni di primi interventi da svolgere;
- c. un kit con 10 fogli in materiale plastico di 70 cm per 25 cm uniti nella parte superiore in modo da poterlo utilizzare come materiale di supporto per attività di sensibilizzazione da svolgere davanti alla popolazione locale, principalmente con disegni e brevi messaggi in spagnolo

³⁰ L'esperienza della formazione di infermieri interculturali a San Lorenzo è raccontata nel documento *Salud, un derecho para todas las personas y los pueblos. Sistematización de un proceso de formación de enfermeros técnicos indígenas en la Amazonía peruana*, Lima, Terra Nuova, 2012.

e principali lingue indigene della zona, riferite alle patologie comuni provocate dall’ingestione di acqua non potabile; accompagnava questo materiale, un opuscolo per guidare gli operatori nelle sessioni di sensibilizzazione, denominato “*Guía metodológica: Contagio y prevención de infecciones intestinales, de la malaria y otras patologías derivadas del uso de agua contaminada o estancada*”.

- d. un libro di indicazioni didattiche per docenti (in spagnolo) “*Agua, vida, Amazonía: propuestas de educación ambiental intercultural*”;
- e. quaderni scolastici, sia a righe che a quadretti, con nella copertina e controcopertina vignette e messaggi per la prevenzione delle malattie legate ad una gestione non corretta dell’acqua, in due lingue indigene e spagnolo, per alunni delle scuole primarie.

Tra le altre cose, nella fase finale del progetto, si è organizzato un evento di scambio e riflessione proprio sulla formazione di personale di salute con approccio interculturale nella regione andino-amazzonica; questo convegno si è realizzato a Lima, nei giorni 20 e 21 settembre 2011 con l’Organismo andino di salute (ORAS), l’agenzia delle Nazioni Unite per la popolazione (UNFPA), l’ufficio locale della cooperazione italiana, l’ONG ‘*Salud sin Límites*’; erano presenti, tra le altre autorità, il vice-ministro della Salute della Bolivia, un’alta funzionaria del Ministero della salute dell’Ecuador, il segretario generale della *Comunidad Andina de Naciones*, di funzionarə e autorità delle istituzioni peruviane.

Ma non si vogliono qui ricordare solo i successi di Terra Nuova, né far credere che tutto sia stato semplice. Una prima considerazione critica, deriva dalla verifica quotidiana del fatto che il conflitto tra sistemi di conoscenza diversi e ‘altri’ (quello ‘occidentale’ e quelli ‘indigeni’) dal livello complessivo e strutturale, viene trasferito a livello individuale: il personale indigeno inserito nel settore pubblico (infermierə o maestrə ecc.), si trova a gestire a livello di identità personale una situazione molto contraddittoria, di “doppia fedeltà” (al proprio popolo, e allo Stato che lo paga ogni mese) che crea notevoli disagi e fatiche. Gli ‘uomini eminenti’ delle comunità amazzoniche erano generalmente *leaders* redistributori, cioè che alimentavano il loro prestigio nella misura in cui distribuivano i frutti della caccia o della pesca, e in generale delle loro attività, tra le reti ‘lunghe’ della famiglia allargata. Il contatto con la cultura e soprattutto l’economia urbana, con prodotti come il sale, i *machetes* o il riconoscimento delle autorità *mestizas*, ha portato ad ampliare i generi dello scambio, ma in una sostanziale continuità nelle modalità di consolidamen-

to del potere. E questo pone professionisti contrattati dallo Stato, ma provenienti dalla popolazione indigena in una posizione estremamente scomoda, che non può essere valutata con criteri moralistici europei.

Ma ancor più problematico è il seguente episodio: tra il 2010 e il 2011, si è assistito ad una specie di ‘*cacería de brujos*’ (letteralmente: caccia agli stregoni) in una delle zone di lavoro dell’associazione, e solo lungo il fiume Paranapura in quel periodo vennero uccise da sconosciuti, 14 persone considerate ‘*curanderos*’. Difficile dire cosa sia successo, se non segnalare che ciclicamente le comunità, per affrontare fasi di stress collettivo, trovano modalità di colpevolizzazione di persone che, gestendo la relazione con ‘poteri’ e entità spirituali del bosco, possono sia curare (quindi ‘*curanderos*’) che generare situazioni negative e malsane per persone e gruppi familiari (‘*maleros*’). Questo tipo di situazione parrebbe far parte degli estremi (e terribili) dispositivi sociali per riequilibrare l’ordine dinamico tra individuo e gruppo familiare/culturale, così come tra gruppo e contesto circostante, perturbato da una serie di fattori esterni fuori dal controllo del gruppo stesso. Dispositivi di gestione dell’incertezza, del disordine e quindi della malattia, che includono per esempio il suicidio, fenomeno molto significativo tra i giovani indigeni di tantissime nazioni e significativo tra la popolazione Awajún.³¹ Ovviamente anche la ‘*cacería de brujos*’, come il suicidio di giovani, sono fenomeni assai complessi e probabilmente prodotti di un insieme articolato di cause, che non si possono ridurre né banalizzare; ma è probabile che “la persistente discriminazione, l’alterazione vertiginosa e profonda dei loro ambienti di vita, la violazione sistematica dei loro diritti e il senso di impotenza davanti a decisioni che alterano il loro sviluppo, originino situazioni insostenibili con conseguenze traumatiche, a livello individuale e collettivo”,³² da cui risposte da parte dei popoli indigeni che ai nostri occhi possono apparire autolesioniste, ma che fanno anche pensare alle ‘apocalissi culturali’ di cui scrisse Ernesto De Martino.³³ D’altra parte, seguendo le suggestioni di

³¹ Vedere in ogni caso la nota 11, sulla auto-denominazione delle popolazioni anteriormente definite come ‘famiglia linguistica Jívaro’.

³² Da *Suicidio adolescente en pueblos indígenas. Tres estudios de caso*, UNICEF, 2012, p. 196 [traduzione nostra]. Rilevante ormai la letteratura sul tema, che menzioniamo come esempio di crisi individuali senza orizzonte di evocazione e deflusso collettivo (riprendendo De Martino), in un contesto di disgregazione di cornici culturali millenarie.

³³ Ci si riferisce in particolare all’edizione del 2019 de *La fine del mondo: contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, di E. De Martino, edizione a cura di G. Charuty, D. Fabre e M. Massenzio.

questo autore, l’efficacia delle strategie di contenimento del caos percepito come portatore delle ‘crisi di presenza’, si misura sul piano simbolico e non materiale o tangibile, e nella coerenza intrinseca di culture ancora troppo poco conosciute e al contempo già troppo influenzate dall’incontro con il cristianesimo, l’economia di mercato, le modalità occidentali ed urbane di gestione politica.

Proprio davanti alle situazioni drammatiche di cui si è accennato, l’analisi critica e autocritica deve restare un atteggiamento vitale per chi ha la pretesa di migliorare la vita di intere comunità e gruppi umani, quindi la responsabilità ci obbliga a ritornare costantemente sulle scelte fatte e sui percorsi intrapresi, collocandoli nei contesti socio-culturali dove si sta operando. Ciò implica tenere sempre attiva la capacità di lettura e analisi della realtà, le competenze ‘tecniche’ sui temi e sulle proposte di trasformazione che si offrono, lo sguardo onesto e critico sul proprio operato.

Nell’estate 2014, una verifica ex-post svolta da una collaboratrice volontaria del progetto di formazione di infermiere indigena, l’antropologa V. Grigio, acutamente segnalava i limiti e le difficoltà nell’integrazione tra l’offerta di salute pubblica di impronta ‘occidentale’ e quella tradizionale, nella zona di San Lorenzo. Le concrete possibilità di articolazione tra l’offerta di servizi di salute con approccio ‘occidentale’ e (su scelta del paziente) ‘tradizionale’, sono nell’ambito territoriale di San Lorenzo ancora fragili, incipienti e in buona misura disattese. Questo deriva certo da lentezze burocratiche, difficoltà degli/delle impiegat* pubblica di cultura indigena a rispondere agli obblighi sociali e familiari (tra cui l’obbligo di partecipare alla *minga*)³⁴ e al contempo agli orari, ritmi e obblighi del rapporto di lavoro, malintesi e fraintendimenti su cosa si intenda concretamente per ‘articolazione’ tra i due sistemi terapeutici, anche a fronte dell’impossibilità della medicina ‘indigena’ di avere livelli di standardizzazione, prevedibilità e refertazione come quelli del sistema bio-chimico. Inoltre, questo tema si colloca nel terreno delle tensioni politico-razziali: “in un contesto in cui i diritti dei popoli originali sembra essere la forza trainante per lo sviluppo del dipartimento, e la popolazione ‘*mestizos*’³⁵ si auto-percepisce come un gruppo minoritario

³⁴ Con questo termine andino, si intendono modalità di lavoro comunitario con finalità sociali o di reciprocità tra le famiglie.

³⁵ Si intende con questo termine, e con l’analogo ‘*colonos*’, la popolazione proveniente dalle zone andine scesa lungo il versante orientale delle Ande e insediata in territorio amazzonico, a volte generando conflitti sull’uso dei territori ancestrale

il cui accesso a risorse già scarse è ulteriormente minacciato da politiche indigeniste, le decisioni riguardanti aspetti di salute pubblica rappresentano uno dei pochi bastioni ancora in mano al gruppo *mestizo*³⁶ che quindi oppone resistenza. Tali dinamiche infatti “che includono processi di traduzione, negoziazione ma anche produzione di nuove conoscenze, devono essere decostruiti ed analizzati affinché l’interculturalità sia un processo efficace, oltre che consapevole di limiti e rischi”³⁷.

All’inizio di questo testo, si diceva della complessa sfida che l’associazione assumeva nei primi anni Ottanta del secolo scorso, nel cercare di “individuare un terreno di mediazione tra l’esigenza di integrare nelle dinamiche della società nazionale i gruppi marginali della selva e l’opportunità di salvaguardare la loro identità”. Chiaramente nel parlare di ‘integrazione’, sappiamo come sia un termine da usare con molta attenzione, ma si intendeva – allora come oggi – riferirsi all’inserimento di gruppi specifici nelle società più ampie, in uguaglianza di diritti e servizi ma con il riconoscimento delle diversità e dei *gap* di accesso ad opportunità, e quindi con meccanismi di ‘discriminazione positiva’. Nei decenni successivi la penetrazione culturale, l’invasione dei territori ancestrali, i tentativi di cooptazione (per non dire peggio) di *leaders* indigeni, il disboscamento illegale così come l’estrazione di idrocarburi dal sottosuolo o di oro dai fiumi amazzonici, la presenza di chiese estranee alle culture native, sono aumentate. Si sono anche complessivamente rafforzate, con cicli di maggior capacità di esercizio politico ed altri meno, le organizzazioni indigene. Oggi Terra Nuova continua ad operare nella ‘selva’ peruviana con le stesse domande di fondo: come preservare le culture indigene e al contempo favorirne la partecipazione a pieno titolo nelle dinamiche della contemporaneità, considerando che, benché in gradi diversi tra i vari gruppi culturali amazzonici, il coinvolgimento nell’economia monetaria è già in atto? Come trasmettere i saperi accumulati dalle popolazioni indigene nella gestione del territorio e delle sue risorse, agli altri gruppi umani presenti ormai nella ‘selva’, sapendo che solo queste modalità possono offrire le basi per uno sviluppo sostenibile dell’immen-

e delle risorse in essi presenti; la presenza di queste genti è ormai parte del quadro demografico amazzonico, a fianco delle popolazioni indigene, e qualsiasi politica o programma deve tener conto di tale realtà e cercare di attenuare la frattura culturale.

³⁶ V. Grigio, “Report sul *follow up* del progetto Salute interculturale integrato nel progetto Incontri clinici nell’Amazzonia peruviana”, 2014.

³⁷ Ibid.

so territorio amazzonico? Indicativamente dal 2007, una parziale risposta è stata quella di favorire la costituzione di cooperative di indigena, o miste di persone indigene e *mestizas*, che permettano una relazione delle comunità ancestrali con le dinamiche commerciali da posizioni di forza o perlomeno con minor grado di subalternità.

Nuovamente, questo inedito ambito di azione si è avviato da Yuri-maguas: questa cittadina si trova ad una altitudine di poco più di 200 metri sul livello del mare, proprio alla confluenza del fiume Paranapura nel più ampio fiume Huallaga (che a sua volta, unendosi dopo circa sei ore di navigazione a valle con un motoscafo veloce con il possente Marañon, genera il famoso Rio delle Amazzoni). Si comprende immediatamente quindi il sinuoso andamento dei fiumi menzionati, e di quelli amazzonici in generale: da Yurimaguas alla foce del Rio delle Amazzoni nell’Oceano Atlantico ci sono più di tremila chilometri, con una pendenza minima di duecento metri da percorrere in suoli in larga parte alluvionali e quindi ‘morbidi’. Da qui le ampie volute, le strette curve, i rami secondari, lo spostamento dell’alveo anche di decine di chilometri, dei corsi d’acqua amazzonici. Per le popolazioni indigene, i fiumi sono sempre stati presenze vive, che si spostano e possono decidere di sospendere il loro scorrere se si arrabbiano e che sono custoditi dalla “madre” del corpo idrico e da altri spiriti. Ma questi fiumi oggi soffrono alterazioni profonde: l’apertura di pascoli per il bestiame bovino d’allevamento (una pratica principalmente – ma non solo – dei coloni *mestizos*) e anche per l’ampliamento delle *chacras*, ossia delle parcelle per la coltivazione della manioca – ha deforestato le fasce di vegetazione lungo i fiumi e torrenti, il cosiddetto bosco ripariale, che ha un ruolo importantissimo nel consolidamento degli argini. Senza questa protezione, l’erosione delle sponde dei corsi d’acqua è ancora più intensa portando alla colmatazione, cioè al deposito sul fondale dei sedimenti sempre più abbondanti trasportati dalla corrente e la conseguente riduzione della profondità del fiume: con l’irraggiamento solare elevato durante il giorno nell’ambiente amazzonico, la temperatura della colonna d’acqua si eleva ed interferisce sulla deposizione di uova e schiusa delle stesse, di tante specie di pesci amazzonici. A questi fenomeni succintamente descritti³⁸ vanno aggiunti gli impatti dell’estra-

³⁸ Una descrizione più approfondita in “Problemática ambiental en el territorio Kampu Piyawi: deterioro del río Cankii (Paranapura)”, nel volume di B. Huertas, *Kampua Nupanempua Yaiwirute – Nuestro territorio Kampu Piyawi (Shawi)*.

zione petrolifera, attività assai intensa in gran parte dell'Amazzonia e che frequentemente significa sversamenti di acque di raffreddamento delle trivelle, che vengono immesse nei fiumi a temperature elevate, e a volte di greggio per la rottura degli oleodotti, ma anche l'attività di pesca tradizionale delle stesse popolazioni indigene attraverso la diluizione in anse dei fiumi di barbasco (*Lonchocarpus utilis*), una fibra vegetale altamente tossica. In sintesi, gli effetti di varie attività antropiche stanno riducendo direttamente o indirettamente il patrimonio ittico di molti fiumi, che sono base dell'alimentazione delle genti che abitano nei territori amazzonici; in particolare, il fiume Paranapura vive già da decenni tale situazione con la crescente malnutrizione delle famiglie indigene.

Come risposta a tale problematica, che le persone di Terra Nuova registravano e le organizzazioni indigene segnalavano, si sono iniziate attività di allevamento di pesci amazzonici in piccole lagune artificiali costruite in modo rustico a margine dei torrenti. Questa iniziativa, iniziata nel 2003, ha avuto un buon successo (certo: attraverso l'apprendimento per prove ed errori) e ha migliorato l'alimentazione quotidiana di moltissime famiglie del gruppo culturale Shawi (o Kampu Piyawi, precedentemente denominati Chayahuita), distribuito lungo il Paranapura. Tanto che già verso la fine del primo decennio del Duemila, la sollecitazione a Terra Nuova è stata di favorire la commercializzazione collettiva del pesce in eccesso rispetto al consumo familiare. Si è iniziato così a costruire il progetto della *Cooperativa Agraria Kampu Piyawi* che gestisce decine di vasche rustiche di allevamento di pesci, un laboratorio di riproduzione di avannotti e uno di trasformazione del pesce (affumicatura, essiccazione), nonché alcuni canali di commercializzazione.

Da più di cinque anni, si sta accompagnando una cooperativa lungo il fiume Santiago, nel territorio del gruppo Awajún e Wampís verso la frontiera con l'Ecuador, che pure sta lavorando nella piscicoltura e nella coltivazione e vendita di banane; più incipiente ma nuovamente affrontando il miglioramento della dieta alimentare e delle entrate economiche di famiglie indigene, attraverso l'allevamento di pesci amazzonici, sul fiume Morona; nella zona di Pucallpa, si stanno appoggiando organizzazioni di produttori di diverse varietà di peperoncino (*Capsicum spp.*) e di frutta come camu-camu (*Myrciaria dubia*), aguaje (*Mauritia flexuosa*) e banane (*Musa paradisiaca*), nella coltivazione sostenibile e commercializzazione.

In diverse zone dell’Amazzonia si stanno quindi accompagnando esperienze di autoproduzione e di piccole cooperative di produttori (beni agroalimentari biologici, realtà associative in alcuni casi di indigeni, aspetto quasi inedito nel Paese). Questo percorso possiede caratteristiche davvero interessanti: in questi anni si sono costruite e validate alcune *buone pratiche*, tanto negli aspetti di organizzazione interna e *governance*, come nelle strategie di produzione, distribuzione e vendita; inoltre i partner principali sono realtà che si collocano in diversi spazi e livelli: un’organizzazione ‘di categoria’ nazionale (la *Asociación Nacional de Productores Ecológicos de Perú*, ANPE), le organizzazioni regionali/locali rappresentative di popoli indigeni, imprese associative di produttori, enti locali comunali e provinciali, camere di commercio. Altro aspetto di rilievo, è rappresentato dal lavoro di *advocacy* per politiche pubbliche a livello locale/regionale di promozione dell’economia sociale e solidale e la generazione di condizioni favorevoli per il suo sviluppo (mercati, ferie, ordinanze comunali, ecc.). Di particolare interesse, il lavoro di *advocacy* per garantire la pertinenza culturale del sistema legale e delle principali politiche pubbliche rispetto alle culture indigene, con un’attenzione verso le norme, *policies* e strategie riferite ai temi della sicurezza/sovranità alimentare. Un lavoro che intende appunto contribuire alla costruzione di un modello – e di pratiche – di economia indigena. Si tratta, come afferma l’organizzazione indigena AIDSEP e in sintonia con la Dichiarazione delle Nazioni Unite sui diritti dei popoli indigeni, di adottare delle modalità di gestione economica e commerciale ‘occidentali’, ma superando relazioni a-simmetriche e sempre a svantaggio degli indigeni, mettendo al centro i bisogni della famiglia (più che l’accumulazione di ricchezza fine a sé stessa), mantenendo la ‘coerenza culturale’ indigena, e rispettando la capacità di carico e di rigenerazione naturale degli ecosistemi amazzonici.

Il percorso di accompagnamento alla costruzione di un modello economico interculturale per il Perù e l’Amazzonia, ci permette di trarre alcune indicazioni di fondamentale importanza per il raggiungimento di tali obiettivi: 1. i limiti del contesto socio-culturale, geografico e di servizi pubblici rappresentano una soglia e determinano i risultati del processo, i suoi tempi e l’impatto; 2. il processo che si innesca implica un profondo cambiamento sociale che richiede condizioni adeguate per recuperare e valorizzare la “tradizione” e aprirsi parallelamente all’innovazione; 3. è necessario lavorare in parallelo sulle due dimensioni

correlate di “sovranità alimentare” (e cioè che le famiglie indigene e la popolazione abbia assicurato di che mangiare tutto l’anno, e con cibi che siano parte della loro cultura alimentare) e sviluppo economico-produttivo (riferito quindi alla possibilità per tali famiglie di generare entrate economiche dalla vendita, preferibilmente in condizioni soddisfacenti, di prodotti), ma considerando che mentre si consolida la seconda non bisogna mai trascurare la prima; 4. i/le figle delle famiglie coinvolte e/o dei/delle soci/e delle cooperative, sono il primo target che preferibilmente devono essere coinvolti nell’area tecnica delle associazioni e assumere la *leadership* delle organizzazioni/cooperative; 5. il sostegno permanente e personalizzato ai/alle soci/e delle cooperative, con un focus sulla famiglia/genere e applicando l’approccio interculturale, riduce il divario tra uomini e donne e rafforza l’unità produttiva; 6. i sistemi di produzione diversificati e agroecologici sono quelli che meglio si adattano alle condizioni amazzoniche; 7. la gestione produttiva e aziendale deve essere sviluppata con una logica di famiglia “allargata” o clan familiare (unità sociale di base delle culture indigene); l’approccio comunitario può avvenire in una fase iniziale (dimostrativa) e successiva (restituzione); 8. l’intervento deve considerare il profilo culturale e socio-economico di ciascun popolo indigeno (gruppi indigeni che storicamente hanno realizzato attività di scambio o commerciali con altre culture *versus* gruppi che hanno privilegiato gli scambi all’interno delle proprie comunità e villaggi); 9. è fondamentale differenziare quelli che sono i livelli di rappresentanza e *governance* politico-organizzativo (federazioni indigene, autorità tradizionali dei villaggi, ecc.), rispetto alla gestione delle organizzazioni produttive sorte all’interno dei popoli indigeni, per garantire una gestione tecnica delle attività economiche; allo stesso tempo, queste ultime possono partecipare a consolidare la difesa dei territori ancestrali e delle risorse naturali in essi contenuti; 10. si può “costruire” un modello organizzativo e produttivo che combini una forma associativa riconosciuta dall’attuale quadro giuridico dello Stato peruviano (Associazione, Cooperativa, ecc.) con la visione del mondo e le idiosincrasie delle popolazioni indigene; 11. i governi locali/regionali rappresentano preziosi alleati per emanare, rendere più flessibili o interpretare norme giuridiche che contribuiscono a creare condizioni abilitanti per lo sviluppo delle comunità indigene.

Come elemento critico da considerare, va detto però che le esperienze che si stanno sostenendo coinvolgono piccole cooperative di zone isolate o con grandi problemi di accessibilità, con difficoltà a

sostenere un progetto economico alternativo da sole; ciò implica che, se non si affrontano in modo sinergico con altri soggetti (quindi con modalità di integrazione in scala o a rete) tali limiti organizzativi, infrastrutturali, di capitale, di formazione, il rischio è di condannare tali esperienze all’eterna dipendenza da progetti di cooperazione internazionale oppure al protrarsi di ristrettezze di capitale, o ancora di scarso ricambio di *leadership*, tutti fattori che le condannerebbero all’irrelevanza o addirittura al fallimento.

Alcune considerazioni si possono leggere nella sistematizzazione metodologica di uno dei primi interventi fatti su questo tema dall’associazione, pubblicata in spagnolo con il titolo “*Desarrollo comunitario y promoción de la economía indígena en los pueblos Shawi y Awajún*”³⁹ [cioè: “Sviluppo comunitario e promozione dell’economia indigena tra le popolazioni Shawi e Awajún”] e molto altro materiale si trova sul sito web di Terra Nuova in Perù.⁴⁰

Parlare di ‘economia indigena’ è anche in questo caso complesso ed estremamente delicato, ma il percorso che si sta realizzando vede protagoniste le federazioni locali e propone un modello di cooperativismo reinterpretato alla luce della specifica cultura ancestrale. Le sfide sono molteplici ed avvincenti:

- come facilitare la comunicazione e l’interazione tra le organizzazioni rappresentative dei popoli indigeni, da un lato, e le imprese o associazioni produttive sorte dalle stesse comunità dall’altra;
- come definire i diversi processi produttivi, insieme ovviamente ai/alle soci/e delle imprese associative, cioè che tecnologia usare, la scala/dimensione più gestibile, le forme di controllo interno, combinando forme organizzative, di lavoro e saperi delle popolazioni indigene con quelli di altre culture, tramite una relazione orizzontale e interculturale;
- come orientare il ruolo degli enti pubblici nel promuovere la coesione sociale, lo sviluppo economico, il rafforzamento del tessuto imprenditoriale e del modello di welfare nella loro giurisdizione, in modo che sia un contributo pertinente e rispettoso dei tempi e modi delle popolazioni locali;
- come accompagnare efficacemente (dandosi anche tempi certi di crescente autonomia dei soggetti locali) le organizzazioni nella ricerca di

³⁹ *Desarrollo comunitario y promoción de la economía indígena en los Pueblos Shawi y Awajún de las cuencas de los Ríos Parapapura, Sillay y Cahupapas*, Lima, Terra Nuova, 2013.

⁴⁰ Vedere: <https://www.terranuova.org.pe/>

nuovi meccanismi di certificazione alternativa dei prodotti,⁴¹ e anche nell'allinearsi a determinati standard di tutela ambientale, qualità del prodotto, trasparenza amministrativa e impegni sociali (genere, lavoro minorile, re-parzialità) investimenti a favore delle comunità, ecc.).

Terra Nuova ha la consapevolezza delle limitate forze di una associazione che non fa ricerca, ma neppure vuole solo fare attività concrete senza una approfondita riflessione: un 'laboratorio' che cerca insomma di unire il 'fare' al 'pensare', per tornare a correggere il tiro e fare meglio. Un percorso senza fine, 'a spirale', affascinante e irto di pericoli, con momenti di forza impetuosa e di quiete. Così come sono i fiumi amazzonici.

Poiché l'approccio e il percorso operativo di Terra Nuova è sempre stato strettamente correlato con le necessità e gli interessi degli attori sociali con cui cresciamo e lavoriamo, vorremmo chiudere citando e ricordando con riconoscenza il nostro amico ed esperto internazionale di Educazione Bilingue Interculturale Matthias Abram che nel 1992, nella prefazione della pubblicazione "Amerindiana" scrive: "(...) I cinquecento anni di contatto e conflitto con l'Europa (e da più di un secolo e mezzo anche con l'America del Nord) hanno lasciato questo continente ricco in preda alla povertà, allo sfruttamento e alla miseria, con l'aggiunta cinica di un ceto ridotto di ricchi che, oltre a sfruttare i propri concittadini, emulano l'Europa e negano le proprie radici. (...) Stiamo assistendo però ad un cambiamento affascinante, che sta rivoluzionando la faccia dell'America: gli indios, fino a poco fa senza parola, hanno cominciato a parlare. (...) Si parla di nazionalità indigene, di territori, di autodeterminazione, di bilinguismo, di interculturalità: l'agenda, come si vede, è pronta. Sta alle popolazioni meticce e bianche accettare la sfida e cominciare il negoziato. Solo condividendola con gli indios e con i neri la casa comune americana sarà una patria per tutti; qualsiasi altra soluzione porta a nuove sofferenze".

E la riconoscenza va anche alle tante persone – operatori ed operatrici, tecnici, esperti, ricercatori, comunità e *leader* locali – che hanno reso possibile tutto questo per Terra Nuova.

"Un altro mondo è possibile ed è sempre più urgente costruirlo".

⁴¹ Vedere per esempio *Una experiencia de certificación agroecológica en la Amazonía peruana*, Lima, Terra Nuova, 2016, e anche *Agroecología in Perú. Materiali di approfondimento su agroecologia e sistemi di certificazione partecipata per l'interscambio di esperienze*, Roma, Terra Nuova, 2018.

Bibliografia

- AA.VV., 2012, *Suicidio adolescente en pueblos indígenas. Tres estudios de caso*, Ciudad de Panamá, UNICEF (disponibile: <https://repositories.lib.utexas.edu/server/api/core/bitstreams/2d3fed47-e3e3-4cd2-b248-144c24dc8edc/content>).
- AA.VV., 1985, *L'educazione Bilingue in Perù – programmi, ricerche ed interventi*, ed. serie Quaderni Monografici Terra Nuova, n. 3, Roma, Terra Nuova.
- AA.VV., 1991, *Educación Bilingüe Intercultural. Reflexiones y desafíos*, Lima, ed. FOMCIENCIAS.
- Abram M., 1988, “El papel de las organizaciones indígenas en la educación”, in AA.VV., *Pueblos indios, estados y educación*, Lima.
- Amadio M., 1988, “La cultura como recurso político: dinámicas y tendencias en América Latina”, in AA.VV., *Pueblos indios, estados y educación*, Lima.
- Amadio M., D’Emilio L., 1985, “Il Programma Educativo tra i Candoshi dell’Alto Amazonas”, in AA.VV., *L'educazione Bilingue in Perù – programmi, ricerche ed interventi*, ed. serie Quaderni Monografici n. 3 di Terra Nuova, Roma, Terra Nuova.
- Bonfil Batalla G., 1991, *Pensar nuestra cultura*, Madrid, ed. Alianza.
- Calderón Pacheco L., 2000, “Imágenes de otredad y de frontera: antropología y pueblos amazónicos”, in Degregori C.I. (a cura di), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, Lima, ed. Red para el desarrollo de las ciencias sociales.
- Codrignani G. (a cura di), 1992, *Amerindiana. Antologia di scritti sui 500 anni di repressione e resistenza*, Roma, Terra Nuova.
- Colajanni A., 1982, “I Jívaro dell’Amazzonia occidentale”, in M. Ariotti (a cura di), *Uomini e re*, Bari, Laterza.
- , 1998, “Le popolazioni indigene e lo Stato in America Latina. Processi storici, dinamiche sociali e organizzative contemporanee, prospettive per il futuro”, in Colajanni A. (a cura di), *Le piume di cristallo. Indigeni, nazioni e Stato in America Latina*, Roma, Meltemi.
- Confalonieri P., 2007, “Problemática ambiental en el territorio Kampu Piyawi: deterioro del río Cankii (Paranapura)”, in Huertas Castillo B., *Kampua Nupanempua Yaiwirute – Nuestro territorio Kampu Piyawi (Shawi)*, Lima, Terra Nuova.
- De la Peña G., 2002, “La Educación indígena. Consideraciones críticas”, *Sinéctica*, n. 20, Guadalajara.
- De Martino E., 2019, *La fine del mondo: contributo all’analisi delle apocalissi culturali* (a cura di G. Charuty, D. Fabre, M. Massenzio), Torino, Einaudi.
- Dradi M.P., 1985, “Masculino-Femenino: entre el equilibrio y la subordinación (el caso de la sociedad Chayahuita)”, *Shupihui*, n. 35-36, Iquitos.
- , 1987, *Mujer Chayahuita: ¿un destino de marginación?*, Lima, Fundación Friedrich Ebert.
- Eddowes Villarán J., 2006, *Lo que sabemos nosotros es interminable: la medicina tradicional en territorio shawi*, Lima, Terra Nuova.
- García Hierro P., 1995, “San Lorenzo: Salud indígena, medio ambiente, interculturalidad”, *Cuadernos de San Lorenzo*, Lima, Terra Nuova-AIDSESP.
- Gasche, J., 2000, *Desarrollo rural y pueblos indígenas amazónicos*, Quito, Abya Yala.

- Gnerre M., 2003, *La saggezza dei fiumi. Miti, nomi e figure dei corsi d'acqua amazzonici*, Roma, Meltemi.
- Grigio V., 2014, *Report sul follow up del progetto Salute interculturale integrato nel progetto Incontri clinici nell'Amazzonia peruviana*, dattiloscritto, University of Toronto.
- Huertas Castillo B., 2007, *Kampua Nupanempua Yaiwirute – Nuestro territorio Kampu Piyawi (Shawi)*, Lima, Terra Nuova.
- López L.E., Moya R., 1988, *Pueblos indios, estados y educación*, Lima.
- Raffa A., 1985, “Medicina tradicional y moderna entre los Achuar del río Huasaga”, in Saravia C.L.M., Sueiro Cabredo R. (a cura di), “*Experiencias de desarrollo popular en el campo de la medicina tradicional y moderna*”, Lima, DESCO-CAAAP.
- Rinaldi M.D. (a cura di), 1986, *Antropologia e progetti di volontariato*, Firenze, CO-SPE.
- Trapnell L.A., 1986, “La formación y profesionalización de maestros bilingües: un reto para el Instituto Superior Pedagógico ‘Loreto’”, *Arinsana*, 2/3, Cuzco.
- Santos-Granero F., 2000, “Una manera religiosa de mirar al mundo”, in *El Ojo Verde. Cosmovisiones amazónicas*, Lima, AIDSEP-FORMABIAP.
- , 2005, “Prólogo”, in Landolt G., *El ojo que cuenta. Mitos y costumbres de la Amazonía indígena, ilustrados por su gente*, Lima, IKAM.
- Terra Nuova, 2007, *Valorisation de la médecine traditionnelle. Experiences au Mali*, Bamako, Terra Nuova.
- , 2011, *Servicios de salud y espíritus de la naturaleza*, Lima, Terra Nuova.
- Terra Nuova, 2012, *Salud, un derecho para todas las personas y los pueblos. Sistematización de un proceso de formación de enfermeros técnicos indígenas en la Amazonía peruana*, Lima, Terra Nuova.
- , 2013, *Desarrollo comunitario y promoción de la economía indígena en los Pueblos Shawi y Awajún de las cuencas de los Ríos Paranapura, Sillay y Cabuapanas*, Lima, Terra Nuova (disponibile: <https://www.terranuova.org.pe/publicaciones/desarrollo-comunitario-y-promocion-de-la-economia-indigena-en-los-pueblos-shawi-y-awajun-de-las-cuencas-de-los-rios-paranapura-sillay-y-cahuapanas/>).
- , 2016, *Experiencia de certificación agroecológica en la Amazonía peruana*, Lima, Terra Nuova (disponibile: <https://www.terranuova.org.pe/publicaciones/una-experiencia-certificacion-agroecologica-la-amazonia-peruana/>).
- , 2018, *Agroecologia in Perù. Materiali di approfondimento su agroecologia e sistemi di certificazione partecipata per l'interscambio di esperienze*, Roma, Terra Nuova.
- Warren P., 1988, “Rappresentazioni cognitive e gestione sociale delle malattie tra gli Jívaro-Achuar”, *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, Roma, Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, n. 1 (1/2).

Antropologia e cooperazione in America Latina a cavallo tra i due millenni: dalla difesa dei diritti al protagonismo delle culture indigene

Paolo Venezia M.

Negli anni '90 i progetti di educazione e salute interculturale, partendo dai diritti umani e dal riconoscimento della piena contemporaneità delle culture indigene in un contesto sociale e politico che le collocava ancora in un passato pre-moderno identificandole come un ostacolo allo sviluppo,¹ hanno dato un importante impulso alle organizzazioni rappresentative dei popoli indigeni. Queste organizzazioni non erano più soltanto porta-voce delle comunità, ma interlocutrici indispensabili dei progetti di cooperazione o dei programmi di sviluppo. In Bolivia – dove ho lavorato per l'UNICEF con Lucia D'Emilio – questo processo ha portato alla creazione di università indigene (UNIBOL, 2008) e al superamento della Riforma del 1994 con la nuova Legge Avelino Siñani Elizardo Pérez del dicembre 2010 che stabilisce la funzione “de-colonizzatrice” dell'educazione. Sono gli anni in cui i popoli indigeni rivendicano il Suma Qamaña (*vivir y convivir bien*) come ideale andino che corrisponde al benessere sociale in equilibrio con la natura in alternativa allo “sviluppo” occidentale. Nelle Regioni autonome della costa dei Caraibi del Nicaragua da progetti di educazione interculturale bilingue sotto controllo ministeriale si è passati alla costruzione di un Sistema Educativo Autonomo Regionale, il solo che potesse dare risposta alle aspettative dai popoli indigeni e delle comunità afrocaraitiche, un processo guidato dall'università URACCAN (1996-2004). In questi casi l'antropologia contemporanea, senza essere orientata all'azione e alla pianificazione, è servita a condurre l'analisi dell'azione e della pianificazione dei progetti nei territori indigeni, proprio come in passato l'antropologia del '900 aveva analizzato i sistemi di parentela o l'organizzazione sociale dei popoli indigeni.

¹ Su questo argomento si veda per esempio l'articolo “El ciudadano amazónico en el discurso político oficial” di Marco Antonio Lovón Cueva, pubblicato sulla rivista *Linguística y Literatura* dell'Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas, n. 75, 2019, p. 38-61.

Queste esperienze, come altre in America Latina, rivelano come il discorso e la politica dei movimenti indigeni del ventunesimo secolo – anche quando prendono le mosse dal binomio terra-territorio – si sono inserite nella circolazione mondiale del pensiero “affrontando la tensione tra essere classificati da altri e i tentativi di definirsi essi stessi all’interno di un denso reticolo di simboli, fantasie, e significati dell’essere indigeni”.² L’articolo si conclude con una riflessione sul prospettivismo come una via di interconnessione tra i popoli indigeni di Abya Yala, proprio perché questo rappresenta – come afferma Eduardo Viveiros de Castro – l’antropologia indigena per eccellenza.

L’antropologia e l’iniquità dello sviluppo

Nella premessa al suo lavoro sull’antropologia applicata britannica nel contesto coloniale dagli anni ’30 agli anni ’50,³ Antonino Colajanni invitava gli antropologi di oggi a scegliere ponderatamente tra due alternative possibili rispetto al proprio impegno professionale: la prima consiste nel guardarsi prudentemente e con studiato distacco da ogni forma di coinvolgimento nei problemi politico-sociali e applicativi del presente e coltivare un’improbabile “scienza pura”, oppure trasformarsi – all’opposto – in “mosche cocchiere” dei poteri costituiti piegandosi senza ritegno alle esigenze, idee e necessità contingenti del potere; la seconda alternativa consiste nel tentare un duro e difficile negoziato con i centri di decisione, dimostrando quanto possa essere indispensabile un buon “sapere” per un buon “saper fare” e quindi cercando di mantenere in equilibrio una buona produzione di accrescimenti conoscitivi su situazioni sociali con una attività di influenza sulle decisioni pratiche, ma sottoponendo – nel contempo – queste ultime a un’analisi sociale e culturale.⁴

Ci sarebbe una terza alternativa, quella “di giocare ancora una volta il ruolo degli usignoli per i nuovi “Imperatori”, commentando

² Marisol de la Cadena e Orin Starn Ed., *Indigeneidades contemporaneas: cultura, política y globalización*, Lima, IEP Instituto de Estudios Peruanos, 2010; p. 11. I testi originali in spagnolo o inglese citati nel presente articolo sono stati da me tradotti in italiano per renderne più agevole la lettura.

³ A. Colajanni, *Gli Usignoli dell’Imperatore*, Roma, CISU, 2012.

⁴ Cit., p. 19-20.

dall'esterno per influenzarli indirettamente", ma questa appare ormai un'opzione impraticabile. I *nuovi Imperatori* non sono governanti che emanano decreti dai palazzi del potere, ma fondi di investimento, multinazionali, grandi gruppi finanziari e industriali capaci di piegare al loro volere i governi nazionali: difficile sperare di poter influenzare in qualche modo coloro che è quasi impossibile identificare.

Restano dunque le due alternative presentate all'inizio: la prima, che include significativamente sia la ricerca antropologica come "scienza pura" e dunque neutrale anche in contesti di crisi sociale, sia l'asservimento alle esigenze del potere da parte di chi è in condizione di offrire conoscenze antropologiche utili a prevenire o risolvere possibili conflitti con le comunità, e l'altra che impegna l'antropologo nel "duro e difficile negoziato con i centri di decisione". Sarebbe impresa ardua ragionare sulle similitudini e le differenze tra il ruolo dell'antropologia applicata nel contesto coloniale tra gli anni '30 e '50 del Novecento e il lavoro delle antropologhe e degli antropologi nell'ambito della cooperazione internazionale in un contesto che potremmo definire neocoloniale del ventennio a cavallo dei due secoli. Esiste però una chiara similitudine: come in passato l'oggetto dello sguardo antropologico ha dovuto includere sia i colonizzatori che i colonizzati, allo stesso modo negli ultimi decenni l'antropologia applicata ha dovuto considerare – come scrive Marc Augé – "sia gli esperti dello sviluppo sia coloro che sono oggetto dei programmi di sviluppo, sia i "modernizzatori" sia coloro dei quali si intende modernizzare i comportamenti, e più ancora l'insieme dei rapporti che gli uni hanno con gli altri tanto sul piano dei fatti quanto su quello delle rappresentazioni e dell'immaginazione".⁵ Certo è che tanto le riflessioni su antropologia e colonialismo di Michel Leiris⁶ – che incitava a diventare difensori delle società e delle aspirazioni dei popoli indigeni – come i saggi di Georges Balandier⁷ – che invitava a considerare le dinamiche dei popoli indigeni all'interno della situazione coloniale con la sua complessità, i suoi conflitti e le sue contraddizioni – citati

⁵ Marc Augé, *Il senso degli altri. Attualità dell'antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, p. 173.

⁶ "L'ethnographie devant le colonialisme", *Les Temps Modernes*, 6, n. 58, 1950, p. 357-374.

⁷ "La situation coloniale: approche théorique", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 11, 1951, p. 44-79 e *Sociologie actuelle de l'Afrique noire, Dynamique sociale en Afrique Centrale*, Paris, Presse Universitaire de France, 1955.

da Colajanni sembrano richiamare le stesse problematiche con cui l'antropologia ha dovuto fare i conti nel periodo tra gli anni '90 del secolo XX e il primo decennio del XXI. Un ventennio in cui i popoli indigeni dell'America Latina assumono con determinazione la difesa della terra e del territorio e l'integrità delle comunità dalla penetrazione delle imprese estrattive e dai grandi progetti di sviluppo economico dei governi nazionali, due decenni di conflitti, tentativi di dialogo, cause e ricorsi giudiziari e di scontri anche violenti con gli apparati statali.

L'ultimo decennio del secolo XX si apre con la storica *Marcha por el Territorio y la Dignidad* degli indigeni Mojeño, Sirionó, Yuracaré e Chimán⁸ partita il 15 agosto del 1990 dal Beni, che raggiungerà La Paz, sede del governo boliviano, 24 giorni dopo.⁹ La *Marcha por el Territorio y la Dignidad* del 1990 segna un momento importante nel processo di costruzione di un'identità collettiva del movimento indigeno, una "macro identità indigena-originaria contemporanea" con cui l'antropologia applicata dovrà confrontarsi nei decenni successivi. Sono anni in cui la ricerca antropologica viene chiamata ad un'analisi critica dei processi di sviluppo imposti alle società indigene, venendo meno nel contempo le ragioni per un'antropologia meramente interpretativa. In questo periodo infatti il "cambiamento pianificato" dalla cooperazione internazionale obbligava gli antropologi coinvolti nei progetti a un'attenta riflessione che – notava Antonino Colajanni nel 1996 – "presenta la novità di considerare importante oggetto di analisi non solo la società indigena che cambia, ma anche il fronte della società esterna responsabile delle azioni di cambiamento".¹⁰ Così gli studi antropologici, animati da uno "spirito critico costruttivo", potevano forse aspirare a incidere sui processi di sviluppo attraversati da progetti di cooperazione.

Questo gioco di confrontazioni, scambi attivi, correzioni e fornitura di dati e "fatti sociali" alle iniziative di cooperazione perché ne

⁸ Durante i 602 chilometri del cammino si aggiunsero i Guaraní e i Matacos del Chaco, i Tacanas del Nord del dipartimento di La Paz, i Mosetenes dell'Alto Beni e gli Urus chipayas dell'Altopiano.

⁹ Oltre ai documenti e alle testimonianze dell'epoca si veda lo studio di P. Bedoya M., "Territorio y Dignidad: La primera marcha indígena por derechos", *Journal de Comunicación Social* 8 (8), Mayo de 2019, p. 35-68.

¹⁰ A. Colajanni, "Studi americanistici e iniziative di cooperazione internazionale allo sviluppo", *Thule, Rivista di Studi americanistici*, n. 1, ottobre 1996, p. 163-176, 171.

“tengano conto” nella programmazione, in realtà ha già avuto rilevanti effetti. Infatti, la teorica della cooperazione e dello sviluppo sta sempre più concedendo ai fattori umani, sociali e culturali uno spazio che nei decenni passati era impensabile e la progettazione del cambiamento delle società marginali del mondo sta sempre più diventando argomento di interesse, scientifico e politico a un tempo, delle scienze sociali.¹¹

Con l’irruzione delle organizzazioni indigene nello scenario politico nazionale dei paesi latinoamericani negli anni ’90, le antropologhe e gli antropologi impegnati nella cooperazione e in particolare negli organismi internazionali che avevano lavorato soprattutto per il riconoscimento del diritto all’educazione e alla salute dei popoli indigeni, verranno chiamati a testimoniare l’iniquità di uno sviluppo che, se da un lato poteva generare benefici ad alcuni settori della nazione, dall’altro era causa di degrado dell’ambiente e del progressivo impoverimento delle comunità indigene. Ed è negli anni ’90 che i paesi latinoamericani iniziano a ratificare il Convegno 169 della OIT (1989): il Messico nel 1990, Colombia e Bolivia nel 1991, Paraguay e Costa Rica nel 1993, il Perù nel 1994, Honduras nel 1995, Guatemala ed Ecuador nel 1998; poi Venezuela e Brasile nel 2002 e solo nel 2010 il Nicaragua. Durante tutti questi anni il Convegno 169 sarà un riferimento importantissimo per le organizzazioni indigene, l’unico fino alla Dichiarazione delle Nazioni Unite del 2007.

Nel 2000 Félix Patzi – intellettuale aymara e primo Ministro dell’Educazione del governo di Evo Morales – rivolge una dura critica alla Riforma educativa boliviana del 1993 e al suo modello di EIB che considera una strategia di integrazione allo Stato piuttosto che un contributo all’emancipazione dei popoli indigeni. Così durante il primo decennio del secolo XXI emerge il tema della decolonizzazione dell’educazione, un’esigenza maturata nel mondo andino boliviano, ma subito condivisa e fatta propria dalle organizzazioni indigene di diversi paesi del continente insieme alla ricerca di un modello di educazione interculturale capace di ridisegnare in modo equitativo le relazioni fra le culture nelle società. Nell’ottobre del 2006, durante il VII Congresso Latinoamericano di EIB, i rappresentanti indigeni presenti avevano chiesto al *Consejo Educativo de Pueblos Originarios de Bolivia* di organizzare un evento internazionale che permettesse di avere

¹¹ Cit., p. 172.

un panorama della situazione educativa dei popoli indigeni, l'incidenza delle organizzazioni sociali nella definizione delle politiche pubbliche, la situazione delle culture e delle lingue indigene, accantonando la dinamica dei Congressi di EIB inevitabilmente centrati sulle relazioni di esperti, funzionari e accademici.

Ed è significativo che la riflessione più strutturata sulla decolonizzazione avvenga proprio in occasione di questo Primo incontro internazionale sulla partecipazione sociale, i diritti indigeni e l'Educazione Interculturale Bilingue tenutosi a Cochabamba (Bolivia) nell'ottobre del 2008. "Decolonizzazione dell'Educazione" è il titolo inequivocabile dell'esposizione di José Luis Saavedra, Coordinatore accademico dell'Università Andina Simón Bolívar di La Paz, che ci tiene a sottolineare come i tempi siano cambiati: *Ahora es otro tiempo*.

"Non vogliono accettare che i tempi sono cambiati". È chiaro, i non indigeni vorrebbero che continuassero le tradizionali pratiche di sottomissione e subordinazione dei popoli indigeni. Non accettano che anche gli indigeni stiano esercitando funzioni di potere. Questo provoca loro rabbia, li innervosisce e li fa reagire in maniera selvaggia. (...) Stiamo assistendo a una specie di cecità cognitiva, non vogliono capire, non possono capire. E questo è proprio del modello occidentale, la cui cassa di risonanza più importante è, ancora, l'università. (...) Quello accademico, che dovrebbe essere l'ambito che dovrebbe sostenere maggiormente questo processo di cambiamento, l'insieme dei nostri accademici, si colloca piuttosto dall'altro lato¹².

Questa distanza tra l'accademia "tradizionale" e il mondo indigeno aveva portato anche in Bolivia, proprio nel 2008, alla creazione delle tre Università indigene, l'Università Aymara "Tupac Katari", l'Università Quechua "Casimiro Huanca" e l'Università Guaraní e dei Popoli delle *Tierras bajas* "Apiaguaiki Tupa". In un articolo pubblicato nell'ottobre del 2008 sulla *Gazeta de Antropologia* si ricordava come la creazione delle Università indigene fosse il risultato della tenace lotta delle nazioni indigene. L'Università Guaraní in particolare propone un modello pedagogico basato nella pratica produttiva, reale, di aule aperte, in una interazione università-comunità costante e dialogica, che contrasta con

¹² J.L. Saavedra, "Descolonización de la Educación", *Participación social, derechos indígenas y educación intercultural bilingüe (Memoria del encuentro)*, Cochabamba, Bolivia ottobre de 2008, p. 237-261, p. 251.

il modello verticale dell'educazione tradizionale, tuttora vigente. In una chiara complementarità con il modello educativo occidentale, nel modello educativo dell'università indigena si sono accettate risorse e tecniche educative (...) di questo modello occidentale. Nonostante ciò, i saggi indigeni hanno incluso anche aspetti metodologici adattati dalla propria cultura indigena (...).¹³

Nel corso di due decenni siamo quindi transitati da programmi di Educazione Interculturale Bilingue, avviati sull'onda della rivendicazione del diritto dei popoli indigeni a preservare la propria lingua e la propria cultura e sviluppatasi all'interno dei sistemi educativi esistenti, alla costruzione di una nuova istituzionalità indigena e dunque di programmi, metodologie e – come abbiamo visto – università indigene. In questo nuovo percorso di decolonizzazione del pensiero e conseguentemente dell'immaginario politico, si afferma l'idea di un progetto sociale e politico proprio, fondato sul Suma Qamaña o *Sumak kawsay* ("vivir y convivir bien") come ideale di equilibrio e relazioni armoniche fra tutti gli esseri e il benessere delle persone nelle società in alternativa allo "sviluppo" occidentale.¹⁴ *Sumak kawsay* – ci ricorda Eduardo Kohn – "è un concetto che proviene dal mondo spirituale e ci segnala l'importanza di essere in equilibrio con il mondo della foresta".

Quando otteniamo quest'equilibrio possiamo agire con rispetto verso gli altri, riconoscendo che la foresta ha la sua vita e il suo modo di aiutare noi e gli altri esseri viventi. (...) Il *sumak kawsay*, quindi, non è semplicemente la ricerca di un "buon vivere", nonostante l'abituale – e addomesticata – traduzione di questa espressione nei discorsi istituzionali. È piuttosto un modo di prestare attenzione alle singolari

¹³ J.A. Gervás, Á. Delgado, J. Ampuero Justiniano, "Las primeras universidades indígenas en Bolivia, la Universidad Indígena Guarani y de Pueblos de Tierras Bajas", *Gazeta de Antropología*, 31 (1), 2015, artículo 04.

¹⁴ È interessante notare come per Wikipedia.org *Sumak kawsay* "è un neologismo in Quechua inventato negli anni 1990 dagli intellettuali, accademici e esperti in sviluppo che lavoravano in o sull'America Latina e ricevevano una forma di sponsorizzazione o assistenza tecnica dalle agenzie di cooperazione europee. *Sumak kamaña* in aymara è stato ugualmente inventato nelle stesse condizioni, simili neologismi sono stati prodotti in altre lingue parlate da popoli classificati come indigeni in America Latina" (originale in inglese). Dunque per gli estensori, sarebbero gli esperti impegnati nella cooperazione gli inventori di questo concetto indigeno: non viene citata però nessuna fonte che attesti questa narrazione. In ogni caso questo concetto è considerato come proprio e originale delle culture indigene da molti autori indigeni, non solo quelli andini: per i mapuche per esempio lo stesso concetto viene espresso con il termine *küme mongen*.

proprietà e qualità della vita stessa – il *kawsay* – per trovarvi un modo di vivere bene; ovvero, si tratta di un orientamento etico che proviene dal mondo vivente.¹⁵

Questo stesso concetto è stato il riferimento comune dei rappresentanti dei popoli indigeni nella *Convención Constitucional* cilena nel 2021-22,¹⁶ presieduta nella sua prima parte da Elisa Loncón, linguista e attivista mapuche.

Gli anni '90 e il primo decennio del secolo XXI sono stati un intenso periodo di lotte e rivendicazioni dei popoli indigeni dell'America Latina: il 1993, a seguito delle polemiche scaturite dalle celebrazioni del V Centenario dell'anno precedente, era stato dichiarato dalle Nazioni Unite anno internazionale dei Popoli Indigeni. Ma tutto il periodo tra il 1989 (Convegno 169) e il 2007 (Dichiarazione Diritti) sarà scandito da una serie di iniziative delle Nazioni Unite volte a promuovere la partecipazione dei popoli indigeni nelle decisioni riguardanti i loro territori, la loro integrità culturale considerando il principio del consenso libero, previo e informato e a ridefinire le politiche di sviluppo.

Anno	Riconoscimento da parte del Sistema delle Nazioni Unite
1989	Convegno 169 dell'Organizzazione Internazionale del Lavoro (ILO – OIT)
1993	Anno Internazionale dei Popoli Indigeni del Mondo
1995-2004	Decennio Internazionale dei Popoli Indigeni del Mondo
2000	Foro Permanente per gli Affari Indigeni
2001	Relatore Speciale sui Diritti dei Popoli Indigeni
2005-2015	Secondo Decennio Internazionale dei Popoli Indigeni del Mondo
2007	Meccanismo di Esperti sui Diritti dei Popoli Indigeni (EMRIP) Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Diritti dei Popoli Indigeni (UNDRIP)

In questo periodo l'antropologia applicata ha mantenuto aperti spazi di analisi e riflessione da cui è emersa in più occasioni la mancata inclusione della prospettiva indigena nei programmi di modernizzazione e sviluppo dei paesi dell'America Latina. Nell'ambito educativo ancora negli anni '90 i saperi indigeni restavano marginali nei sistemi

¹⁵ E. Kohn, *Come pensano le foreste. Per un'antropologia oltre l'umano*, Milano, Nottetempo, 2021; Eduardo Kohn in dialogo con Manari Ushigua.

¹⁶ Si veda F. Aguero *et al.*, *Küme mongen, Suma qamaña, Mo ora riva riva. Ensayos y propuestas para una constitución plurinacional*, Santiago de Chile, Pehuén, 2021.

educativi, anche quelli interculturali dove avevano trovato spazio solo elementi frammentati delle culture originarie. soprattutto per le resistenze degli apparati istituzionali; allo stesso tempo l'etnometodologia rivelava come i sistemi educativi vigenti continuassero a collocare in una posizione subordinata le culture indigene. Un'esperienza di cooperazione del tutto originale si stava consolidando in quegli stessi anni a Iquitos, nell'Amazzonia peruviana, dove erano state impegnate diverse antropologhe e altrettanti antropologi nella rielaborazione dei programmi di formazione docente proprio a partire dalle cosmovisioni indigene. Nel 1988, grazie a un accordo tra AIDSESP, il Ministero dell'Educazione, il Governo Regionale di Loreto e Terra Nuova era stato creato l'Istituto Pedagogico¹⁷ con una proposta educativa che partiva dal "riconoscimento e valorizzazione del patrimonio culturale e delle lingue dei popoli originari".¹⁸

Come contributo alla riflessione sul ruolo dell'antropologia contemporanea nei processi di cambiamento sociale e, allo stesso tempo, del cambiamento della ricerca antropologica durante questo ventennio, presento qui di seguito l'esperienza che ho maturato nella Costa dei Caraibi del Nicaragua. Con questa riflessione intendo anche sottolineare la singolarità dell'antropologo rispetto agli altri esperti impegnati nella cooperazione. Se infatti agli esperti delle più diverse discipline veniva richiesto sostanzialmente di "adattare" le cosiddette *buone pratiche* o, più in generale, modelli e metodologie progettuali che in precedenti esperienze avevano avuto risultati soddisfacenti, al nuovo contesto in cui erano chiamati ad operare, l'antropologo aveva l'obbligo di sottrarsi a queste dinamiche proprio per evitare di "immobilizzare" le culture indigene e ridurre il loro complesso sistema di relazioni con l'universo a un semplice "contesto sociale e ambientale" in cui riproporre un medesimo progetto di sviluppo "adattato alla realtà locale".

¹⁷ In questi trentacinque anni nel Programma di Formazione di Maestri Bilingui dell'Amazzonia Peruviana (Formabiap) si sono diplomati 1.213 maestri e maestre di 16 popoli indigeni. Vedi <https://formabiap.org/oficial/>

¹⁸ Mentre scriviamo questo articolo, giunge notizia della nomina da parte del Ministero dell'Educazione del Perù di più di 600 professori monolingui in scuole indicate come EIB (pre-primaria, primaria e secondaria). AIDSESP ha manifestato la propria preoccupazione per questa violazione al diritto delle bambine e dei bambini di ricevere un'educazione nella propria lingua e cultura. Vedi <https://aidesep.org.pe/noticias/pronunciamiento-exigimos-acciones-urgentes-para-defender-y-respetar-el-derecho-a-la-educacion-intercultural-bilingue-de-nuestros-hijos-e-hijas/>

L'esperienza della Costa dei Caraibi del Nicaragua

Tra il 1994 e il 2010 ho lavorato in Nicaragua in diversi progetti di cooperazione di ONG europee (l'italiana Terra Nuova, Ibis Danimarca, Kepa Finlandia), della cooperazione finlandese e per l'Università URACCAN per periodi di almeno 4-6 mesi. Questi progetti erano destinati inizialmente a consolidare l'educazione interculturale plurilingue nelle due regioni della Costa dei Caraibi con i popoli indigeni Miskitu, Mayagna, Rama e Ulwa e con le comunità Kriol e Garífuna (indicate come "comunità etniche") e successivamente a creare le condizioni per un continuo miglioramento della qualità dell'educazione e dei risultati dell'apprendimento. Arrivavo sulla Costa dei Caraibi dopo un'esperienza con l'UNICEF in Bolivia proprio in un progetto di Educazione Interculturale Bilingue coordinato da Lucia D'Emilio¹⁹ che, iniziato nell'area andina, si era andato poi progressivamente ampliando all'area guaraní e a quella amazzonica. In Bolivia avevo avuto modo di seguire la formazione dei docenti, l'elaborazione dei materiali didattici, la supervisione della pratica pedagogica nelle aule e infine avevo partecipato alla valutazione del progetto visitando più di trenta scuole e comunità nelle diverse regioni del paese. In particolare questo intenso lavoro di verifica utilizzando il metodo etnografico mi aveva convinto della necessità di un approccio antropologico ai processi di cambiamento dei sistemi educativi nelle comunità indigene affinché le comunità stesse e le loro organizzazioni tradizionali ne assumessero il protagonismo. Le nuove pratiche pedagogiche centrate sull'uso della lingua materna – il quechua, l'aymara o il guaraní – venivano rivendicate dalle autorità tradizionali e dalle organizzazioni indigene e contadine come una riappropriazione di uno spazio – la scuola – che fino a quel momento era stato un corpo estraneo, e di una funzione educativa che le era stata in buona parte sottratta da un apparato anch'esso estraneo. L'educazione doveva quindi fornire gli strumenti per non essere emarginati nella società nazionale, ma all'interno dell'universo culturale di ciascun popolo.

¹⁹ Lucia D'Emilio, socio-antropologa, prima come volontaria per Terra Nuova poi come esperta associata presso l'UNESCO OREALC a Santiago aveva iniziato insieme a Massimo Amadio un importante lavoro di sperimentazione e promozione dell'educazione interculturale bilingue in America Latina e avviato con l'UNICEF in Bolivia un progetto che porterà al riconoscimento della EIB come politica di Stato.

Anche la mia esperienza nella *Costa Caribe* del Nicaragua è stata scandita dalle visite alle scuole e comunità indigene, creole e garifuna e dalla valutazione dei processi socio-educativi secondo i criteri e le pratiche



Camata Centro, Bolivia.

dell'etnometodologia,²⁰ che ci portava ad analizzare i procedimenti per realizzare le diverse azioni della pratica pedagogica e della gestione educativa. Il metodo etnografico in educazione è servito soprattutto per mostrare le disuguaglianze nel momento stesso in cui si stavano generando e in particolare per comprendere come i sistemi educativi ufficiali fossero strutturati per perpetuare queste disuguaglianze attraverso i loro modelli di controllo e gestione e i loro apparati normativi. Questi modelli e apparati sembravano così distanti dalla vita comunitaria da far apparire la scuola come una sfera a sé stante, piombata nel territorio della comunità da chissà dove.

Nel 1994, dopo una serie di seminari di formazione diretti dall'amico linguista Luis Enrique López destinati ai tecnici miskitu, mayagna e creoli, con gli stessi tecnici organizzammo una visita alle scuole e alle comunità in cui stavano lavorando i docenti del progetto. Nelle comunità indigene più lontane dalle città la situazione era davvero precaria: banchi malandati e solo poche sedute per bambini in un'aula del tutto priva di supporti per la didattica; scoprimmo anche che i docenti venivano assegnati alle scuole direttamente dalle autorità di Managua senza prendere in considerazione le loro competenze linguistiche per cui poteva accadere di trovare dei maestri senza alcuna conoscenza della lingua materna dei bambini a cui stavano insegnando a leggere e scrivere. Lo studio rivelò chiaramente come, nonostante l'impegno del progetto per migliorare la formazione dei docenti che lavoravano nelle scuole bilingui e accompagnarli nella loro pratica pedagogica, la gestione centralizzata del programma vanificasse ogni sforzo. Accadeva che le maestre e i

²⁰ Su questo argomento si veda: Alain Coulon, *Ethnométhodologie et education*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.



Sutalaya, Villa Cajiata, Bolivia.

maestri che avevano ricevuto la formazione per lavorare nelle scuole indigene o creole spesso venivano allontanati dalla comunità in cui avevano cominciato una educazione bilingue per essere destinati a scuole monolingue; addirittura alcuni tecnici incaricati dell'assistenza tecnica erano destituiti dal Ministero per fare posto a maestri

simpatizzanti della coalizione di governo ma senza alcuna formazione specifica in EIB, in quanto la posizione di tecnico offriva una migliore retribuzione. Ci convinchemmo quindi dell'importanza di una gestione educativa vicina agli interessi della popolazione locale, capace di sostenere processi per una migliore qualità dell'educazione a cui aspiravano le comunità. Una gestione quindi non più centralizzata a Managua, presso gli uffici del Ministero dove si trovava il Coordinamento del programma di educazione bilingue, ma piuttosto vincolata ai Governi Autonomi delle due Regioni. La cosa che più mi colpì di questa visita alle comunità fu il racconto della deportazione delle 42 comunità miskitu del Rio Wangki, lungo la frontiera con l'Honduras ad opera dell'esercito sandinista avvenuta dodici anni prima, nel 1982.²¹ Nella memoria degli anziani sopravvissuti i ricordi erano ancora vividi e nessuno riteneva che il danno subito con la distruzione dei loro villaggi e l'incendio delle loro case potesse essere mai riparato. Il lungo conflitto con il governo sandinista aveva segnato profondamente i miskitu che rimanevano diffidenti rispetto al governo di Managua e soprattutto gelosi dell'autonomia conquistata con grandi sacrifici.

Nel 1995 Mirna Cunningham, dirigente miskita e deputata presso l'Assemblea Nazionale del Nicaragua dichiarava:

Attualmente lo scenario preferito dai costegni continua ad essere la vera autonomia: la possibilità di negoziare in condizioni ugualitarie con il Governo Centrale, la possibilità di definire la redistribuzione

²¹ Su questi eventi si veda: M.C. Jarquín, "Red Christmases: The Sandinistas, Indigenous Rebellion, and the Origins of the Nicaraguan Civil War, 1981-82", *Omnilogos*, <https://omnilogos.com/red-christmases-sandinistas-indigenous-rebellion-and-origins-of-nicaraguan-civil-war-1981-82/>

delle imposte e i benefici che danno, l'uso delle risorse naturali, la possibilità di trasferire nelle mani delle autorità autonome tutto ciò che si riferisce all'amministrazione dei servizi di salute ed educazione, ovvero tutti gli aspetti contemplati nello Statuto dell'Autonomia.²²

Questo progetto politico riuniva l'intera comunità delle due regioni autonome, la RAAN e la RAAS,²³ ognuna con la sua diversità linguistica e culturale: prevalentemente miskitu al Nord²⁴ e mestiza al Sud²⁵ ma ugualmente determinata a rivendicare la propria diversità rispetto alle regioni del Pacifico nicaraguense. Da parte sua Cyril Omier Green, all'epoca membro del Consiglio Regionale della RAAS e Vice Rettore dell'Università delle Regioni Autonome della Costa dei Caraibi del Nicaragua (URACCAN), segnalava come

L'importanza e originalità del processo di autonomia nicaraguense risiede nel suo carattere integrale nel momento in cui riconosce l'insieme dei diritti politici, economici, sociali e culturali dei popoli indigeni e comunità etniche: garantisce l'uguaglianza nella diversità, rafforza l'unità nazionale e l'integrità territoriale dello Stato.²⁶

L'Università delle Regioni Autonome della Costa dei Caraibi del Nicaragua – URACCAN era nata proprio nel 1995 per l'iniziativa di persone interessate a rafforzare il processo di autonomia creando un centro di formazione superiore in grado di rispondere alle esigenze delle diverse comunità costegne. In particolare l'*Instituto para la Investigación Lingüística y el rescate Cultural* – IPILC stava lavorando per la rivitalizzazione linguistica della comunità garifuna di Orinoco (*Pearl Lagoon*) promuovendo l'incontro con le comunità garifuna dell'Honduras e per il recupero della lingua rama nella comunità di Rama Cay dove il *creole* stava soppiantando la lingua originaria.

Nell'assumere la responsabilità di collaborare come antropologo nel

²² M. Cunningham, "El conflicto Etnia-Nación en Nicaragua. Un análisis de la situación actual", in F. Kinloch Tijerino (a cura di), *Nicaragua en busca de su Identidad*, Managua, Instituto Nacional de Historia de Nicaragua – UCA, 1995, p. 495-506.

²³ Región Autónoma Atlántico Norte (oggi Región Autónoma Costa Caribe Norte) e Región Autónoma Atlántico Sur (oggi Región Autónoma Costa Caribe Sur).

²⁴ La popolazione della RACCN è composta per il 72.3% da miskitos, 21.7% mestizos, 5.7% kriols (creoles) e il 0.3% mayagna.

²⁵ La popolazione della RACCN è composta da mestizos (81%), kriols (8.5%), miskitos (6.5%), mayagnas (2%), garífunas (1.5%) e rama (0.5%).

²⁶ C. Omier Green, "La problemática Identidad Étnica/Identidad Nacional en Nicaragua", *Nicaragua en busca de su identidad*, cit., p. 513.

Progetto di Educazione Interculturale Bilingue nella Costa dei Caraibi del Nicaragua, avevo dunque davanti uno scenario politico e sociale che si stava rapidamente evolvendo. Allo stesso tempo l'interesse delle educatrici e degli educatori della Costa si stava spostando dalla promozione delle lingue indigene, creole e garífuna e dai problemi di apprendimento dello spagnolo come seconda lingua al tema della formazione dei docenti e allo sviluppo di un curriculum proprio e soprattutto materiali educativi elaborati da autrici e autori indigeni. L'esigenza dei popoli della *Costa Caribe* a ricevere una educazione bilingue era stata affermata già nel 1973 ma è solo nel 1980 che avviene il riconoscimento di quattro lingue nazionali – il miskitu, il criollo e il sumo oltre allo spagnolo – e si afferma il diritto ad educare nella lingua materna. Nel 1984 iniziava il programma di educazione bilingue e dall'anno seguente iniziava l'impegno di Ken Hale e del gruppo *Linguistics for Nicaragua* dell'MIT di Boston.

Le relazioni di potere fra popoli indigeni, gruppi etnici e stato nicaraguense obbligavano le persone a utilizzare diverse lingue a seconda delle necessità: i mestizos non avevano problemi a utilizzare la loro lingua materna, lo spagnolo, ma avevano bisogno del miskitu per muoversi fuori dalle città all'interno delle due regioni e dell'inglese nelle relazioni esterne; i creoles non avevano difficoltà a imparare l'inglese, e molti nelle comunità conoscevano il miskitu, ma avevano bisogno di apprendere lo spagnolo; nelle comunità garífuna si parlava il creole e si imparava lo spagnolo a scuola; nelle comunità mayagna la varietà dominante era il panamahka, per cui spesso i tawahka imparavano anche quella ed entrambi il miskitu in quanto lingua maggiormente usata nella regione, e infine lo spagnolo; le comunità ulwa e rama, le cui lingue erano in disuso, utilizzavano rispettivamente il miskitu e il creole e imparavano lo spagnolo come seconda lingua. Il plurilinguismo era quindi una condizione generalmente diffusa nelle due regioni, del tutto "naturale" per la maggior parte delle persone, per cui il progetto adottò subito una pratica pedagogica che facilitasse l'apprendimento di più lingue anche se il problema restava l'apprendimento dello spagnolo come seconda lingua: ci accorgemmo subito che i risultati insoddisfacenti derivavano purtroppo da una scarsa conoscenza di questa lingua da parte dei maestri oltre che dalla mancanza di materiali didattici. Anche in questo caso emergeva l'inequità del sistema educativo che privilegiava in modo evidente le scuole monolingui con maestri con una maggiore padronanza dello spagnolo, materiali educativi completi e migliori infrastrutture. Al di là della complessa realtà linguisti-

ca, le relazioni fra le diverse culture – indigene, afrocaribiche e dei *mestizos* delle due regioni – si stavano evolvendo verso una convivenza interculturale, motivata dalla necessità di contrastare la penetrazione dei coloni e delle imprese estrattive. Il principale riferimento culturale in questo processo di costruzione di una macro-identità “costegna” sono i popoli e le culture caraibiche, per cui la denominazione “*Costa Atlántica*” viene sostituita da “*Costa Caribe*” così come per prima aveva fatto l’Università. Questa macro-identità allo stesso tempo rivaluta le identità che ne fanno parte, per cui – per esempio – il capoluogo della Regione Autonoma della Costa Caribe Nord Puerto Cabezas viene rinominata Bilwi, il nome della comunità miskitu originaria.



Villa Cajjata, Bolivia.

Nel 1996 con la guida di Héctor Muñoz dell’*Universidad Autónoma Metropolitana* del Messico si realizzò uno studio approfondito della pratica pedagogica utilizzando la tecnica della microetnografia dell’aula: le lezioni venivano videoregistrate collocando la telecamera prima accanto al maestro per avere la sua prospettiva e in un secondo momento al fondo dell’aula per avere la prospettiva degli alunni. Venivano poi intervistati sia i docenti della classe, sia gli alunni che a loro volta esprimevano, anche se con difficoltà, il loro giudizio; infine venivano coinvolti i genitori, gli anziani e le autorità della comunità. Questa modalità di registro permetteva confrontare le percezioni dei diversi attori coinvolti nella pratica pedagogica e di discutere sulla base della documentazione video le valutazioni che ne davano i tecnici responsabili di sostenere il lavoro del personale docente.²⁷ Ma in ogni comunità la discussione andava sempre

²⁷ I risultati di questo studio sono riportati nel volume *Un futuro desde la autonomía y la diversidad*, Xalapa, Biblioteca Universidad Veracruzana, 2001, in particolare

oltre la scuola, perché ciò che più interessava erano i valori che venivano trasmessi alle bambine, ai bambini e ai giovani, perché questo era l'aspetto più importante per assicurare il futuro della comunità stessa.

Nel Simposio sulle prospettive della EIB nella Costa dei Caraibi del Nicaragua del 1996 la distanza tra le aspettative della comunità educativa delle due regioni e la visione del governo centrale, incapace di dare risposte concrete ai problemi della comunità educativa, emergeva chiaramente già dal discorso di apertura di Alicia Langrand, autorità del Ministero dell'Educazione giunta appositamente da Managua. Piuttosto che aspettarsi qualcosa dal governo, il cittadino – secondo la Langrand – dovrebbe capire cosa si può fare per il governo, “perché il Ministero dell'Educazione siamo tutti”. Dopo questa paradossale affermazione, ecco il *Decalogo dello sviluppo*, una serie di precetti riguardanti l'ordine e la disciplina da affiggere non solo nella direzione, ma anche in ogni aula e soprattutto da “inculcare agli studenti”:

Il Decalogo dello sviluppo non fa altro che inculcare in ognuno degli studenti che essi sono i cittadini del futuro del paese, inculcare in loro l'ordine in tutto ciò che fanno nel loro paese. Un paese in ordine progredisce, la puntualità in ognuna delle nostre azioni, iniziare quando dobbiamo cominciare, terminare quando abbiamo detto che avremmo terminato, ponendoci delle mete con giorni, mesi ed anni.²⁸

“Ho una lista di questi valori nella scuola – rispondevo Matthias Abram, in modo molto diretto – che dice: ordine, pulizia, responsabilità, miglioramento continuo, onestà. Una scuola che solo o fondamentalmente si occupa di questo cosa produrrà? Militari, o persone pulite... No, io penso che la scuola è creatività, è invenzione.” Ho voluto citare questo aneddoto perché testimonia in modo esemplare la distanza tra due visioni: quella dell'apparato burocratico-amministrativo che pretende di far fronte a una situazione di grande difficoltà semplicemente imponendo una serie di comandamenti e quella di chi intende liberare la scuola dalla ripetizione meccanica di prescrizioni e dinamiche incomprensibili per sperimentare nuove pratiche pedagogiche. Per far questo, spiega Abram,

nei contributi di Paolo Venezia, Bernardine Dixon, Eloy Frank, Melba McLean e Héctor Muñoz.

²⁸ A. Langrand, “La Educación en Nicaragua y su papel en la unidad nacional”, in H. Muñoz Cruz (a cura di), *Un futuro desde la autonomía y la diversidad*, Xalapa, Biblioteca Universidad Veracruzana, 2001, p. 41.

C'è bisogno di autonomia, il che vuol dire che uno non può essere amministrato da burocrazie che si trovano in un altro oceano, che parlano un'altra lingua, che hanno un'altra idiosincrasia e altre culture. L'educazione bilingue deve essere autonoma, non può funzionare con una burocrazia centralizzata che la amministra.²⁹

Il duro commento alla proposta del Ministero di "inculcare negli studenti" il Decalogo dello sviluppo ma anche la presa di posizione così netta a favore dell'autonomia avevano suscitato un grande apprezzamento da parte dei presenti che prestarono poi una particolare attenzione all'intervento di Matthias Abram sull'educazione e l'autonomia del Sud Tirolo nel quale si ribadiva l'importanza dell'autonomia per assicurare una gestione educativa pertinente:

In materia educativa, non può funzionare una scuola autonoma amministrata da un apparato di un'altra lingua, di un'altra cultura, di un'altra latitudine geografica. Nel nostro caso, tutta l'amministrazione e i professori dipendono dal governo locale, non sono impiegati dello Stato, sono impiegati del governo locale e questo è quello che si occupa della legislazione in materia educativa e culturale, rispondendo alle esigenze delle rappresentanze culturali delle tre comunità linguistiche.³⁰

Qualche anno dopo, quando un gruppo di docenti delle due regioni della Costa visiteranno le scuole del Sud Tirolo potranno constatare l'ottimo funzionamento dei tre sistemi educativi basati sulla lingua materna degli studenti – il tedesco, l'italiano e il ladino – ma l'assenza di una educazione interculturale: le comunità educative tedesca e italiana vivevano praticamente da "separati in casa", mentre l'unica apertura interculturale era quella della minoranza ladina. In cambio la convivenza interculturale e l'identità "costegna", che include non solo i popoli indigeni e le comunità etniche afrocaraitiche, ma anche i *metizos* che si riconoscono come parte di questa società multiculturale, veniva riconosciuta e rivendicata come un valore aggiunto del *proceso autonómico* delle due Regioni.

Autonomia e interculturalità diventano così i principi fondanti del nuovo sistema educativo che si comincia a definire proprio a partire dai processi di valutazione delle esperienze di educazione bilingue grazie so-

²⁹ *Un futuro desde la autonomía y la diversidad*, p. 56.

³⁰ M. Abram, "Lenguas, educación y autonomía en el Tirol del Sur", in *Un futuro desde la autonomía y la diversidad*, p. 375-391; p. 390.



Potolo, Bolivia.

prattutto all'impegno dell'Università URACCAN. Finalmente nel 1997 il Consiglio Regionale ufficializza il nuovo Sistema Educativo Autonomo Regionale – SEAR guidato dalle Commissioni di Educazioni dei due Consigli e amministrato dalle Segreterie regionali di Educazione. Di fatto però l'educazione nelle due regioni continuerà ad essere amministrata dal Ministero a Managua anche se nel 2001, il pluralismo viene almeno riconosciuto formalmente e inserito nel Piano Nazionale dell'Educazione.

Pur con molte limitazioni, soprattutto legate alla mancanza di risorse, il modello di educazione interculturale plurilingue continua ad essere nei primi anni 2000 una proposta trasformatrice che, riconoscendo le disuguaglianze esistenti, può contribuire alla costruzione di una società più giusta, dove ogni cultura può avere l'opportunità di migliorare le proprie condizioni senza perdere la propria identità. Allo stesso tempo con il SEAR vengono riconosciuti e condivisi nuovi temi emergenti come i diritti delle bambine, dei bambini e degli adolescenti, l'equità di genere, l'eliminazione della violenza, in particolare quella familiare e domestica: temi che non derivano dalle politiche degli organismi di cooperazione, ma dalla volontà delle educatrici e degli educatori della Costa di costruire un Sistema educativo alternativo a quello autoritario che avevano conosciuto, responsabile dell'emarginazione delle culture originarie e della subordinazione delle comunità indigene e creole.

L'esperienza della *Costa Caribe* nicaraguense mostra il passaggio da una progettualità basata sui diritti dei bambini e delle bambine a ricevere un'educazione pertinente nella loro lingua materna e che riconosce il diritto dei popoli indigeni e delle comunità a preservare le loro culture promossa da organismi di cooperazione internazionale, alla costruzione di uno nuovo spazio di convivenza interculturale che prende l'avvio con la definizione di un nuovo modello di gestione educativa autonomo e, appunto, interculturale. In questo senso l'educazione interculturale, riprendendo la riflessione di Guido de la Zerga, assume i connotati di

un atto assiologico, umano, empirico e intellettuale che si può realizzare come una *pratica riflessiva* orientata allo sviluppo e acquisizione non solo di competenze, abilità o particolari capacità ma soprattutto orientata all'arte di imparare a pensare, a sentire e a fare nella e con la comunità condivisa e nella diversità del mondo. L'interculturalità è l'accettazione dell'altro nel consenso e nel dissenso, nella diversità e nell'uguaglianza, nella contraddizione e nella non contraddizione. L'interculturalità non rende uniformi le culture ma le differenzia nella loro varietà, nella loro ricchezza infinita.³¹

L'esigenza di cambiamento di una scuola monolingue, autoritaria ed escludente, e per di più incapace di ottenere risultati di apprendimento soddisfacenti come mostravano le valutazioni e la ricerca etnografica, aveva portato nel corso degli anni alla volontà di costruire – almeno nella dimensione regionale – non solo un nuovo sistema educativo plurilingue e interculturale ma anche una diversa società, inclusiva, capace di rispettare e valorizzare le diversità e quindi anch'essa interculturale. In altre parole si riconosce che la scuola che nega l'uso delle lingue locali e ignora le culture indigene e afrocaraitiche è una scuola che condanna all'emarginazione e al fallimento, ma è anche il sistema che l'ha prodotta e la mantiene ostinatamente in vita ad essere inadeguato, quindi non si tratta semplicemente di introdurre le lingue indigene nei programmi di studio, anche di trasformare il sistema educativo vigente. Come la microetnografia dell'aula e l'osservazione della pratica pedagogica offrono i dati necessari per valutare la dinamica educativa, così l'antropologia e l'etnometodologia rivelano le pratiche e i meccanismi sociali e culturali che portano all'emarginazione e alla gerarchizzazione delle lingue e delle culture consolidando la stratificazione sociale che mantiene l'inequità. Le

³¹ G. de la Zerga Vega, "Esbozo analítico de la política educativa intercultural", in H. Muñoz C., *Educación intercultural: ética y estética de cambios necesarios*, México, CONACYT – UAM Iztapalapa, 2013, p. 39-73; p. 57.



Chuquisaca, Bolivia.

relazioni di potere escludenti erano state rivelate dalla ricerca educativa e le modalità con cui queste si perpetuavano apparivano chiaramente nel momento in cui se ne condividevano i risultati. Scaturiva quindi la necessità di costruire un nuovo spazio di relazioni che non era essere semplicemente una scuola più pertinente, con un modello educativo bilingue già sperimentato altrove; si avvertiva la necessità di riportare l'educazione all'interno dello spazio culturale della comunità e per questo bisognava pensare una diversa organizzazione delle attività educative, non solo di diversi programmi e libri scolastici.

A differenza degli altri paesi latinoamericani, nella *Costa Caribe* nicaraguense l'interculturalità ha trovato tra la fine degli anni '90 e l'inizio del secolo XXI una dimensione – quella regionale – e una politica – quella dell'autonomia – che le hanno consentito di restare al centro di un'azione trasformativa di un'intera società multiculturale che non solo mirava all'emancipazione dei popoli indigeni e delle comunità afrocaribiche, ma prevedeva anche passi concreti verso la costruzione di una società attenta alle diversità, all'equità di genere, alla tutela del patrimonio naturale e non sottomessa alle politiche dello sviluppo e alla cultura della *surmodernità*. Sono convinto che questo sia stato possibile grazie alla capacità delle persone e delle comunità coinvolte in questo progetto di cambiamento di comprendere la prospettiva dell'altro, di vederne le differenze rispetto alla propria e le possibili convergenze in una prospettiva comune. In questo particolare scenario l'antropologia ha avuto un ruolo importante nel riconoscimento delle capacità generative delle culture indigene, dispiegate in un originale progetto educativo che non si è limitato ad adattare programmi, incorporare contenuti o tradurre testi sotto la guida di un team di esperti. Perché, come ricordava Rigoberta Menchú nel suo messaggio al Simposio di Bluefields, anche se “lo Stato di Diritto è meglio della guerra e l'Educazione Bilingue Interculturale è migliore dell'educazio-

ne monoculturale, la sfida è dare il passo seguente verso uno Stato e una Educazione che riflettano le nostre realtà e i nostri valori”.³²

Ho richiamato questa tematica al Convegno *Antropologia nello sviluppo* tenuto a Urbino nell’aprile 2008 con un intervento dal titolo “Sostenere le culture” proprio per sottolineare il ruolo di servizio dell’antropologia nella cooperazione. All’interno del team di esperti del progetto di cooperazione, l’antropologo non ha semplicemente la responsabilità di mettersi all’ascolto delle comunità coinvolte, ma deve adoperarsi costantemente affinché le culture indigene possano realmente dispiegare le proprie potenzialità generative nel processo innescato dal progetto. Non bastava quindi riconoscere le caratteristiche peculiari dei territori e delle culture locali per adattare al contesto socioculturale le attività di un determinato progetto, ma era necessario ripensare e riscrivere il senso dell’azione per costruire uno spazio del cambiamento nel quale non si “rappresentavano” i popoli indigeni attraverso i loro miti o le loro tradizioni, ma erano questi a generare significati e modelli di convivenza interculturale.

Antropologia, decolonizzazione e prospettivismo indigeno

L’impegno profuso dalle antropologhe e dagli antropologi nell’analizzare l’azione e la pianificazione dei progetti di cooperazione e delle politiche di sviluppo nei territori indigeni sembra aver contribuito a una più ampia riflessione critica dei processi di modernizzazione e di sviluppo economico messi a punto dagli enti finanziatori internazionali e dai governi. La stessa antropologia applicata – come scriveva Roger Bastide oltre mezzo secolo fa – “anche se è una scienza pura, offre comunque un duplice contributo a quella che si potrebbe definire un’arte dell’azione: facendole prendere coscienza critica dei suoi fini e analizzando le differenti ragioni dell’azione riuscita e del fallimento”,³³ ma è stato il progetto conoscitivo e riflessivo dell’antropologia critica a mettere in risalto i contesti storico-politici in cui prendevano forma i processi di sviluppo e i conflitti che ne sono derivati, imponendo un’ulteriore trasformazione della pratica antropologica in contesti di cooperazione.

³² Mensaje de R. Menchú Tum in H. Muñoz Cruz (a cura di), *Un futuro...*, cit., p. 415.

³³ R. Bastide, *Anthropologie appliquée*, Paris, 1971 (trad. ital. *Antropologia applicata*, Torino, Serie di Antropologia Boringhieri, 1975, p. 177).

Non bastava infatti la critica all'ideologia dello sviluppo e alle modalità in cui venivano programmati gli interventi nelle aree indigene e non si trattava semplicemente di facilitare la partecipazione delle comunità e delle organizzazioni indigene a progetti già strutturati e definiti nei loro obiettivi e risultati, ma di dare legittimità alla prospettiva indigena, superando i pregiudizi dei gestori dei programmi, “prendendo sul serio” il discorsi degli anziani, uomini e donne. E “prendere sul serio i concetti indigeni”, ricorda Alessandro Mancuso, vuole dire considerarli “idee filosofiche che costruiscono mondi possibili”.³⁴

L'ambito dell'educazione interculturale e in particolare quello della formazione delle maestre e dei maestri indigeni si è rivelato particolarmente fertile per l'adozione dei concetti e delle idee degli culture indigene non solo come “contenuto” dei programmi scolastici, ma come riferimento per la trasformazione dei sistemi educativi proprio a partire dall'esperienza etnografica, così come è avvenuto con il Programma di Formazione dell'Istituto Pedagógico di Loreto nella regione amazzonica peruviana. Allo stesso tempo l'analisi antropologica si è rivelata uno strumento efficace per raggiungere gli obiettivi della valutazione di progetti e programmi di cooperazione secondo i criteri stabiliti dall'OCSE e adottati dall'Unione europea: ci riferiamo concretamente ai criteri di pertinenza, efficacia e sostenibilità, in particolare la sostenibilità sociale e culturale degli interventi. Proprio in base a questi criteri in più di una occasione nelle valutazioni dei progetti è emersa la mancata attenzione alle reali aspettative delle comunità indigene, troppo spesso assimilate a quelle di qualsiasi altro gruppo in condizioni di marginalità.

L'esigenza di decolonizzare l'educazione di cui abbiamo parlato nella prima parte di questo articolo insieme alla nascita delle università indigene³⁵ e all'affermarsi del concetto di Suma Qamaña nelle diverse lingue dei popoli indigeni come alternativa allo sviluppo sono passaggi

³⁴ Vedi: “La ‘svolta ontologica’ e le questioni epistemologiche in antropologia”, *Rivista di Antropologia Contemporanea*, Bologna, il Mulino, n. 1, 2020, p. 55-89.

³⁵ L'*Universidad Autónoma Indígena Intercultural* (UAIIN) viene creata nel 2003 in Colombia dal Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC); in Ecuador l'*Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas “Amawtay Wasi”* (UAW) creata dalla *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador* (CONAIE) e dall'*Instituto Científico de Culturas Indígenas* (ICCI). viene riconosciuta ufficialmente nel 2005; nel 2005 iniziano le attività dell'*Universidad Indígena Intercultural* (UII) creata dal *Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe*. Le tre università indigene boliviane vengono aperte nel 2008.

importanti che segnano il discorso e le pratiche delle organizzazioni indigene nel ventennio a cavallo tra il secolo XX e il XXI e continuano a influenzarne ancora oggi le politiche. In questo nuovo scenario l'antropologia è chiamata a confrontarsi non più con i cambiamenti delle culture indigene, ma con i cambiamenti prodotti dalle culture indigene.

In chiusura del suo saggio sull'antropologia applicata nella tradizione britannica del ventennio '30-'50 Colajanni cita i lavori di due autori francesi, Leiris (1950) che insiste sull'importanza di studiare le società coloniali portando l'attenzione non solo sui popoli originari ma anche sugli europei e gli altri bianchi delle colonie e Balandier (1951) che sottolinea le difficoltà degli antropologi "a considerare complessivamente e in maniera sistemica l'intero insieme politico-economico e culturale che si costituisce nelle colonie e che impone una considerazione attenta e coordinata dei due fronti che si contrappongono: la società indigena (...) e la società coloniale".³⁶ Anch'io vorrei chiudere quest'articolo citando due lavori che ritengo di particolare importanza per riflettere sulle potenzialità del prospettivismo per il rinnovamento della ricerca antropologica. Non perché la complessa relazione tra società indigene e il cosiddetto "mondo occidentale" rappresentato dal neocolonialismo delle imprese multinazionali e dei programmi di sviluppo economico imposti da governi o fondi di investimento transnazionali non meriti di essere studiata, ma perché questo studio deve essere fatto senza gli automatismi della nostra tradizione etnografica. Quello che questi due lavori richiamano è la necessità di una antropologia capace di ricostruire "l'immaginazione concettuale indigena" e di farne uno strumento di trasformazione delle pratiche.

Il primo, *When Two Worlds Collide* (2016),³⁷ un titolo che sembra richiamare il *Clash of cultures* di Pitt-Rivers, è un documentario che racconta il conflitto tra le comunità indigene amazzoniche e il governo di Alan García alternando diverse prospettive. Il lungo conflitto tra il mondo amazzonico e quello "occidentale" rappresentato qui dai progetti estrattivi del governo, è raccontato attraverso testimonianze, interviste, conferenze stampa e le drammatiche immagini degli scontri del 5 giugno del 2009 fra i manifestanti indigeni e gli agenti della Direzione Nazionale per le Operazioni Speciali con l'appoggio delle Forze Armate presso la

³⁶ Cit., p. 379.

³⁷ Documentario di H. Brandenburg e M. Orzel, *When two worlds collide (El Choque de Dos Mundos)*, 2016, 103', Perù, Yachaywasi Films, Just Films.

Curva del diablo a Bagua, Amazonas, nei quali moriranno 33 persone. Il registro di questi eventi, dalle riunioni nelle comunità amazzoniche, alle vicende giudiziarie del presidente di AIDSEP Alberto Pizango passando per le concitate riunioni dell'assemblea legislativa, la ricerca dei corpi delle vittime e le dichiarazioni del presidente Alan Garcia, mantiene uno sguardo antropologico che in questo caso coincide con la prospettiva che ci offre la regia. Queste prospettive diverse, questo continuo alternarsi dei soggetti ci aiuta a comprendere fino in fondo ciò che sta accadendo: non un semplice scontro tra manifestanti e polizia, tra organizzazioni indigene e istituzioni statali, ma lo scontro tra due mondi.

Il film di Heidi Brandeburg e Mathew Orzel può essere visto quindi come un lavoro di antropologia critica in quanto “ci invita a vedere che ci sono intere realtà o dimensioni di realtà che ci erano nascoste anche se sono state sempre elementi costitutivi del nostro mondo vitale”.³⁸ Del resto il racconto delle vicende giudiziarie del Presidente di AIDSEP, accusato di essere il responsabile della morte dei militari negli scontri in quanto organizzatore delle proteste ha il valore di uno studio di antropologia politica tutto giocato su prospettive diverse, quella delle organizzazioni indigene, quella del governo, quella dei media e quella delle persone coinvolte direttamente o indirettamente nel *Baguazo*. Nei suoi confronti viene spiccato un mandato di cattura con l'accusa di strage; dopo essersi rifugiato in Nicaragua, Alberto Pizango decide di rientrare in Perù e affrontare la giustizia: dovrà spiegare quali sono le responsabilità e le attribuzioni di un leader indigeno amazzonico rispondendo alle domande incalzanti di un tribunale. Questa sua autodifesa assume i connotati di una “perizia antropologica”: Pizango spiega in modo chiaro e inequivocabile il concetto amazzonico di *leadership* non per scagionarsi, ma piuttosto per rivendicare una diversità e una prospettiva totalmente altra rispetto al pensiero occidentale. Dopo aver ascoltato i suoi argomenti il tribunale non potrà che scagionarlo dalle accuse che gli sono state rivolte. Nel 2015 la *Coordinadora Nacional de Derechos Humanos* indicò all'ex presidente Alan García come il “responsabile politico” del *Baguazo*.³⁹

L'altro lavoro che desidero richiamare per concludere questo articolo sull'antropologia applicata in America Latina e la sua evoluzione

³⁸ G. Hage, *Alter-Politics: Critical Anthropology and the radical imagination*, Melbourne, Melbourne University Press, 2015, p. 186.

³⁹ “CNDDHH: Alan García es responsable político del “Baguazo”, *RPP Noticias*, 7 de junio de 2015, <https://rpp.pe/politica/actualidad/cnddhh-alan-garcia-es-responsable-politico-del-baguazo-noticia-805017>

tra gli anni '90 e il primo decennio del secolo XXI e proporre una riflessione sulle nuove sfide dell'antropologia contemporanea è *Lo sguardo del giaguaro. Introduzione al prospettivismo amerindio* di Eduardo Viveiros de Castro,⁴⁰ pubblicato per la prima volta in Brasile nel 2008, che riunisce una serie di saggi e interviste. In "Pretendiamo di sviluppare connessioni trasversali",⁴¹ un testo collettivo della rete *Abaeté* del 2006, partendo dal principio che le società o i gruppi non hanno lo stesso potere, gli autori affermano che la sfida dell'antropologia è "posizionare i discorsi – della società di cui l'antropologo fa parte e di quella che studia – come ugualmente differenti, evitando l'introiezione delle relazioni di potere nel suo discorso". Dunque dobbiamo riconoscere una simmetria, superando la separazione tra il campo dell'etnologia indigena e quello delle società cosiddette complesse, senza negare la loro singolarità: la simmetria sta in ciò che è uguale e ciò che è diverso, "cioè simmetrizzare non significa ignorare il fatto che ci sia un'enorme differenza tra le società, ma al contrario significa convertire proprio questo fatto nel problema e fare in modo che la società o il gruppo da dove viene l'antropologo sia tanto antropologizzabile quanto gli altri".⁴²

Già nel secolo scorso l'antropologia postmoderna, basata sulla relazione tra soggetti, aveva messo in discussione le nozioni di *verità oggettiva* e di *neutralità scientifica*, riconoscendo invece la molteplicità di prospettive e discorsi che caratterizzano la conoscenza antropologica. Oggi un'antropologia post-sociale – secondo Viveiros de Castro – potrebbe essere pensata "secondo una relazione in cui tutti sono simultaneamente soggetto e oggetto".

Mi sembra che questa sia a tutt'oggi la strada più interessante da percorrere per la ricerca e la riflessione antropologica, quella che può rivelarsi più ricca di scoperte e anche di sorprese. Anche se i popoli indigeni dell'America Latina sono ancora lontani dall'aver risolto i loro problemi riguardo la terra e il territorio, in questo secolo XXI il loro pensiero è rivolto a problemi che si manifestano su scala planetaria, per i quali, di fronte all'ambiguità della politica contemporanea, la

⁴⁰ L'edizione italiana qui citata è quella di Meltemi, Collana Antropologia n. 63, Milano, 2023.

⁴¹ Pubblicato originariamente nella rivista *Cuadernos de campo* nel 2006 e successivamente in E. Viveiros De Castro, *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*, Buenos Aires, Tinta Limon Ediciones, 2013.

⁴² Cit., p. 111.

prospettiva indigena ci rivela nuovi orizzonti interpretativi⁴³ e nuove possibilità di cambiamento. Potremmo per esempio scoprire come le società indigene stanno producendo cambiamenti nelle società latino-americane o in quelle europee e soprattutto “come la società indigena trasformerà la stessa teoria che abbiamo sul cambiamento”.⁴⁴

In conclusione credo si possa affermare che, anche se la ricerca e l'analisi antropologica non possono fornire ricette pronte per essere applicate né un'assicurazione sulla pertinenza e la qualità degli interventi, laddove l'antropologia critica ha accompagnato la cooperazione internazionale essa ha svolto un ruolo cruciale nel promuovere la riflessione sull'opacità dei processi di sviluppo e su come questi processi troppo spesso finiscano per riaffermare e mantenere forme di iniquità e di discriminazione. Nel periodo che abbiamo preso in esame in questo articolo, ma anche – oltre l'antropologia critica – nel decennio successivo, le antropologhe e gli antropologi impegnati nella cooperazione hanno saputo mettere in luce diverse prospettive, restituendo legittimità a voci spesso in contrasto con l'ideologia dello sviluppo anche nelle sue varianti “aggiornate”. Insieme a questo, l'antropologia è stata in grado di riconoscere la pertinenza e viabilità del pensiero indigeno, affermando che può e deve essere “preso sul serio” anche nella cooperazione. Ed è proprio questa capacità ad assegnare oggi all'antropologia un compito essenziale per comprendere le crisi e intervenire nei conflitti in America Latina e non solo, dove i popoli indigeni stanno assumendo con creatività e pragmatismo un nuovo protagonismo indicando percorsi originali per articolare ciò che James Clifford paradossalmente ha chiamato un “futuro tradizionale”.

Nota finale. Le foto che accompagnano il testo sono state scattate tra il 1990 e il 1992 in comunità dell'area andina boliviana. Alle bambine e ai bambini ayмара e quechua che frequentavano le scuole era vietato indossare gli abiti normalmente usati nelle loro comunità. Con l'adozione della modalità bilingue e

⁴³ “La mia speranza – scriveva Eduardo Kohn già nel 2013 – è che quest'antropologia possa aprirsi ad alcuni dei nuovi e inaspettati ambiti che stanno appena iniziando a emergere e che potrebbero farsene carico. Aprendosi al nuovo, alle immagini e alle sensazioni, cerca la freschezza della primità sia nel proprio soggetto di studio che nel proprio metodo” (in *Come pensano le foreste. Per un'antropologia oltre l'umano*, Milano, Nottetempo, 2021).

⁴⁴ “Come andar via dal Brasile. Dialogo per *Lo sguardo del giaguaro*”, in *Lo sguardo...*, cit., p. 228.

interculturale questo divieto viene rimosso e tutti possono recarsi a scuola con i loro abiti tradizionali (come si vede nelle ultime foto dell'articolo).

Bibliografia

- Augé M., 2000, *Il senso degli altri. Attualità dell'antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Clifford J., 2023, *Ritorni. Diventare indigeni nel XXI secolo*, Milano, Meltemi.
- Colajanni A., 2012, *Gli usignoli dell'Imperatore. Lo studio dei mutamenti sociali e l'antropologia applicata nella tradizione britannica del contesto coloniale, dagli anni '30 agli anni '50*, Roma, CISU.
- Colajanni A., 2020, "Il 'prospettivismo' e le 'ontologie' indigene amerindiane. Una ricostruzione storico-critica del dibattito degli ultimi decenni", *Rivista di Antropologia Contemporanea*, 1, Bologna, il Mulino, p. 9-54.
- De La Cadena M., Starn O. (a cura di), 2007, *Indigenous Experience Today*, New York, Berg.
- Hage G., 2015, *Alter-Politics: Critical Anthropology and the radical imagination*, Melbourne, Melbourne University Press.
- Kinloch Tijerino F. (a cura di), 1995, *Nicaragua en busca de su Identidad*, Managua, Instituto Nacional de Historia de Nicaragua – Universidad Centroamericana.
- Kohn E., 2013, *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, The Regents of the University of California (ed. it., 2021, *Come pensano le foreste. Per un'antropologia oltre l'umano*, Milano, Nottetempo).
- López L.E., Rojas C., 2006, *La EIB en América Latina bajo examen*, La Paz, GTZ / Plural.
- Mancuso A., 2020, "La 'svolta ontologica' e le questioni epistemologiche in antropologia", *Rivista di Antropologia Contemporanea*, n. 1, Bologna, il Mulino, p. 55-89.
- Muñoz Cruz H. (a cura di), 2001, *Un futuro desde la autonomía y la diversidad*, Xalapa, Biblioteca Universidad Veracruzana.
- (a cura di), 2002, *Rumbo a la interculturalidad en educación*, México, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.
- (a cura di), 2006, *Competencias e identidades interculturales. La educación bilingüe en la Costa Caribe de Nicaragua y en otros contextos multiculturales*, München, LINCOM Studies in Bilingual Education.
- (a cura di), 2013, *Educación intercultural: ética y estética de cambios necesarios*, México, CONACYT – Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.
- Participación social, derechos indígenas y educación intercultural bilingüe* (Memoria del encuentro octubre de 2008), Bolivia, Cochabamba.

- Patzi F., 2000, “Etnofagia estatal. Modernas formas de violencia Simbólica (Una aproximación al análisis de la Reforma Educativa)”, in García Line-ra Á. *et al.* (a cura di), *Bourdieu Leído desde el Sur*, La Paz, Plural Editores, p. 147-180.
- Ströbele-Gregor J., Kaltmeier O., Giebeler C. (a cura di), 2010, *Fortalecimiento de Organizaciones Indígenas en América Latina: Construyendo Interculturalidad: Pueblos Indígenas, Educación y Políticas de Identidad en América Latina*, Frankfurt, GTZ-ZIF.
- Venezia M.P., 2003, *Educación Intercultural y Plurilingüe. Materiales de apoyo a la formación docente en educación intercultural*, Managua, IPILC URACCAN.
- , 2006, “La interculturalidad para reaprender a aprender en la era planetaria”, in Muñoz Cruz H. (a cura di), *Lenguas y Educación en Fenómenos Multiculturales*, México, UAM Unidad Iztapalapa – Universidad Pedagógica Nacional.
- Viveiros de Castro E., 2023, *Lo sguardo del giaguaro. Introduzione al prospettivismo amerindio*, Milano, Meltemi Biblioteca/Antropologia.

Traversata. Ritornando sui propri passi e sul paradigma interculturale nell'educazione indigena

Francesco Maria Chiodi

Introduzione

Credo di essere rimasto l'ultimo o uno degli ultimi a preparare un contributo per quest'opera collettiva che riunisce italiani e italiane legati in qualche modo all'antropologia applicata, in particolare all'impegno al fianco dei popoli indigeni dell'America Latina. Doveva essere la testimonianza di un periodo – gli ultimi 30 anni del secolo scorso – e poi invece l'opera ha assunto una natura più composita. Ed è meglio così, perché quell'esperienza ha avuto un retroterra comune, ma non ha avuto né lasciato un segno collettivo, si è dispiegata solamente in tanti fili individuali.

Quel retroterra era anche il mio, eredità dei *Trente glorieuses* che abbiamo vissuto in Italia e in gran parte dell'Europa, un periodo di grande fiducia nel futuro e nel progresso, di solidarietà con le lotte di liberazione in Africa e con il ritorno alla democrazia di Grecia, Portogallo e Spagna, un periodo di forte partecipazione emotiva alle vicissitudini dell'America Latina, in gran parte sottomessa a dittature militari. Fu quello un periodo di attivismo per costruire un nuovo mondo, molto spesso all'insegna di una delle tante bandiere rosse dell'epoca. Chi, come me, è passato dall'infanzia alla giovinezza negli anni '70, ha vissuto forse in un decennio il momento più alto di quel clima politico e culturale e insieme l'avvio del suo inarrestabile declino.

“Per la maggior parte del secolo XX – ha scritto Jorge Volpi (2009) – dalla Rivoluzione messicana alla Rivoluzione cubana, l'America Latina è stata uno dei centri d'attenzione del mondo, e sia le sue turbolenze politiche che la sua vitalità culturale hanno catturato l'immaginazione degli osservatori”. Oggi, tutto ciò è un ricordo. Anzi, come aggiunge Volpi, già “all'inizio del secolo XXI, la nostra celebrità globale è svanita: due fenomeni concomitanti, la graduale ‘normalizzazione’ dei nostri paesi e la drastica trasformazione dell'arena internazionale dopo l'attentato alle Torri Gemelle, ci hanno reso irrilevanti, invisibili”.

Attualmente è rimasta soprattutto la Spagna, in Europa, ad interessarsi dell'America Latina, vedendo nel rapporto privilegiato con questa regione una piattaforma attraverso cui poter esercitare una leadership in una vasta area del mondo (iberoamericana), e in tal modo avere anche una maggiore influenza globale e nella stessa Unione europea. Negli anni '70 e '80, invece, anche in Italia era molto forte la fascinazione per l'America Latina. La sensibilità politica e culturale del momento trasportava verso quel mondo. Le nostre biblioteche personali si riempivano dei libri del boom letterario latinoamericano: García Márquez, Vargas Llosa, Cortázar, Fuentes, Donoso e altri ancora. Eravamo un po' tutti di sinistra se ci interessavamo dell'America Latina, e ce ne interessavamo perché eravamo di sinistra. E questo nonostante il gruppo di scrittori del boom si fosse già da tempo disfatto a causa del famoso caso "Padilla",¹ che in Italia ignoravamo, guardando ancora Cuba con molto romanticismo. E poi, più che Cuba, in quei tempi contemplavamo la raffigurazione di un continente dove si fronteggiavano l'Impero *yankee*, implicato in violente dittature militari, come quella nata dal golpe in Cile del 1973, e la resistenza popolare con le sue guerriglie rivoluzionarie. A volte vittoriose, come fu nel 1979 con la vittoria sandinista in Nicaragua, carica di simbolismo e capace di rinverdire le nostre speranze. Tanti di noi hanno conosciuto giovani volontari italiani che combatterono con l'esercito sandinista o si unirono alla *Cruzada Nacional de Alfabetización*. In misura minore rispetto all'Oriente, anche l'America Latina era percepita come un serbatoio di alternative, di cui l'Occidente inappagato era sempre alla ricerca. Infine, l'America Latina era anche la terra delle favelas, della Teologia della liberazione, della pedagogia di Paulo Freire, degli oppressi e dei diseredati. Tra questi, indubitabilmente, i popoli indigeni.

Diversi ingredienti, in sintesi, che miscelati diventarono le premesse, per alcuni, per una decisione radicale: partire e andarci, laggiù. Era un modo per immergersi in quella realtà colma di suggestioni, abbat-

¹ Nel 1971 il poeta cubano Heberto Padilla, incarcerato per aver espresso critiche al regime, confessò di essere un "agente controrivoluzionario", accusando di complicità anche sua moglie e altre persone a lui vicine. Il mondo intellettuale progressista latinoamericano si divise. Alcuni, come Mario Vargas Llosa, si allontanarono dalla rivoluzione castrista, che pure avevano appoggiato, e indirizzarono una lettera a Fidel Castro chiedendo la libertà del poeta, il cui unico peccato era quello di dissentire attraverso la sua opera poetica; altri, come Gabriel García Márquez si mantennero fedeli al regime.



tendo le distanze, ma anche un modo per intraprendere un nuovo percorso esistenziale. Nel mio caso, poi, figlio di una famiglia nella quale lo studio ed il lavoro erano sempre stati nella posizione più alta della scala dei valori, la scelta dell’America Latina si intrecciò ben presto con gli indirizzi universitari e con i primi tentativi di ingresso nel mondo del lavoro. Non ho mai però voluto rompere i ponti con l’Italia, con l’Europa e con l’universo culturale di “qui”. Non volevo rifiutare ed abbandonare un mondo, volevo invece abbracciarne uno nuovo. Anche per questo mi dedicaì a lungo all’educazione bilingue interculturale, tema su cui mi soffermerò più avanti. Questo tipo di educazione “tra” due mondi è stato anche per me una forma di attraversare un ponte da una parte e dall’altra.

Ne scriverò ora, prima però ripercorrerò molto succintamente i 15 anni in cui ho vissuto e lavorato continuativamente in America Latina. Proporrò infine alcuni appunti sul contributo dell’antropologia alle politiche pubbliche dell’America Latina. La mia vuole essere la condizione di una testimonianza, le pagine che seguono quindi non sono un saggio.

Racconto breve di 15 anni in America Latina

Mi sembra di aver vissuto 3 vite. La prima, a Roma, dove sono nato e vissuto fino alla laurea. Una seconda, durata 15 anni, in America Latina, tra il 1985 e il 2000. La terza, quella odierna, nuovamente in Italia, una fase nella quale sono riuscito in qualche modo a tener insieme l'Italia, l'Europa e l'America Latina, che rimane al centro dei miei interessi professionali e fonte inesauribile di curiosità. Ma sono anche anni, questi ultimi, in cui l'antropologia e il mondo indigeno non fanno più parte della mia attualità.

Messico, la ricerca sul campo

Dopo alcuni viaggi turistici tra il 1980 e il 1985 in Messico, Guatemala, Brasile, Perù e Bolivia, la mia prima esperienza prolungata all'estero fu in Messico, con una ricerca di campo, nel 1985. Avevo vinto una borsa di studio per una ricerca antropologica sull'educazione indigena. Allo stesso tempo, avevo vinto il concorso del programma JPO (Junior Professional Officer) del Ministero degli Affari Esteri ed assegnato alla sede dell'UNESCO in Messico. Tra le due opportunità, scelsi la seconda. Racconto brevemente cosa successe dopo perché è divertente. Arrivato in Messico (dopo una settimana di *briefing* nell'Headquarters dell'UNESCO a Parigi), mi presentai nell'ufficio in cui avrei dovuto lavorare. La sorpresa fu grande: doveva esserci stato un malinteso, l'UNESCO stava chiudendo la sua sede in Messico. A quei tempi le comunicazioni internazionali non erano agevoli come ora e quindi, nonostante diversi fax e telefonate, attesi una soluzione, che sempre doveva arrivare e mai arrivava. Decisi comunque di rimanere in Messico utilizzando la borsa di studio e quella fu una delle migliori decisioni della mia vita perché trascorsi un anno e mezzo straordinario, da tutti i punti di vista.

Insieme al collega e amico Mario Acunzo (anche lui tra gli autori di questo libro), realizzai una ricerca sul campo nella comunità di Tlahuiloteppec Mixe, nella regione della Sierra Norte dello Stato di Oaxaca, al sud Messico. Ci ritrovammo a vivere in un villaggio relativamente isolato, di difficile accesso, poco abituato agli stranieri e con una minuscola ma molto combattiva pattuglia di etno-nazionalisti. Non avevamo alcuna preparazione sulla ricerca etnografica, arrivammo lì carichi

di improvvisazione e di entusiasmo. L'esperienza nella comunità mixe fu dura, aspra, e allo stesso tempo una lezione di vita. Mi accompagnò sempre, comunque, la convinzione di star presenziando un pezzo della storia del meticciamento culturale del popolo mixe, che avanzava ineluttabilmente verso una sua dissoluzione nel Messico “diverso”.

Nella comunità mi dedicai ad analizzare il ruolo dell'educazione formale. Proprio in questi giorni ho ritrovato uno scritto, con la partecipazione anche di Mario Acunzo, dal titolo *Ideas para una educación mixe*: era la mia restituzione alla comunità nel quadro dello scambio che aveva regolato la nostra esperienza a Tlahuitoltepec. Allora non si andava come antropologi in una comunità indigena *sin dejar nada*. Anzi, l'apporto dell'antropologo, era reputato dalle autorità tradizionali un obbligo, una sorta di interscambio a fronte dei benefici che avrebbe ricavato dalla ricerca sui popoli indigeni.

In Messico mi appassionai anche alla storia del progetto di costruzione dello stato nazionale avviato con la Rivoluzione del 1910 e al ruolo che svolse l'indigenismo per “messicanizzare”² le popolazioni indigene. Mi identificai poi, senza titubanze, con la corrente critica dell'antropologia (Bonfil Batalla, Stavenhagen, Varese, Ribeiro, ecc.) che negli anni '70 aveva iniziato a denunciare l'indigenismo e l'antropologia ufficiale per la complicità con l'operazione assimilazionista dei popoli indigeni, delineando per entrambi una nuova missione, di segno opposto: la difesa degli indios, ed il sostegno attivo alla loro lotta per l'autonomia e la liberazione dal gioco neo-colonialista e dalla dominazione capitalista.

² Uno dei presidenti messicani progressisti più apprezzati, Lázaro Cárdenas (1934-1940), agli albori dell'indigenismo affermava che “nuestro problema indígena no está en mantener al indio como indio, sólo en indigenizar a México, sino que radica en como mexicanizar al indígena al mismo tiempo que se respeta su sangre, se conservan sus sentimientos, su amor por la tierra y su inquebrantable tenacidad”. L'indigenismo nasce con il proposito di *forjar patria*, per riprendere il titolo del famoso libro di Manuel Gamio, del 1916, cioè per includere gli indios nella nazione messicana. Gamio, allievo di Franz Boas, fu il primo direttore dell'Instituto Nacional Indigenista del Messico, fondato nel 1948. Qualche anno dopo, Alfonso Caso, uno degli ideatori dei *Centros Coordinadores Indigenistas*, spiegava (1962) che “[...] el indigenismo consiste en sostener la necesidad de protección de las comunidades indígenas para colocarlas en un plano de igualdad, con relación a las otras comunidades mestizas que forman la masa de la población. Como política, el indigenismo consiste en una decisión gubernamental, hecha de actos legislativos y administrativos, que tiene por objeto la integración de las comunidades indígenas en la vida económica, social y política de la nación”.

Cile, all'UNESCO

Nell'estate del 1986 andai in Italia per qualche settimana. Una volta a Roma, mi recai al Ministero degli Esteri, senza molte speranze rispetto al problema della mia destinazione all'UNESCO. Ero pronto a chiudere la vicenda. Il funzionario che mi ricevette alzò invece la cornetta del telefono, compose un numero, iniziò a parlare con qualcuno della sede dell'UNESCO a Parigi e, ad un certo punto della conversazione, mi disse: "devi scegliere ora, subito, puoi andare in Costa Rica o in Cile, nell'ufficio regionale dell'UNESCO". Incredibilmente, la domanda che non aveva trovato risposta per quasi due anni era diventava una domanda alla quale dovevo rispondere io all'istante, nel corso della telefonata del funzionario italiano con l'UNESCO. La mia risposta fu comunque immediata: Cile. Non conoscevo nessuno dei due paesi, ma mi sentivo trasportato naturalmente verso il Cile: il Cile della *Unidad Popular*, il Cile del golpe e dove Allende, poco prima di morire, pronunciò drammatiche parole che ancora ricordavo: "... mucho más temprano que tarde, de nuevo abrirán las grandes alamedas por donde pase el hombre libre para construir una sociedad mejor".³

Dopo qualche mese ancora in Messico, conclusa la ricerca e la stesura dei testi, partii per il Cile, dove arrivai all'alba di una domenica del gennaio del 1987. Da lì a poco si aprì un periodo splendido di lenta ed ordinata transizione verso la democrazia che si concluse a dicembre del 1989 con le prime elezioni libere dopo 16 anni di dittatura. Ebbi la fortuna di esserci, di partecipare.

Nei 3 anni di lavoro come JPO⁴ nella sede regionale dell'UNESCO, fino al 1990, lavorai soprattutto sull'educazione indigena. Gli inizi furono difficili. Paradossalmente, mi trovai a dover affrontare l'ostracismo di antropologi italiani, JPO come me, che consideravano la questione indigena una sorta di proprietà personale. Una tradizione molto italiana, quella di dividersi. Dopo sei mesi, comunque, riuscii a conquistarmi uno spazio per occuparmi anch'io dell'educazione indigena, combinando ricerca e assistenza tecnica (quest'ultima soprattutto alla fine del periodo). Il frutto più maturo di questo lavoro è la pubblicazio-

³ Dall'ultimo discorso di Salvador Allende, l'11 settembre 1973, il giorno del colpo di Stato.

⁴ Junior Professional Officer.

ne di due volumi *La educación indígena en América Latina. México, Guatemala, Ecuador, Perú, Bolivia*, che ospitano anche due capitoli rispettivamente di Massimo Amadio e Luca Citarella. Luca Citarella, tra l'altro, fu poi compagno di avventure lavorative e non solo negli anni a venire, nel sud del Cile e in Guatemala. È stato lui, in gran misura, a condurre le operazioni per portare a conclusione la presente opera collettiva. Ma per tornare alla ricerca sull'educazione indigena, si trattò di un lavoro descrittivo, che cercava anche di inquadrare l'evoluzione stori-



ca della penetrazione del sistema educativo ufficiale nei 5 paesi dell'America Latina con la maggior presenza di popolazioni indigene.

Nel frattempo era nata mia figlia Chiara, il 23 novembre 1989.

Forse fu un errore, ma alla fine del contratto di JPO, decisi di non tentare la carriera internazionale attraverso concorsi e la ricerca di appoggi. Nonostante l'esperienza all'UNESCO fosse stata molto positiva – tra l'altro mi aveva permesso un punto di osservazione privilegiato dell'America Latina, quello regionale – il mondo delle Nazioni Unite mi sembrava troppo distante dalla terra, dai fatti, dalle questioni reali, avevo l'impressione di una forte autoreferenzialità. Capii solo anni dopo che tutte le istituzioni, in genere, tendono ad essere autoreferenziali, scolpendo spesso l'identità delle persone che vi lavorano.

Tornai quindi a Roma con il proposito di trovare nuove vie per tornare in America Latina, dove allora era molto attiva la cooperazione italiana. Incredibilmente – anche questa va raccontata, per cogliere alcune assurdità che non sono mai scomparse nel nostro paese – la funzionaria del Ministero degli Esteri che mi ricevette nella sede della Cooperazione italiana, mi disse: “non sappiamo che farcene di un profilo come il tuo”. Cito a memoria, il messaggio rimase impresso. Proprio il

Ministero degli Esteri, che finanziava con fondi pubblici la formazione di giovani italiani attraverso un'esperienza di lavoro in organismi internazionali – perché di questo si trattava – invece di valorizzare quei giovani 'quadri' così formati, li abbandonava a sé stessi.

Non mi persi d'animo, comunque, e da lì a poco fui chiamato da un programma internazionale di supporto alla riforma educativa del Guatemala per appoggiare l'introduzione del bilinguismo e della cultura maya nel curriculum. Nel contesto di quella consulenza, scrissi anche due testi didattici insieme ad una linguista di grande valore e prestigio, Guillermina Herrera, uno sul multilinguismo e un altro sulle lingue e le culture maya del Guatemala.

Argentina, a Quilmes e La Matanza

Fui poi selezionato dalla ONG italiana CISP per coordinare un progetto in Argentina, a sostegno delle attività di organizzazioni popolari di due zone marginali del Gran Buenos Aires. Una nuova esperienza che mi consentì di apprendere molto – tra l'altro per la prima volta mi cimentavo con la gestione di un progetto –, insieme ad un gruppo di lavoro intelligente ed attento (il CISP), a contatto con le problematiche delle periferie urbane, con la povertà, con le risposte messe in campo dalle organizzazioni di base, spesso vicine al potere politico locale peronista (anche attraverso legami di tipo clientelare). Non potei non innamorarmi di Buenos Aires, una città che mi sembrò da subito inconfondibilmente italiana, ma a modo suo, cioè *porteño*, una città colta e popolare, dove non ci si sente mai soli, intensa, alla quale si addice quell'aforisma di Borges che dice che non c'è consolazione più abile del pensiero che abbiamo scelto le nostre disgrazie.

Nel sud del Cile, con i Mapuche

Ma anche questa esperienza durò poco. Verso la fine del 1992 mi fu data un'occasione imperdibile: dirigere un progetto della cooperazione italiana a Maquehue, nel sud del Cile, uno dei territori ancestrali del popolo mapuche. La proposta mi fu fatta da Sergio Bassoli, della CGIL, anche lui autore di un saggio in questo libro. Accettai immediatamente e dal

1993 al 1995 vissi nella cittadina di Temuco, a pochi passi da Maquehue. Ancora oggi considero il *Programa interinstitucional Maquehue* il miglior intervento di sviluppo locale integrato che abbia mai conosciuto. Oggi si direbbe *local based*. Il merito fu di Sergio Bassoli e dei Mapuche e delle istituzioni locali che si fidarono di lui. Io mi limitai a guidare una macchina che era stata già costruita, aggiungendo qualcosa, certamente, ma l'impianto già c'era. Ciò che dava coerenza ed integralità al tutto furono due elementi: da una parte l'organizzazione comunitaria, dalle singole comunità del territorio (Maquehue) sino alla loro unione federativa, dall'altra la convergenza delle istituzioni locali (educativa, sanitaria, ecc.) verso obiettivi di sviluppo del territorio concordati. Le attività del *desarrollo territorial integrado* afferivano a diversi campi ma erano tutte collegate: la raccolta, lavorazione e commercializzazione associata del lupino, il principale prodotto agricolo dell'area, che prima del programma i Mapuche erano soliti vendere individualmente a poco prezzo a degli intermediari senza scrupoli; la rete locale dei servizi di salute; la scuola (si costruì la prima scuola comunitaria interculturale bilingue del Cile interamente gestita dalla comunità); le infrastrutture; ed altri ancora.

Era molto forte l'ispirazione un po' cattolica e un po' comunista del cooperativismo italiano, ma anche l'impronta dei padri gesuiti in Bolivia che tanto si erano spesi per promuovere l'organizzazione sociopolitica degli Aymara, il cui rappresentante più illustre è stato Xavier Albò, scomparso nel 2023.

Certamente quell'esperienza ebbe luogo in un paese da poco ritornato alla democrazia, e che quindi si trovava nel pieno della ricostruzione delle istituzioni e delle politiche pubbliche. Era quindi un periodo favorevole. Vi era anche una politica di apertura nei confronti delle popolazioni indigene. Nel 1993, fu promulgata una legge che riconosceva i *pueblos o etnias indígenas de Chile* e impegnava lo Stato a proteggere e promuoverne lo sviluppo, creando anche un'agenzia pubblica indigenista, la *Corporación Nacional de Desarrollo Indígena*.⁵

⁵ Nel 1989, in Cile, sul finire del regime militare del generale Pinochet, si firmò uno storico accordo nella cittadina di Nueva Imperial, cuore dell'antico territorio mapuche. I dirigenti dei principali gruppi indigeni, i Mapuche, gli Aymara e i Rapa nui, e l'allora candidato alla presidenza della Repubblica per la coalizione dei partiti democratici, strinsero un'alleanza che avrebbe dovuto portare ad una ridefinizione radicale dei rapporti tra lo Stato e i popoli "originari". Il primo governo democratico dopo 17 anni di dittatura si sarebbe impegnato infatti a promuovere una legge a favore dei diritti

Il programma, come dicevo, fu una bella iniziativa perché combinava saggiamente diversi elementi che ancora oggi sono richiamati nel discorso sullo sviluppo: partire dal territorio, cioè dai suoi problemi e dalle sue risorse, costruire una visione d'insieme e strategica del futuro del territorio; basarsi sulla partecipazione anche decisionale delle popolazioni, promuovere l'intersectorialità, prefiggersi risultati concreti anche per mettere in equilibrio la prospettiva di lungo periodo e quella immediata. Fu tale il successo che quando si concluse il finanziamento italiano ricevetti diverse proposte di agenzie di cooperazione intenzionate a 'subentrare'. Quelle che a me allora sembravano conquiste inoppugnabili a Maquehue dipendevano largamente da un equilibrio che è sempre precario: la tenuta dell'autogestione comunitaria e di una governance interistituzionale tesa a mettere tutte le parti a disposizione di obiettivi condivisi.

Vorrei tornare a Maquehue per vedere cosa è rimasto, o per meglio dire come si è trasformato il territorio e la sua gente.

In Centroamerica, un'esperienza troncata precocemente

Finito il programma di cooperazione, mi fermai in Cile come "straniero residente". Cominciai a realizzare diverse consulenze, per lo più con organismi governativi, nel quadro dell'applicazione della nuova legge indigena. Ricordo con particolare piacere due missioni all'Isola di Pasqua (*Rapa nui*) sull'educazione e una sulla formulazione di piani territoriali delle *Areas de desarrollo indígena*, nell'estremo sud australe.

Interruppi questo nuovo corso nel 1996, per lavorare in un programma della cooperazione europea a scala subregionale, in Centroamerica. La decisione di trasferirmi in Centroamerica – con la sede di lavoro a Panama – la presi forse motivato dalla preoccupazione di rimanere isolato dall'Italia e dall'Europa. Il programma nel quale mi dovevo inserire era del resto molto interessante: si trattava di promuovere e facilitare la partecipazione delle organizzazioni indigene al processo di integrazione regionale dei paesi centroamericani, in un momento storico particolarmente felice per la pace e la stabilità di quell'area, dopo anni di violenze e guerre civili che insanguinarono vari paesi. Purtroppo, le buone premesse di questo programma furono presto tradite dal

dei popoli indigeni. Se avesse vinto le elezioni, il presidente avrebbe avviato una nuova politica de "justicia y reparación de la deuda histórica" con i popoli indigeni. E così fu.

malfunzionamento dei meccanismi di partecipazione, producendo distorsioni alle quali non dovevano essere estranei alcuni uomini politici. Vidi infatti che si era in qualche modo stimolata la nascita o lo sviluppo di organizzazioni indigene che poi venivano sostenute più che altro per la loro capacità di fungere come controparti.

Senza poter contrastare la deriva del programma i due direttori (un europeo ed un locale) ad un certo punto rassegnarono le dimissioni. Anche io li avrei seguiti, ma mi si chiese di accompagnare la transizione verso una nuova fase del programma. Fu nominata quindi una commissione che lavorò ad una soluzione dei problemi o, quanto meno, alla formulazione della nuova fase. Quando si concluse il suo periodo, mantenni la promessa di lasciare, nonostante le lusinghe della nuova direzione. Non me ne sono mai pentito.

Tante cose potrei raccontare di quell'anno di vita e di lavoro in Centroamerica, tra cui la scoperta della Costa Atlantica centroamericana, con la sua popolazione Garifuna, i villaggi e cittadine di lingua *creole*, l'isolamento parziale, per esempio in Nicaragua, dal resto del paese; o dei danni che anche un programma di cooperazione può arrecare in aree indigene, quando si stabilisce un rapporto strumentale e di dipendenza tra il programma e le controparti-beneficiari. Dal punto di vista personale, fu anno di grande arricchimento e di viaggi continui.

Il periodo finale in Cile ed il ritorno

Tornato in Cile, nei successivi due anni mi convertii in un consulente a tutto campo. Non sempre lavorando in campi attinenti ai popoli indigeni. Ricordo la bella fatica di tre libri: *Una escuela, diferentes culturas*, scritto con Miguel Bahamondes; *Crear nuevas palabras. Innovación y expansión de los recursos lexicales del Mapuzugun* e *Por una nueva política del lenguaje. Temas y estrategias del desarrollo lingüístico del mapuzugun*, entrambi scritti con Elisa Loncón, la stessa Elisa che, nel 2021, oramai affermata leader mapuche, sarebbe diventata la presidente della Convenzione Costituzionale del Cile. Ricordo poi la docenza in università, l'assistenza tecnica per l'agenzia indigenista del Cile (CONADI), un incarico all'UNICEF, le missioni in altri paesi dell'America Latina per conto della Commissione Europea, tra cui diverse al nord dell'Argentina, sull'educazione interculturale, in un programma di ap-

poggio agli indios Wichi, e altre in Guatemala, per disegnare un programma dedicato al reinserimento nella vita civile degli ex guerriglieri della Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca.

La vita del consulente è molto adrenalinica, si viaggia tanto, si iniziano di continuo nuovi lavori, ma può anche essere una vita dispersiva, disordinata. Si è ovunque e da nessuna parte. Si impara il mestiere della confezione del report, che come forse direbbe il compianto Patrio Warren, rappresenta spesso un obiettivo 'sovrastante' di una missione internazionale, quando e se al committente interessa più il report che i risultati di una ricerca, più il report che i suoi contenuti. Si scopre presto che la valutazione non fa ancora parte del *modus operandi* del decisore delle politiche.

Nel mio caso, la base di partenza per le consulenze era il Cile. Ormai ero uno straniero residente in Cile. Ero nella condizione di chi non ha più una vera patria – luogo di sicura appartenenza –, perché quella originaria è divenuta distante, anche sconosciuta, mentre quella nuova non è ancora completamente tale, e la sua gente ti ricorda sempre che sei straniero.

Nei quindici anni trascorsi dalla partenza dall'Italia avevo incontrato tanti stranieri sbandati, privi di radici e di punti di riferimento. Mai fermi, viaggiando, lavorando come cooperanti o funzionari internazionali alcuni anni in un paese, poi altrove, sempre per periodi. Ma non solo cooperanti. Ho incontrato storie e personalità incredibili, geni e farabutti. (Devo dire che mi ha colpito la quantità notevole di italiani ed argentini da tutte le parti.) Solo quelli che avevano e si muovevano con la famiglia avevano una certa stabilità, ma non erano la maggioranza. Mi rendevo conto di essere esposto anche io al rischio di estraniamento. Mi trovavo inoltre di fronte ad un bivio: prolungare l'emigrazione, e renderla più o meno definitiva, oppure tornare in Italia, per iniziare una nuova fase della vita. Scelsi questa seconda via e da allora, cioè dal 2000, lavoro in Italia e in America Latina dall'Italia.

Temevo le difficoltà dell'integrazione professionale in un paese, l'Italia, in cui di fatto non avevo mai lavorato. E invece, in virtù di quelle che allora non conoscevo come competenze trasversali e mettendo a frutto quanto avevo appreso in America Latina, potei inserirmi subito e bene nel mercato del lavoro italiano.

L'interculturalità nell'educazione interculturale bilingue: riflessioni oggi, dopo tanti anni

Ho visitato quasi tutta l'America Latina, anche più volte nei diversi Stati. Ho vissuto in Messico, in Argentina, in Cile, in quest'ultimo paese per circa 10 anni. Ho trascorso lunghi periodi di lavoro in Guatemala e Panamá. Ho conosciuto, anche se spesso solo superficialmente, comunità indigene andine, della Selva amazzonica, del Chaco, tra le montagne del sud del Messico, nella Costa Atlantica del Centroamerica, all'estremo sud del continente, ecc. Ho avuto anche l'incredibile fortuna di recarmi due volte in “missione” nell'Isola di Pasqua (Rapa nui).



In tutti gli anni latinoamericani, il tema su cui ho più lavorato è l'educazione interculturale bilingue, che qui chiamerò EIB, il suo acronimo più conosciuto. Non è stato l'unico tema, ma il principale. Da anni l'ho accantonato, quindi le considerazioni che proporrò qui risentono del distacco temporale.

La scelta della EIB fu in qualche modo coerente con vicende personali. Il bilinguismo, che ti permette, e a volte ti induce a spostarti da un mondo all'altro; l'interculturalità, cioè il trovarsi “tra”, in uno spazio fluido che si ridefinisce di continuo attraverso una relazione spesso asimmetrica tra parti distinte. Sono, queste, condizioni che mi affascinano e con le quali mi sono sempre identificato, dato che, sin da piccolo ho frequentato ambienti di cultura e valori molto diversi: da quelli della contestazione libertaria e della sinistra “bene” a quelli del mondo cattolico e della borghesia operosa, senza quel “vago sentimento di vergogna ontologica” di cui parla Daniel Pennac in *Diario di scuola*.

Un secondo motivo che mi avvicinò alla EIB è il fatto che nell'educazione risiede il cuore del progetto di futuro di un popolo. Nelle scuole si

gioca una parte importante del destino di una nazione perché lì si custodisce e trasmette il suo retaggio culturale, in particolare il suo passato; si insegnano le conoscenze e si cerca di renderle strumenti per i giovani per capire il mondo; si plasma il loro modo di sentire e di orientarsi; si affina la competenza linguistica, attraverso cui si sviluppa il pensiero; si forma infine la classe dirigente. L'educazione interculturale bilingue, quindi, per le società indigene⁶ non poteva che diventare un'arena strategica per le loro lingue e culture, un luogo atto a ridefinire anche simbolicamente il rapporto con la società "dominante", di lingua spagnola e di cultura occidentale.⁷ Una politica cruciale, insomma, per la resistenza dell'identità indigena e per riconquistare l'autonomia perduta.

D'altra parte, proprio all'educazione gli Stati nazionali latinoamericani, prima che nascesse la EIB, avevano affidato il compito di principale agenzia acculturativa. Per una parte importante del secolo XX la scuola agì come avamposto dello Stato nazionale per "incorporare" le masse indigene alla nazione e creare "cittadinanza", intesa soprattutto come sentimento di appartenenza dei popoli indigeni alla nazione/patria comune e partecipazione allo sviluppo sociale ed economico.⁸

Insieme a eliminare gradualmente il monopolio dei gruppi religiosi dell'educazione nelle comunità indigene, l'introduzione del sistema educativo rappresenta una delle espressioni più alte dell'indigenismo di Stato che si sviluppa nei primi decenni del secolo, e che ebbe come atto fondativo ufficiale il primo Congresso Indigenista Interamericano", celebrato a Pátzcuaro, in Messico, nel 1940.⁹

⁶ Farò riferimento ai popoli indigeni senza distinzioni tra indigeni propriamente detti ed afrodiscendenti, pur consapevole che questi ultimi meriterebbero un trattamento a parte. Parlerò anche solo dello spagnolo, senza menzionare il portoghese, per brevità e perché i miei studi e conoscenze si riferiscono quasi esclusivamente ai paesi nei quali la lingua ufficiale è lo spagnolo.

⁷ Senza andare a formule come quella, illustre, dell'Occidente estremo, di Alain Rouquié (1987), assumo che l'America Latina sia una delle diverse versioni originali del mondo occidentale.

⁸ La scuola è considerata lo strumento più appropriato "per assimilare due milioni di indios nel seno della famiglia messicana; per farli pensare e sentire in spagnolo; per incorporarli nel tipo di civiltà costituita dalla nazionalità messicana" (Aguirre Beltrán 1977, p. 17).

⁹ Si sono verificati in questo caso due paradossi che hanno apparentemente dell'incredibile. Da un lato, l'atto di portare l'istruzione ufficiale tra le popolazioni indigene ha risposto ad un ideale democratico (l'inclusione nella nazione, nella cittadinanza), ma così facendo, si è anche aggravata la contraddittorietà della diversità indigena nel

L'idea insieme democratica ed assimilazionista della *educación del indio* si scontrava quasi ovunque con il loro monolinguismo. Per questo una prima e fondamentale missione della scuola fu *castellanizar* i bambini e le bambine indigene. “Dar a todo México un idioma”, secondo la formula allora in voga nel paese fondatore dell'indigenismo, per poi diffondere gli elementi di base della cultura nazionale.

Questa politica, perseguita a lungo dagli Stati nazionali, è stata causa di grande sofferenza per tanti indigeni immersi in comunità monolingui. Ancora molti decenni dopo l'avvio dei processi di *castellanización* addirittura a me capitò, negli anni '80 e '90, di vedere bambini indigeni muti a scuola – ricordo per esempio alcuni casi di Wichi del nord dell'Argentina – bambini per lo più assenti di fronte a un maestro che parlava una lingua per loro incomprensibile.

Dopo la fase della *castellanización* si introduce l'educazione bilingue, dapprima limitata ad alcuni progetti sperimentali o comunque circoscritti a determinate zone. Si trattava inizialmente di una questione di metodo, consigliato anche da accademici e linguisti nordamericani per rendere più agevole l'apprendimento dello spagnolo e dei contenuti didattici. La lingua materna dell'alunno serviva come ponte verso l'obiettivo finale, l'introduzione della lingua nazionale, che doveva essere insegnata con una metodologia di seconda lingua.¹⁰ In questa cornice, vennero formati promotori e maestri indigeni bilingue con la funzione di intermediari tra le due lingue, tra le comunità indigene e la società nazionale.

L'ammissione della lingua indigena nella scuola e, più in generale, nell'azione indigenista, sebbene abbia avuto una funzione strumentale, portò gradualmente ad una maggiore apertura nei confronti della cultura indigena. Infatti, insieme alla lingua cominciarono ad essere inseriti anche i primi “*contenidos culturales étnicos*”, in parte perché lingua e cultura sono inestricabili,¹¹ in parte per la consapevolezza che far rife-

progetto statale-nazionale; dall'altra, la EIB, che si è sviluppata inizialmente come un approccio teso a facilitare la funzione acculturatrice della scuola, come vedremo tra poco, è finita per essere, almeno nelle intenzioni, un luogo di resistenza a quell'azione.

¹⁰ Già il primo congresso dell'Istituto Indigenista Interamericano raccomandava il “Reconocimiento de la importancia de las lenguas nativas como un aspecto de la personalidad indígena; así como de su uso en las etapas iniciales de la preparación educacional y vocacional entre los indios” (III 1940).

¹¹ “La educación bilingüe debe ser, al mismo tiempo y evidentemente, una educación bicultural o intercultural, dado que lengua y cultura se implican mutuamente:

rimento all'universo quotidiano dei bambini e delle bambine indigene rendeva più attrattive le lezioni e favoriva l'apprendimento.¹²

Il superamento delle prime forme parziali di uso nella scuola delle lingue e delle culture indigene avviene nel contesto del clima culturale della fine degli anni '60 e del decennio successivo, in concomitanza con l'emergenza di movimenti giovanili, politici ed intellettuali fortemente critici della politica e dei modelli di società tradizionali. In Messico, in particolare, l'antropologia vive un periodo di forte turbolenza e prende forma al suo interno una corrente che denuncia l'indigenismo come apparato ideologico e politico dello Stato capitalista. Si afferma una nuova generazione che sostiene la necessità di riconsiderare in termini socio-economici e politici il rapporto tra la società nazionale e le popolazioni indigene; si parla di colonialismo interno e si assimila l'indio ai gruppi contadini e ai diseredati del sistema capitalista.

Allo stesso tempo, accanto alla pressione che viene dall'interno del mondo ufficiale, assistiamo anche allo sviluppo dei movimenti indigeni. Dalle fila dei promotori e dei maestri indigeni (e dei promotori rurali, in minor misura) sorgono infatti organizzazioni che rivendicano diritti e prerogative per i popoli indigeni. Gli indios, anche se si tratta di avanguardie, ricominciano a far sentire la propria voce, ad esprimere una dissidenza, a reclamare il diritto al riconoscimento.¹³

Ma se negli anni '60 e '70 la questione indigena viene ancora trattata prevalentemente in una cornice politico-ideologica che privilegia lo scontro di classe come categoria d'analisi, secondo la quale, quindi, indio e *campesinos* erano più o meno termini interscambiabili, nel decennio successivo l'identità etnico-culturale si separa da quella socio-economica, e guadagna rilevanza per sé, travolgendo l'apparato concettuale dell'indigenismo classico, in particolare l'idea della cittadinanza nazionale indifferenziata.

la lengua de un pueblo nos remite a su cultura y viceversa, la cultura de un pueblo es expresada en su lengua. La lengua es una manifestación de la cultura a la vez que su mayor simbolización. Así, cuando hay educación en y de dos lenguas, las dos culturas concernidas deben estar presentes en las actividades de enseñanza-aprendizaje". (Chiodi, 1994, p. 35).

¹² Come scriveva Julieta Campos (1988), "Sólo deja huella lo que se aprende con emoción: la intensidad afectiva del encuentro es la medida de la verdadera integración perdurable del saber".

¹³ Tra le altre, posso ricordare AIDSESEP del Perù, CONAIE in Ecuador, CRIC in Colombia.

Probabilmente questo si deve più che alla forza delle organizzazioni indigene (o unitamente ad essa), alla crisi del mondo indigenista ufficiale ricordata sopra, che avviene in una fase di declino della lettura classica della società in chiave marxista.¹⁴ Nel pensiero progressista di quegli anni, infatti, anche quando non si abbandona del tutto quella visione del conflitto sociale, si fa strada la nozione di etnicità, associata a quelle di diversità culturale – come valore, non più come ritardo – e di auto-identificazione. Ne è un esempio fulgido la Convenzione dell’Organizzazione Internazionale del Lavoro 169 sui popoli indigeni e tribali in Stati indipendenti,¹⁵ del 1989. L’articolo 1 chiarisce chi sono gli indigeni: quei popoli “che discendono da popolazioni che abitavano il paese o una sua regione geografica al momento della conquista o della colonizzazione o della definizione degli attuali confini dello Stato e che, qualunque sia il loro status giuridico, conservano tutte le proprie istituzioni sociali, economiche, culturali e politiche, o parte di esse. [...] La coscienza della propria identità indigena o tribale è considerata un criterio fondamentale per determinare i gruppi ai quali si applicano le disposizioni della presente Convenzione”.

Nel campo della scuola si comincia a delineare il progetto di un’educazione radicata nella cultura di riferimento degli alunni indigeni, anche se aperta all’incorporazione di elementi e contenuti provenienti da altri mondi culturali, compresa la cultura universale (cfr. Zúñiga, Pozzi-Escot y López, 1991). Conseguentemente, si passa da un modello di educazione bilingue di transizione verso il castigliano ad uno di mantenimento e sviluppo delle lingue indigene durante tutto il percorso scolastico.

Bisogna dire che alla prova dei fatti, di questi rivolgimenti risalterà soprattutto la natura discorsiva, tuttavia è anche vero che da allora la maggioranza dei governi ha adottato come linea ufficiale la salvaguardia delle lingue e culture dei popoli indigeni e il riconoscimento del carattere plurietnico, plurilinguistico e pluriculturale delle nazioni. Un segno di questo orientamento è la nuova denominazione che si impone dagli anni ’80 in poi: educazione interculturale bilingue, o bilingue interculturale (biculturale, inizialmente in Messico).

¹⁴ Non voglio sminuire la portata dei movimenti indigeni, credo solamente che la crisi interna al mondo ufficiale abbia facilitato la rottura e il progressivo abbandono delle visioni che quel mondo ufficiale aveva pervicacemente portato avanti.

¹⁵ https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID:312314

Negli anni '90 il paradigma educativo interculturale bilingue si diffonde un po' ovunque in America Latina.¹⁶ Nonostante le diversità tra i paesi, il nucleo centrale di idee e valori non si differenzia molto. Mi ci soffermerò tra poco. Credo anche che i tre fattori che ho richiamato sopra – la pressione dei movimenti indigeni, il pensiero progressista che domina il mondo della cultura e della scuola e il tentativo di migliorare i risultati educativi nelle aree indigene – siano variamente presenti un po' ovunque. Inoltre, come mi è capitato di osservare anche in altri campi, conta l'effetto contagio: un'idea, un modello di politica, un'innovazione passano da un paese all'altro e si stabiliscono in tutta la regione. Bisogna anche aggiungere che a dare forza e legittimità alla EIB, concorse pure la cooperazione internazionale, in particolare quella tedesca, e le agenzie dell'ONU come l'UNESCO e l'UNICEF. Grazie a seminari internazionali, studi, iniziative formative e diversi progetti, per esempio quelli della GTZ in Perù e in Ecuador, la EIB ha tratto un indubbio vantaggio dal prestigio di questi organismi e si è avvalsa del loro contributo.

Dato che ho fatto riferimento, sia pure per sommi capi, all'evoluzione storica della EIB, dirò anche che il miglior momento per la crescita e la maturazione di questo modello educativo poteva essere il decennio in cui in diversi paesi dell'America Latina andarono al potere forze progressiste, in un contesto macro economico per di più decisamente favorevole.¹⁷ Le speranze si accesero in particolare con i governi dell'Ecuador e della Bolivia, schierati apertamente a favore delle nazionalità indigene. Come è noto, il presidente della Bolivia Evo Morales proveniva dal mondo aymara.¹⁸ Sembrava insomma che con l'avvicinamento al potere, si potessero mettere in moto processi di riforma che avrebbero restituito gradualmente forza alle lingue e alle culture indigene, che si potesse aprire una nuova fase storica delle relazioni interetniche. Così non fu, invece, in nessuno dei due paesi. Per quel che riguarda l'educazione, in quel periodo in tutto il continente la EIB si è assestata, senza vivere però un'espansione significativa né sul piano politico-istituzionale né su quello del miglioramento delle pratiche educative.

¹⁶ È anche l'epoca in cui alcune Costituzioni nazionali riformate accolgono il riconoscimento della diversità culturale.

¹⁷ Nel periodo 2003-2014 si ebbe una crescita economica del 3.6% legata alla stabilità e al boom delle commodities.

¹⁸ Questa novità storica apparve allora come il preludio del passaggio dalla "resistencia a la (re) existencia indígena".

Quest’ultima conclusione credo sia valida anche per gli anni successivi, fino ad oggi. L’impianto di base non è variato. Diversi studi ed interventi pubblici che ho potuto consultare lo attestano. Senza volere affatto sminuire la portata storica della svolta verso una educazione più allineata con le aspirazioni dei movimenti indigeni, le problematiche che rilevavo trent’anni fa si osservano ancora oggi. Ne sintetizzo quelle che mi paiono essere le principali, pur non volendo spingermi verso uno stato dell’arte della EIB, compito che va oltre le mie possibilità e pretese:

1. La EIB resta ancora un’educazione per le popolazioni indigene, un sottoinsieme speciale per una minoranza della popolazione all’interno dei sistemi educativi nazionali, una modalità specifica che può essere vista come il tipo di educazione più “adatto” alle caratteristiche culturali dei gruppi indigeni e/o un parziale riconoscimento delle loro istanze. Un modello educativo per una *atención diferenciada*. La condizione subalterna dei popoli indigeni nelle società nazionali non favorisce certamente un maggiore impegno politico per arricchire la modalità educativa a loro destinata.
2. Non ha fatto molti progressi quell’idea dell’interculturalità come cardine di un curriculum per tutta la popolazione scolastica, con l’intenzione di prepararla a comprendere le relazioni interculturali, ad apprezzare le diversità culturali e ad agire efficacemente in contesti interculturali, a cominciare da quello del proprio paese. Salvo eccezioni – traduco qui da una conferenza del 2023 di Luis Enrique López –, “la educazione interculturale costituisce solo un buon desiderio e l’interculturalità subisce la stessa sorte degli altri assi trasversali come ambiente, genere, tra gli altri”. Aggiungo che la parola interculturalità, un po’ logorata dal tanto uso, fuori dal mondo educativo è diventata sinonimo di popolazioni indigene nel vocabolario di tante istituzioni pubbliche.
3. La EIB rimane prevalentemente circoscritta alla scuola dell’infanzia e alla primaria, con una copertura per lo più parziale. Inoltre, è quasi assente in ambito urbano, dove vive oramai circa la metà della popolazione indigena.¹⁹ La EIB non si estende infine alla scuola secon-

¹⁹ Secondo uno studio della Banca Mondiale (2015), in alcuni paesi, la maggioranza della popolazione indigena vive in aree urbane, ad esempio il Messico (54%) e il Cile (65%)

daria e all'istruzione superiore, un'assenza che nuoce agli obiettivi di lungo termine di rafforzamento e rivalorizzazione delle identità e delle lingue e culture indigene. Vi sono tuttavia anche alcune esperienze di università indigene o interculturali, la maggior parte delle quali in Messico e in Bolivia.

4. La bassa qualità educativa e l'insufficiente formazione dei docenti rappresentano ancora una debolezza intrinseca delle scuole EIB. Risulta tra l'altro insufficiente la produzione di risorse (testi, metodi, ausili didattici) che aiutino i docenti e studenti a sviluppare competenze interculturali. Mancano poi, in molte zone, docenti veramente bilingui.
5. Non si può tralasciare, infine, una questione di fondo. La EIB si colloca in un contesto di fortissimo svantaggio delle popolazioni cui è rivolta. Non può operare in un deserto, ha bisogno di agire in un ecosistema che ne renda raggiungibili e sostenibili i traguardi attraverso il supporto di altre politiche. Mi limito a ricordarne due: le politiche linguistiche e culturali che dovrebbero coadiuvare la rivitalizzazione delle lingue e delle culture indigene,²⁰ politiche oggi assenti o inadeguate.

È bene ripetere che questi problemi non screditano un modello educativo che ha obiettivi nobili. Va da sé che è giusto offrire un'educazione "con pertinenza culturale e linguistica" (da non confondere con chiusura autoreferenziale) ed è lodevole proporsi "il riconoscimento e l'affermazione, da parte del bambino indigeno, della sua identità come membro di un popolo originario" (nuovamente, da non confondere con il rifiuto di altre identità ed appartenenze). Se ci collochiamo poi in una prospettiva di lungo periodo, la differenza tra come era trattato l'*indio* a scuola cento anni fa – ma anche dopo – e come lo è oggi è enorme. Mentre la EIB significa accettazione, la scuola che conobbero le generazioni precedenti era portatrice di discriminazione, disprezzo ed ignoranza.

Si deve sottolineare semmai la sproporzione tra le ambizioni molto alte della EIB ed i mezzi effettivamente a disposizione. Un'ipotesi plausibile è che la EIB sia stata condizionata anche dalla sua connotazione fondativa. La EIB si è instaurata nel continente con una marcata

²⁰ Chiaramente si può dubitare dell'effetto risolutivo di queste politiche rispetto alle sorti delle lingue e delle culture.

impronta politica, come discorso di denuncia e di rivendicazione. Forse ciò che ha portato a dedicare minore attenzione allo sviluppo della EIB dal punto di vista educativo anche perché l'accento sulla componente rivendicativa si è mantenuto nel tempo come la nota dominante.

D'altro canto, lo Stato nazionale ha reagito prima di tutto a quella che era la sua maggiore urgenza politica: dare una risposta alla denuncia e alle istanze rivendicative dei movimenti indigeni. Ha quindi creato programmi o subsistemi di EIB. In questo modo ha mostrato di volere andare incontro a quelle istanze. È come se l'accettazione della diversità etno-linguo-culturale fosse la prova finale e sufficiente della volontà riformatrice, lasciando in un piano secondario le implicazioni tecniche di questa scelta. Lo Stato ha cooptato inoltre diversi leader indigeni sostenitori della EIB inserendoli nelle maglie dell'amministrazione pubblica, anche con ruoli di responsabilità. In questa prospettiva, non sorprende che dopo alcuni decenni di esistenza si sia esaurita la carica propulsiva ed innovatrice della EIB. Una volta insediatasi nell'amministrazione pubblica, la EIB è diventata più conservatrice, istituzionale, si è in qualche modo normalizzata, pur mantenendosi come modalità ad hoc. Come spesso avviene nella storia, l'ammissione di una rivendicazione ha anche la funzione di smorzare la sua carica sovvertitrice. Credo di poter dire che l'ufficializzazione della EIB, tra gli anni '80 e il primo decennio del secolo XXI servì anche a questo scopo, incanalando in uno spazio istituzionale il confronto con le organizzazioni indigene. Lo Stato – qui mi riferisco al Messico, ma l'ho potuto osservare anche in Cile, anni dopo – riuscì ad inglobare nel suo apparato e nella dialettica politica nazionale alcune delle personalità più attive delle organizzazioni indigene, creando una situazione di equilibrio, almeno transitoriamente. Per molti leader indigeni lo Stato divenne allora parte e controparte.

Ecco perché la nuova bandiera dei movimenti indigeni attuali sembra essere l'educazione “propria”, più che la EIB, troppo legata allo Stato e ai suoi valori (López, 2023). Per propria si intende un'educazione supportata dai poteri pubblici ma gestita dalle organizzazioni indigene e decentrata nei territori indigeni, con l'obiettivo di promuovere l'autodeterminazione e la “decolonizzazione culturale”.

Voglio ora abbandonare questa pista – che tra l'altro richiederebbe un approfondimento attraverso studi valutativi sulle diverse esperienze di EIB – per tornare al tema centrale di questo capitolo, quello da cui partii, nel 1985, nel corso della mia prima ricerca di campo, nel sud del

Messico: le culture indigene nella scuola. Mi pare che dopo tanti anni di esperienze di EIB ci si debba ancora domandare quale cultura indigena insegnare e come farlo.

Comincerò con una definizione di educazione bilingue, attraverso cui la cultura indigena ha fatto il suo primo ingresso ufficiale nella scuola. Sul piano teorico, essa si prefigge di insegnare le due lingue in contatto – la lingua indigena e lo spagnolo – e di utilizzarle entrambe come strumento di insegnamento. In sostanza, l'educazione bilingue promuove lo sviluppo del linguaggio attraverso due lingue. La seconda lingua viene insegnata con una metodologia appropriata. Si incentiva infine la rivalorizzazione delle lingue indigene sia grazie al loro diverso status (da lingue orali e comunitarie passano ad essere al tempo stesso materia di studio e mezzo di comunicazione didattica), sia mediante il loro recupero e apprendimento in quelle situazioni, sempre più frequenti, di abbandono o scarsa conoscenza. La scuola EIB, da questo punto di vista, costituisce un tassello delle politiche di rivalorizzazione linguistica.

La definizione dell'educazione interculturale è invece più problematica. Lo è sempre stata, forse anche per la difficoltà a circoscrivere operativamente la cultura. E questo nonostante, a ragione, l'interculturalità sia reputata l'apporto più significativo dei movimenti indigeni all'educazione latinoamericana²¹. Voglio ricordare qui uno dei primi commenti che mi colpirono in proposito, quello della sociologa ed educatrice polacca Irena Majchrzak, nel 1982. Dopo aver viaggiato per quasi tutto il Messico su invito dell'allora direttore dell'Istituto Nazionale Indigeno, Salomon Nahmad, che le aveva chiesto di visitare le scuole per esplorare la situazione educativa dei popoli indigeni, Irena Majchrzak (1982, p. 59) concludeva che "mentre il significato dell'espressione "bilingue" è totalmente chiaro [...] Questo non è il caso del termine "biculturale". Piuttosto, questo termine entra di soppiatto dalla porta aperta insieme alla sua parola gemella e le passa accanto accompagnandola, aggiungendole un po' di forza e un po' di sapore, ma molto raramente difende autonomamente la sua importanza".

Dopo quasi 40 anni trascorsi da quando iniziai ad avvicinarmi alla questione mi sembra che una certa ambiguità continui ad avvolgere l'e-

²¹ Come illustrerò più avanti, ha conquistato questo riconoscimento non tanto dal punto di vista pedagogico, quanto per aver 'posizionato' il tema della diversità culturale.

spressione ‘interculturalità’. Si possono rinvenire due accezioni predominanti. La prima intende l’interculturalità come parte di una modalità educativa per i popoli “originari” volta all’insegnamento delle loro lingue e culture, insieme alla lingua e alla cultura più ampia (nazionale ed universale) che si trasmette nel sistema educativo generale. In questa modalità rientra anche la tematizzazione delle relazioni interetniche ed interculturali. Secondo l’altra accezione, invece, bisogna pensare ad interculturalizzare il sistema educativo nella sua totalità (López, 2009), vale a dire inculcare in tutta la popolazione studentesca, senza distinzioni etniche, il valore della diversità culturale e dello scambio tra culture diverse, promuovendo anche la conoscenza e l’apprezzamento delle culture indigene.²²

La questione di fondo e non facilmente risolvibile è cosa delle culture indigene trasmettere nella scuola. La prima accezione di interculturalità – l’altra la possiamo tralasciare in quanto poco diffusa e sviluppata –, quella più vicina alla nozione di bi-culturalismo, si rivolge essenzialmente alla cultura tradizionale indigena. “Tradizionale” designa sia il passato della cultura indigena sia le manifestazioni culturali contemporanee che conservano un rapporto di maggiore continuità e coerenza con il patrimonio ancestrale, diciamo pure con la cultura meno contaminata dagli influssi occidentali. Questo non vuol dire che il senso ultimo della EIB sia chiudere gli orizzonti culturali. Scrivevano per esempio López e Küper alla fine del secolo scorso (1999, p. 48): la dimensione interculturale dell’educazione attiene “tanto a la relación curricular que se establece entre los saberes, conocimientos y valores propios o apropiados de las sociedades indígenas y aquellos desconocidos y ajenos, cuanto a la búsqueda de un diálogo y de una complementariedad permanente entre la cultura tradicional y aquella de corte occidental, en aras de la satisfacción de las necesidades de la población indígena y de contribuir a la búsqueda de mejores condiciones de vida”.

L’accezione di interculturalità che ho appena sintetizzato ammette anche una versione che muove dall’intenzione di dare piena legittimità della cultura contemporanea indigena, per forza di cose meticcias, prodotto di interazioni e di adattamenti alla dominazione esterna. Il fulcro

²² “En tanto la EIB es la educación que los pueblos indígenas o poblaciones afrodescendientes reclaman para sí mismos, la interculturalidad como enfoque es una educación para todos destinada a desactivar las relaciones y las posiciones asimétricas en nuestra sociedad” (Corbetta *et al.*, 2018, p. 17).

di questa versione non è la cultura, bensì l'identità indigena, cioè la formazione delle nuove generazioni indigene con un'immagine positiva di sé e la piena consapevolezza dell'appartenenza a "nazionalità" oppresse. In questo caso, l'inclusione nella scuola dei contenuti ascritti alla cultura ancestrale non è più funzionale al recupero o alla conservazione o alla rivitalizzazione di elementi culturali "tipici", serve piuttosto a portare alla luce la traversia storica dei popoli originari, in modo che le gioventù indigene possano maturare una coscienza storica e rinsaldare su questa base il sentimento dell'appartenenza etnica. In sintesi, questa linea interpretativa mira a dare piena accoglienza educativa alle espressioni culturali indigene contemporanee e allo stesso tempo a considerare l'eredità tradizionale. Il Modelo de Servicio Educativo Intercultural Bilingüe del Perú (Ministerio de Educación, 2018, p. 17), ad esempio, riferendosi alla pedagogia interculturale in zone urbane, afferma che "[...] además de abordar aspectos de su herencia cultural y de otras tradiciones culturales presentes en el medio urbano, se hace una mayor incidencia en cuestionar situaciones de inequidad existentes en el país y la necesidad de erradicar las prácticas discriminatorias que afectan a los y las estudiantes, principalmente los que provienen de los pueblos originarios". Questa comprensione dell'interculturalità, come si può vedere, fa leva sul senso del prefisso -inter, vale a dire, sul rapporto conflittivo tra le culture indigene e la cultura egemonica dello Stato nazionale.

Le accezioni di interculturalità che ho sintetizzato non corrispondono a scuole di pensiero alternative. È più probabile anzi che un po' dell'una e un po' dell'altra sia presente nelle diverse letture della EIB.

Ciononostante, mi sembra che nelle esperienze concrete di EIB e in tutto il discorso sul riconoscimento della diversità che ne legittima l'esistenza finisca per prevalere l'accento sulla "differenza culturale" indigena, assegnando a questa modalità educativa l'incombenza di rimarcarla, salvaguardarla, *rescatarla* e rigenerarla. Proprio per sostenere l'argomento della diversità si predilige una rappresentazione delle culture indigene basata sui tratti più estranei alla cultura occidentale e meticcia, rinvenuti nel passato o ascrivibili, talvolta con qualche forzatura, ad una tradizione non snaturata dal contatto.

Non potrebbe essere diversamente, forse, data la situazione di prostrazione delle società indigene. Affermando l'identità etnica per contrasto, si contribuisce al tentativo di scongiurare la dissoluzione dell'identità etnica in un'identità nazionale indifferenziata, sbocco ine-

vitabile della perdita di riferimenti che consentano di distinguersi dalla cultura nazional-occidentale.

Tuttavia, anche al di là di altre considerazioni, se il ricorso a tratti culturali differenzianti può avere un'applicazione relativamente agevole nei primissimi gradi dell'istruzione primaria, per la semplicità dei contenuti e la preminenza del linguaggio e della matematica, non altrettanto può dirsi via via che si avanza verso i gradi superiori, dove si assiste a un crescente rilievo attribuito a conoscenze culturalmente determinate in tutte le aree curriculari, la linguistico-artistico-espressiva, la storico-geografico-sociale e la matematico-scientifico-tecnologica.

Eppure, devo ammettere, non ho rinvenuto una preoccupazione analoga alla mia tra gli addetti ai lavori sulla EIB. È come se le culture indigene siano date per scontate, è come se si ritengano un dato ovvio ed autoevidente al punto da non costituire un problema cosa e come “portare” nelle aule queste culture, e non come una materia a sé, aggiuntiva e limitata, bensì come parte integrante del curriculum, in dialogo o in forma complementare con i contenuti non indigeni delle diverse discipline presenti. Eppure, per far dialogare le due “cosmovisioni” nelle aule non si può prescindere dalla fruibilità della cultura indigena. Non che il tema sia misconosciuto, semplicemente non ha ricevuto molta attenzione, mi pare.²³

Le conseguenze di una tale impostazione potrebbero essere le tre seguenti: da una parte, l'indisponibilità (o la disponibilità frammentaria) di elementi culturali indigeni²⁴ attraverso cui portare avanti il *diálogo de saberes* nella scuola EIB, dall'altra un eccesso di aspettative nei confronti del coinvolgimento delle comunità (rurali) e degli

²³ Per esempio, nel testo citato di Corbetta *et al.* (2018, p. 24) pubblicato da CEPAL-UNICEF – due organismi internazionali che, in genere, creano “agenda” e “narrativa” in America Latina – si enuncia: “cuestión urgente es profundizar el desarrollo de la investigación en saberes y conocimientos indígenas para su integración en los currículos y planes de estudio y, por lo tanto, la integración de conceptualizaciones como el ‘Buen Vivir’ y las cosmovisiones de los pueblos indígenas y poblaciones afrodescendientes en las políticas educativas”. Ma questa raccomandazione compare insieme a tante altre, non ha una particolare rilevanza strategica.

²⁴ Come già segnalava nel 1940 il primo congresso indigenista interamericano (1940, p. 17) “la continuación de la habilidad para leer la lengua nativa, depende de la formación de un cuerpo de literatura indígena adecuada para la lectura post-escolar de los adultos”. Questi corpus letterari, come anche i testi di studio sulle culture indigene, sono drammaticamente scarsi.

anziani (da decenni si parla degli anziani come gli ultimi depositari della cultura tradizionale) o del docente-ricercatore per l'immissione nel processo educativo "de los conocimientos y prácticas culturales de la comunidad, así como de su cosmovisión en la cual se sustentan" (Ministerio de Educación 2018, p. 17); infine, una terza conseguenza consiste nella tendenza alla semplificazione e alla folclorizzazione delle culture indigene nella scuola, che si verifica quando si selezionano "pezzi" della cultura in funzione del loro valore paradigmatico (il cibo, la leggenda, il rituale, ecc.), per veicolare un'immagine di unicità culturale.

Rispetto al coinvolgimento comunitario nell'insegnamento ne scaturisce il rischio di sovrastimare il ruolo della *vivencia*, cioè delle esperienze quotidiane vissute dai bambini e dai membri adulti della comunità, non tanto per connettere i concetti e i contenuti accademici con la realtà circostante, quanto come fonte per nutrire il confronto interculturale e immettere nella didattica i saperi tradizionali indigeni. Non si può ignorare oltre a ciò il drammatico decadimento culturale di tante comunità indigene, dal punto di vista delle pratiche, delle credenze, dei saperi e delle cosmovisioni tradizionali. In termini generali, da tanti decenni esse sono schiacciate dalla cultura dominante, con difficoltà di assorbire, integrare e adattare, nel senso di un arricchimento, di una ri-creazione culturale. Questi processi non seguono un percorso lineare e tanto meno sono uniformi nelle diverse realtà indigene del continente, ma avanzano. E avanzano anche per la migrazione crescente delle popolazioni indigene verso le grandi aree urbane e per il progressivo arretramento e invecchiamento delle lingue indigene. Più l'età dei parlanti è giovane, infatti, maggiore è la probabilità che la lingua indigena cessi di essere una lingua materna. L'impoverimento linguistico (meno parlanti, ma anche minori capacità espressive), comporta necessariamente maggiore povertà culturale. Wittgenstein (2021) lo scriveva in una frase divenuta famosa, "I limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo." Le cose che possiamo pensare e comprendere sono determinate dalle parole che abbiamo a disposizione. Ma passare da una lingua ad un'altra, lungi dal costituire un movimento neutrale, si installa nell'orizzonte culturale che i parlanti di quella lingua hanno codificato e costruito. Ciò implica in sostanza "che diversi sistemi linguistici potrebbero non solo descrivere il mondo in modi diversi, ma effettivamente costituire diverse "realtà" per i loro parlanti" (Stroncature, 2024, p. 1). Ecco perché man mano che una lingua

si contrae, si inaridisce pure la cultura.²⁵ Per tornare al punto, quindi, certamente la scuola può favorire l'apprendimento attraverso l'esperienza diretta e l'interazione con l'ambiente circostante, ma questa azione ha valenza soprattutto metodologica, al limite per rendere più pertinente l'educazione, per stabilire collegamenti con il mondo conosciuto dagli alunni, mentre incide solo parzialmente sui contenuti veri e propri.²⁶

Ancor più deve preoccupare la terza tendenza cui accennavo sopra, la semplificazione e folclorizzazione delle culture indigene nella scuola. È quanto riporta, per esempio, un report tecnico al Parlamento cileno (Poblete, 2019, p. 1), laddove sostiene che “[...] lo que se destaca en lo intercultural de la educación son aquellos aspectos más bien folclóricos – danza, baile, vestimenta, comida, etc. – [...]”. Sempre in Cile, una ricerca svolta su un campione di scuole (CPEIP, 2018, p. 43), evidenzia che “[...] la interculturalidad se asocia a la enseñanza de lenguas como el mapuzugun o el aymara, o a *ciertos aspectos de las culturas* de estos u otros pueblos indígenas presentes en el país, pero no a un enfoque del proceso de enseñanza-aprendizaje que implica, por ejemplo, poner a dialogar estas cosmovisiones con la de la cultura dominante en el sistema educativo nacional, o problematizar la cultura propia a partir de las otras culturas presentes en la escuela.” (corsivo mio). A una conclusione analoga arrivava già tanti anni fa Irena Majchrzak in Messico (1982, p. 165): “Si el bilingüismo era inalcanzable, lo bicultural era prácticamente incomprendible para quienes debían aplicarlo. Cuando lo hacían, caían en un folclorismo ramplón y empobrecedor”.

²⁵ Viene meno anche la ‘lealtà’ culturale, o il sentimento dell'appartenenza, indissolubilmente legato anche alla lingua. Senza la lingua propria, sembra in qualche modo di essere mutilati. Come ricordava Luigi Settembrini in *Ricordanze della mia vita* “Voi sapete che quando un popolo ha perduto patria e libertà e va disperso pel mondo, la lingua gli tiene luogo di patria e di tutto ... Sapete che così avvenne in Italia, e che la prima cosa che volemmo quando ci risentimmo italiani dopo tre secoli di servitù, fu la nostra lingua comune, che Dante creava, il Macchiavelli scriveva, il Ferruccio parlava”.

²⁶ In questi casi la cultura assurge a sfondo e i docenti possono servirsene, ma non si risolve la questione di fondo che formulavo nel 2001 insieme a Miguel Bahamondes, a proposito del Cile (2001, p. 33): “¿qué cultura indígena enseñar o recuperar en el quehacer educativo, si los indígenas viven en un ambiente cultural similar o no muy diferente al de los no indígenas? Es decir: ¿cuál es el sentido de una educación *entre* culturas y *de* las culturas en contacto cuando, en muchas áreas del país, los indígenas ya son miembros de una cultura global chilena, habiendo perdido todo o gran parte de su cultura ancestral?”.

Insomma, una EIB focalizzata su “certi aspetti”, veicolati in questo modo, cioè come dati frammentari, manifestazioni esemplarizzanti, può finire per fornire un’immagine stereotipata o folklorizzante delle culture indigene. Molti di questi tratti, come dicevo, appartengono al passato o ricongiungono idealmente con il passato, inteso come quella epoca di massima distanza (divergenza) dalla società dominante, un’epoca proprio per questo, di autenticità culturale, l’epoca della singolarità culturale contrapposta a quella attuale di corruzione. Pierre Nora ha suggerito in modo efficace un’interpretazione di questo meccanismismo nella prefazione al primo volume dei *Lieux de mémoire* (citato da Augé, 1993, p. 29): “Nello spettacolo di questa differenza, l’esplosione improvvisa di un’identità introvabile. Non una genesi, ma la decifrazione di ciò che siamo alla luce di ciò che non siamo più”.

In conclusione, per evitare di affidarsi ingenuamente alla sola memoria degli anziani e della comunità (spesso attraverso docenti trasformati in ricercatori improvvisati) e per sfuggire alla trappola della stereotipizzazione culturale, il patrimonio storico culturale di un popolo indigeno dovrebbe essere studiato e collocato in testi, se si vuole che sia insegnato e messo in relazione dialogica con gli “altri” saperi. Benché questa prospettiva sia legittima e diversi intellettuali indigeni l’abbiano abbracciata da anni, la produzione esistente è ancora insufficiente per sostenere una EIB di qualità. Questo forse anche per l’oggettiva difficoltà a “trasferire” alla scuola, con la sua logica di gestione del sapere, culture ontologicamente estranee a quella logica. Una cultura orale è inassimilabile alla cultura che la scuola trasmette. Questa poggia sulla tecnologia della scrittura che crea un tipo specifico di conoscenza: astratta, altamente sistematizzata e formalizzata, oggettivante, basata su procedure della scienza occidentale, insomma veicolo di un pensiero logico-formale impensabile in un ambiente orale. L’esempio è il libro che struttura la conoscenza in un modo grafico bidimensionale, attraverso il quale si impone il modo dell’apprendimento – il tempo lineare della lettura – e, conseguentemente, un modo per riconoscere, esperire ed interpretare la realtà, e cioè: una concezione lineare, prospettiva e logico-causale della realtà. Proprio in virtù del suo carattere scritto, il sapere della scuola è decontestualizzato ed altamente astratto, frutto della sedimentazione nei secoli che ha portato ad accumulare, a rivisitare, a correggere, a reinterpretare e ad accogliere anche una pluralità di visioni. Detto in altri termini, il sapere non si sviluppa avendo come oggetto la realtà empirica,

ma le conoscenze scritte accumulate e trasformate nel corso del tempo. Il sapere della scrittura inoltre induce ad analizzare la realtà articolandola in tratti costitutivi retti da relazioni gerarchiche e funzionali, individuate le quali (o fissate le quali) è possibile ricomporre le parti nel tutto, i tratti in un sistema apparentemente indistinto.

La divergenza culturale con le società native tradizionali in questo senso è radicale: qui il linguaggio orale non è uno strumento privilegiato di attività intellettuali individuali, astratte e separate dal contesto. Il pensiero orale è un pensiero eminentemente collettivo e l'assenza di supporti mnemonici esterni fa sì che questo pensiero si trasmetta avendo come obiettivo la sua fissità, la ripetizione. Il sapere si trasmette quindi in atti comunicativi. Il sapere, nella cultura orale, si configura come un sapere parlato ed agito. La cultura non è un oggetto autonomo sul quale si opera in astratto, a differenza della cultura della scuola, ripeto, altamente intellettualizzata, proprio perché si fonda sulla scrittura, cioè su un'azione individuale e astratta in quanto per ragionare e comunicare non ci sono altri elementi di contesto che non siano le stesse parole dei testi scritti.

In sintesi, le 3 contraddizioni da tener presente sono: (1) il sapere scolastico è una versione (didattica) del tipo di conoscenze e dei contenuti sviluppati attraverso una tradizione plurisecolare fondata sulla tecnologia della scrittura; (2) il processo di insegnamento-apprendimento è indissolubilmente legato al processo di scrittura e lettura; (3) la scuola promuove una forma di pensare e conoscere fondamentalmente verbali, dove tutta l'attività intellettuale è retta dalle norme di proprietà della lingua scritta. Se ne deduce che il passaggio da una cultura indigena “parlata ed agita” a testi scritti su quella cultura per le scuole EIB non può essere considerata come una semplice trasposizione. Si tratta invero di una costruzione culturale inedita, in qualche modo una reinvenzione che da un lato congela una particolare descrizione, un'interpretazione culturale,²⁷ e dall'altro può risultare estranea agli attori culturali²⁸. Non si può però sfuggire a questo rischio – semmai bisogna

²⁷ “Ciò che chiamiamo i nostri dati sono in realtà le nostre interpretazioni delle interpretazioni di altri su ciò che fanno loro e i loro compatrioti” scriveva Geertz (1987, p. 45).

²⁸ È interessante leggere le parole della mixe Yásnaya Elena Aguilar Gil (2012, p. 9) nel prologo a un libro sulla ritualità ayuujk a Tlahuitoltepec Mixe (Messico): “Yo misma pertenezco a una de esas comunidades mixes en las que la autora comenzó una investigación que la llevó a sumergirse a un mundo que yo no alcanzo a comprender en

saperlo gestire – per fare EIB, e se le comunità hanno perduto o stanno perdendo acceleratamente gran parte del loro bagaglio storico (le pratiche, la lingua, le conoscenze, ecc.), assomigliando sempre più alla cultura meticcia della società dominante. Come affermò uno dei più lucidi critici dell'indigenismo integrazionista, Guillermo Bonfil Batalla (1982, p. 183), il potere di controllo culturale “no solo implica la capacidad social de usar un determinado elemento cultural, sino – lo que es más importante aún – la capacidad de producirlo y reproducirlo”.

Per chiudere questo capitolo dedicato all'interculturalità voglio accennare ad un'altra conseguenza dell'affermazione di questo concetto come categoria politica. Collocandosi in una lotta storica mai sopita per l'autodeterminazione, nel discorso interculturale non poteva che insinuarsi anche un'impostazione del confronto interculturale come incontro-scontro tra due visioni etiche. Alcune voci o correnti di pensiero arrivano ad esaltare la superiorità valoriale delle cosmovisioni indigene, contrapponendo in particolare il rapporto armonico con la natura che distinguerebbe le civiltà indigene dalla concezione occidentale che invece “cosifica” la natura, la tratta come un'entità separata che si può depredare per servire l'uomo. Scrive per esempio sul popolo mixe del Messico Yásnaya Elena Aguilar Gil (2021, p. 11-12): “esa aparente división racional entre naturaleza y humanidad llevaron a Occidente a considerar que la naturaleza, siendo ya un otro, podía ser convertida en mercancía a perpetuidad. Creerlo así y actuar en consecuencia nos ha traído una emergencia climática sin precedentes que nos plantea escenarios de muerte. Las respuestas a la muy presente y actual crisis civilizatoria parecen estar en los sistemas en los que hay un continuo entre la humanidad, los seres extrahumanos en horizontalidad [...] y las fuerzas que dan vida”.

In un quadro interpretativo più politico, Elisa Loncón formula in maniera incisiva la tesi del dualismo tra la cosmovisione indigena (mapuche nel suo caso) e quella occidentale. Nonostante la sua lunghezza, mi sembra utile riportare un ampio stralcio di un suo articolo pubblicato nel quotidiano cileno *La Segunda* (20.02.2023):

su totalidad debido, tal vez, a la cotidiana inmersión en esa realidad que, de tan natural y dada, no había podido reflexionar con la mente y la mirada con las que Pame ahora desenrolla aspectos intrincados y profundos en sus líneas. De pronto, las narraciones y rituales tan familiares que conocí desde la infancia, se convierten, al leerlos en las palabras y reflexiones de la autora, en algo nuevo sobre lo que puedo hacerme otras preguntas y que me inquietan de manera inédita”.

“La filosofía del azmapu es un sistema de pensamiento sofisticado y complejo del pueblo mapuche y puede ser reconocida en el continente y en el mundo como una ‘filosofía del sur’ (Dussel, 2015) que incluye una ‘ontología’ propia de los pueblos originarios (Escobar, 2014; Dávalos, 2014) y una epistemología diferente para comprender el mundo y que puede denominarse como una ‘epistemología del sur’ [...] azmapu expresa un paradigma cultural o una episteme diferente a los conocimientos occidentales antropocéntricos y sus ideas jurídicas reducidas a lo humano porque se separaron y enemistaron con la Madre Tierra. Esta separación antropocéntrica considera a la totalidad de seres de la naturaleza como cosas: cosas al servicio del ser humano, cosas explotables, cosas manipulables, cosas reducidas al dinero y al mercado, en una sociedad del exceso y del consumo que extingue y destruye las formas de vida del planeta. La filosofía del azmapu posee una comprensión profunda e integradora del mundo y de todos los seres que habitan en él, destacando la interrelación e interdependencia de todos los seres entre sí y del vínculo que poseen los humanos con los seres no humanos y las fuerzas poderes de la naturaleza. Todos los seres están interrelacionados. Somos y existimos a partir de esta interrelación. Nuestra filosofía parte de esta comprensión fundamental, a diferencia de la filosofía occidental eurocéntrica que hasta hace poco priorizó solo lo humano, creando con ello un antropocentrismo que ignoró la interrelación con la naturaleza y la Madre Tierra. Este antropocentrismo occidental fundamentó una idea de ‘progreso’ y ‘desarrollo’ que ha socavado a la naturaleza y a los pueblos que respetan la naturaleza. Esta idea de progreso y desarrollo deformador y destructivo de la Madre Tierra tiene un fundamento en la filosofía europea del siglo XIX que niega la filosofía de las otras naciones y culturas de Abya Yala, América y África (Dussel, 1994). Y ha conducido a la desaparición y muerte de los conocimientos de los pueblos indígenas, es decir, al epistemicidio de sus filosofías bajo el dominio del pensamiento occidental eurocéntrico (Santos, 2013), por la imposición de otra cultura y lengua, haciendo uso de la violencia física y psicológica. Ese mismo dominio en el ámbito de las ideas se ha autoproclamado superior, natural, normal”.

Non c'è bisogno di aggiungere altro. Il pensiero è chiarissimo e abbastanza diffuso in America Latina, non solo nell'intellettualità indigena. Riecheggia in qualche modo l'*arielismo*²⁹ dei primi del Novecento, ma si sposa pure con la narrazione contemporanea del *Global south*, quella che tra le altre cose attribuisce all'Occidente una persistente volontà di

²⁹ Dal nome del celebre testo *Ariel*, dello scrittore uruguayano José Enrique Rodó.

subordinare la natura e, insieme ad essa, le società e le identità “altre”. Nel caso dell’intellettualità indigena, l’essenzialismo culturale probabilmente funziona anche come una risorsa strategica, come una forma di riscatto di identità che da secoli subiscono un assedio soffocante.

Può invece meravigliare che diversi attivisti occidentali difensori dei diritti indigeni collaborino ad impiantare una visione dicotomica della realtà, aggiungendosi alla schiera di coloro che condannano l’Occidente. Va ricordato in proposito che sebbene sia impossibile dubitare dell’antropocentrismo occidentale e dei danni causati all’ambiente, non sembra plausibile riferirlo esclusivamente al mondo occidentale. Come non sono solamente occidentali la colonizzazione e lo sfruttamento e il dominio di altri popoli. Più che la critica all’Occidente, preoccupa di questa rappresentazione il suo risvolto politico. La semplificazione e la polarizzazione – da una parte si colloca il male, e dall’altra si elevano a modello altre società; in questo caso indigene, ma sarebbe lo stesso se si mettessero in mostra altre civiltà – conducono facilmente a formare idee e certezze presso quell’opinione pubblica più lontana dalla complessità.

La consapevolezza della storicità di tutti i fenomeni umani dovrebbe condurre a relativizzare, ad escludere che l’umanità possa suddividersi in parti radicalmente distinte, irconciliabili e per di più ognuna sempre uguale a sé stessa. Rispetto all’Occidente, al suo interno sono nate filosofie e verità differenti, la critica e la diversità delle idee e delle letture del mondo. Non si può drammaticamente ridurre la traiettoria occidentale a un qualcosa di univoco. Una storia che si possa liquidare in un colpo solo. E poi “c’è un altro errore che andrebbe evitato, e cioè quello di lasciare intendere che l’Occidente sia il portato unico e irripetibile di una data tradizione culturale, religiosa o esclusivo di solo alcune aree geografiche. [...] C’è di più, l’Occidente nella sua storia ha tutto e il contrario di tutto, dalla caccia alle streghe al movimento per i diritti degli animali, dall’Inquisizione alle suffragette, ed è proprio questo che rende difficile, se non impossibile, la creazione di un vero ideal-tipo condiviso globalmente” (Stroncature, 2023). Una delle forze dell’Occidente sta nella sua capacità di cambiare, di accogliere, di reinterpretare. Questo non lo ha preservato dal mettere in atto comportamenti ipocriti e soprusi, anche in epoche recenti. Ma né gli uni né gli altri, come dicevo, sono una prerogativa occidentale. Sostenerlo diventa colpevolmente fuorviante. In questo senso, lungi dal dover occultare

le colpe dell’Occidente, il volere “stare dalla parte” dei diritti indigeni non ha come correlato ineluttabile la sua demonizzazione. O magnificare la presunta purezza di altre società, innatamente sane ed ecologiste in virtù di cosmovisioni non materialiste, non antropocentriche.

Per quanto prendere coscienza delle ombre e delle contraddizioni possa apparire tremendamente spiazzante e spaventosamente disorientate, aprirsi all’orizzonte della complessità e dell’ambiguità dei fenomeni storici risulta necessario. Risulta necessario, in altre parole, opporsi a letture storicamente infondate, resistere alla seduzione di luoghi comuni, di idee, formule ed ideologie appiattite sulla moda di narrazioni rassicuranti.

Come ha scritto Laura Giraudo (2014, p. 252-253):

“[...] quest’idea di un vincolo indissolubile natura/indigeni è debitrice di rappresentazioni e stereotipi di lunga data, che possiamo riassumere nell’idea del “buon selvaggio ecologista”. [...] Le fantasie occidentali circa un primitivismo ecologico, infatti, rischiano di nascondere o di fraintendere le lotte reali di queste popolazioni, o di non riconoscere altre che non rispettano l’immagine convenzionale”.

In forma non dissimile si esprime l’antropologo colombiano Carlos Granés autore di un’opera magna – *Delirio americano. Una historia cultural y política de América Latina* –, laddove sostiene (2022, p. 727-728):

“El nuestro era el continente que siempre iba a la contra, rebelándose contra Occidente, la modernidad, el capitalismo, contra lo que fuera. Así hemos sido instrumentalizados, y esta imagen, aplaudida en el extranjero, es la que más ha beneficiado a los tiranos locales. Lo latinoamericano, incluso lo auténticamente latinoamericano, sería sacudirse de ese estereotipo, olvidarnos de la imposible pureza premoderna, huir del lugar del “otro” que nos han asignado y tratar de entender que América Latina no es la tierra del prodigio, ni de la utopía, ni de la revolución, ni del realismo mágico, ni de la descolonización, ni de la resistencia, ni del narco, ni de la violencia eterna, ni del subdesarrollo, ni de la esperanza, ni siquiera del delirio. Tan solo es un lugar donde gente muy diversa tiene que convivir y prosperar. Un lugar exuberante por su geografía, complejo por su historia y barroco por las improbables mezclas a las que ha dado lugar. Solamente eso. Cualquier otra cosa que se diga tal vez no deje de ser solo una proyección o una fantasía. Incluso una maldición. No hay más remedio que vivir con lo real, y lo que hay es imperfección, complejidad, diferencia, antagonismo, increíble diversidad; tampoco hay otra opción que convivir con lo que nos ofende, nos asusta y nos incomoda. Eso también

lo hemos sabido desde inicios del siglo XX. Mientras unos poetas buscaban las esencias nacionales, otros se daban cuenta de que América era el lugar del encuentro, de la mezcla, de la antropofagia cultural que todo lo deglutía y todo lo hacía suyo. En esa actitud tolerante palpita una esperanza. Sus mejores creaciones han sido mestizas”.

Dopo 37 anni di frequentazione assidua dell’America Latina mi trovo a mio agio con queste asserzioni. Respingo però anche solo il sospetto di aver beneficiato tiranni locali. Certo, nella mia decisione di lasciare l’Italia per andare a fare ricerca applicata al servizio della causa indigena c’erano anche alcune delle suggestioni di cui parla Granés.

Tuttavia, tornando ad una affermazione precedente, quando si leggono voci indigene che tendono ad esasperare la contrapposizione con il mondo nel quale i *pueblos originarios* continuano a sopravvivere come minoranze subalterne non si può non individuare la questione soggiacente del diritto ad autodeterminarsi come collettività distinte dal resto delle nazioni di cui sono parte. La diversità culturale, ribadisco, rappresenta, se non un fatto, una sicura linea argomentativa. Altra cosa è invece la posizione dei non indigeni.

Quando diversi antropologi italiani comparimmo sulla scena latino-americana negli anni ’80 e ’90 ci unimmo tutti ad un movimento che era in atto e seguimmo i suoi postulati, aggiungendo la nostra voce al coro. Ognuno di noi potrà anche aver dato un apporto originale, ma sempre nei limiti dell’ortodossia, collaborando anzi alla sua diffusione. Qualcuno sarà anche stato accondiscendente con le estremizzazioni, soprattutto verso quella corrente del discorso ufficiale progressista propensa al biasimo permanente del mondo occidentale. In quegli anni la priorità era costruire e far accettare la EIB come nuovo modello educativo. Un percorso tutto in salita. Da parte mia non contestai nessun aspetto del *mainstream* anche perché dovevo imparare molto, e mi dedicai a studiare, e poi quella era la “famiglia”, criticarla o prendere strade autonome poteva significare perderla. Oggi per me sarebbe diverso.

Chiudo questo capitolo senza certezze e senza un bilancio complessivo. L’aspirazione della EIB continua ad essere appassionante. Direi che è ancora condivisibile la sostanza di quanto López e Küper (1999, p. 65) asserivano 25 anni fa sul concetto di interculturalità: “[questo concetto] se introduce como un esfuerzo de los pueblos indígenas por conocer y defender su propia cultura y para dirigirse al “otro”, para saber cómo es y entenderlo mejor, a fin de lograr una convivencia positiva dentro

de una sociedad dominada por una lengua y una cultura que no son las propias”. Ma se di questa affermazione manteniamo l’idea centrale della autodeterminazione, la dovremmo probabilmente aggiornare alla luce di convinzioni che si sono consolidate nel corso degli ultimi decenni, per esempio il fatto che pur, in un quadro di apprezzamento della diversità culturale, una società plurale per forza di cose deve aderire ad un nucleo di valori comuni. Da questo punto di vista è indispensabile che l’interculturalità diventi un pilastro dei sistemi educativi nazionali, non solo una formula per le minoranze indigene.

Rispetto alla questione della cultura indigena nell’educazione, bisogna affrontarla comprendendo sia l’importanza della continuità culturale³⁰ nel progetto storico dell’autodeterminazione dei popoli indigeni sia il pericolo di incasellare il rapporto interculturale in una catalogazione manichea degli attori in gioco. Teniamo conto che l’autodeterminazione può fare progressi solo all’interno di Stati nazionali che dobbiamo considerare realtà incancellabili.

Che ne è stato del contributo dell’antropologia alle politiche pubbliche in America Latina

L’antropologia ha dato un contributo fondamentale alla comprensione delle culture perché ha definito il concetto di cultura liberandolo da radicatissimi pregiudizi. Ha relativizzato (e denunciato) l’idea delle superiorità e della inferiorità culturali, ha messo in guardia dall’evoluzionismo, ha mostrato come le società si contaminano e prosperano (a volte soccombono) proprio grazie alle diversità che riescono a far proprie, integrandole per mezzo di adattamenti.

Per questo risulta incongruente che qualcuno indulga verso una presunta purezza etica delle società indigene, e strizzi gli occhi ad un’immagine che le rappresenta come totalità confinate ed armoniche. La rappresentazione idealizzata acquista un’altra luce quando la si colloca all’inter-

³⁰ Su un punto però richiama l’attenzione Laura Giraudo (2014, p. 241), e mi sembra giusto citarla perché riguarda un rischio insito nell’ottica del “gruppo protetto”, del gruppo speciale, su cui si regge tanta parte del discorso della EIB: “quello di esigere da individui e collettivi la fedeltà a un’autenticità e a una specificità culturale e identitaria prodotto di un’assoluta continuità storica e non, al contrario, di processi e percorsi storicamente determinati e quindi contingenti, mutevoli, ambigui e contraddittori”.

no del progetto politico di autodeterminazione dei popoli indigeni, che ha bisogno di evidenziare il volto unito ed unitario dei popoli indigeni: ciascuno dotato di una cultura unica e diversa da quelle circostanti.

Al di là di tutto, si tratta di un progetto di autodeterminazione a cui non possiamo rimanere indifferenti. Molti antropologi ed antropologhe hanno orientato tutte le loro energie verso questo progetto, come intellettuali che si fanno loro alleati. Anche io mi ero auto iscritto a questo schieramento, e quando mi sono distanziato, vedendo le cose da fuori, mi è parso che l'antropologia applicata, in America Latina, abbia teso in qualche modo a restare ancorata allo studio e alle rivendicazioni dei popoli indigeni. È come se avesse scelto una specializzazione. Certamente la rilevanza della 'questione indigena' non poteva non imporre questa direzione. Può solo eventualmente sorprendere che non siano state imboccate anche altre strade. Forse dovrei utilizzare espressioni come "in prevalenza", "soprattutto", ecc. per *matizar* questa mia considerazione, anche perché ho pochi dati alla mano sulla produzione antropologica applicata più recente. Eppure, se si ricercano sul web testi antropologici pubblicati negli ultimi anni in America Latina si trovano in grande maggioranza lavori relativi ai popoli indigeni e alcune poche altre tematiche come le migrazioni e i movimenti sociali.

D'altra parte, come scienza occidentale, l'antropologia si è sempre interessata delle culture "altre". Tuttavia, in virtù di questo legame, l'antropologia applicata allo sviluppo, in America Latina, dove si è fatta sentire è nelle politiche e nei programmi rivolti alle popolazioni indigene. Non trascende quest'ambito, non viene ricercata per le indagini o le analisi che accompagnano le politiche pubbliche in altri campi.

Da quando, tornato in Italia oramai più di venti anni fa, ho stabilito un rapporto nuovo con l'America Latina, occupandomi delle questioni sociali della regione (la povertà, il lavoro, la non autosufficienza, ecc.) ho incontrato poco l'antropologia.

I grandi centri di pensiero, come gli organismi internazionali e *think tank* guardano altrove. Altre branche del sapere vengono continuamente sollecitate, occupano tutto lo spazio di discussione e di orientamento le politiche pubbliche: l'economia, la statistica, la sociologia, ora anche la demografia, la geopolitica, ecc. Di questo squilibrio a favore di certe scienze bisogna responsabilizzare anche gli organismi internazionali, tra cui l'Unione europea, che privilegia prima le cosiddette scienze STEM, e poi le scienze sociali, in particolare l'economia, lasciando ben pochi spazi alle scienze umane. Rispetto all'antropologia, la marginalizzazione dei

popoli indigeni sembrerebbe colpire anche lei, nel senso che resta ai margini di altre politiche non riguardanti la questione indigena. Sì, perché la questione indigena non sembra avere molto rilievo nell'agenda pubblica.

Certo è che quando ci concentriamo in un tema, un campo, una disciplina, questa diventa anche una nicchia che ci fornisce una lente con la quale – questo è il rischio – guardiamo il mondo e lo spieghiamo. Una chiave di lettura che ci condiziona e magari ci porta ad esagerare una prospettiva, un giudizio. Sguardi diversi riescono a mettere a fuoco caratteristiche che da una sola angolatura sarebbe più difficile scorgere. E questi sguardi diversi si hanno anche quando si cambia il punto di osservazione delle cose, il che aiuta a scorgere aspetti che non si erano considerati, a scoprire nuove possibilità interpretative, insomma a relativizzare quelle che in qualche momento potevano sembrarci certezze. L'esito non deve essere per forza un ribaltamento, ma più probabilmente un arricchimento. So bene di star scrivendo qui riflessioni affatto originali, ma ce ne ricordiamo in genere soltanto quando facciamo esperienza dell'allargamento della visuale, come è successo a me. Vista dal di fuori, cioè dal campo delle questioni al centro dell'agenda pubblica, l'antropologia mi pare attraversare un notevole isolamento.

Oggi la ricerca applicata alle politiche pubbliche fa ricorso ampiamente a numeri e percentuali, che tendono a rappresentare i temi d'interesse nella loro totalità, sia che si tratti di analisi descrittive che di previsioni e scenari. Lo strapotere della tecnologia e dell'economia tende ad escludere. Se si parla di sostenibilità dei sistemi pensionistici, tanto per fare un esempio, la ricerca scientifica è chiamata ad offrire conclusioni sul rapporto tra popolazione in età pensionabile, numero di lavoratori attivi e spesa pubblica. Questo è lo sguardo che più interessa. Esistono altri metodi, certamente, ma quel che voglio sottolineare è che la formulazione di decisioni politiche in questo come in altri campi generalmente non si avvale della ricerca micro, della ricerca etnografica su realtà circoscritte. Questa è un'altra caratteristica della ricerca antropologica, che predilige il terreno e tematiche circoscritte, e quando allarga i suoi orizzonti (più raramente) lo fa per proporre grandi riflessioni con pochi risvolti applicativi.

Da questo punto di vista mi sembra di poter dire che l'antropologia applicata alle politiche riesce forse a conservare un suo ruolo solo quando l'oggetto delle politiche è lo stesso su cui l'antropologia si è concentrata con maggiore sistematicità.

Il contributo di antropologi ed antropologhe italiane in America Latina ha seguito questo stesso percorso. Tuttavia, anche se non dovesse più riproporsi quell'humus politico e culturale che tanti anni fa offerse una motivazione a tanti di noi per dedicarci professionalmente all'America Latina, e per stabilirci laggiù, mi auguro che nuove generazioni di italiani si interessino di questa regione che potrebbe divenire sempre più importante anche per l'Europa. Mi auguro però che la loro visuale vada anche oltre i diritti e le rivendicazioni indigene. Non per ignorarli, ma per non auto precludersi altre sfide che pure richiedono l'apporto della scienza alla decisione politica. Mi auguro anche che coltivino sempre la libertà di pensiero; e che con il bagaglio dell'antropologia collaborino a produrre grandi quadri interpretativi dei tempi che viviamo come umanità. Osserviamo un po' inerti e sbigottiti al progressivo inaridimento del sapere umanistico, che ha perso terreno di fronte allo straordinario avanzamento del sapere tecnologico. Ma sono anche persuaso che non si possa perdere la capacità di governare la forza tecnologica, mentre questa continua ad espandersi a grande velocità. In questo senso c'è ancora bisogno dell'antropologia e c'è molto bisogno di visioni d'insieme della storia e del futuro dell'umanità (visioni aperte, non gabbie ideologiche), in questa fase di passaggio contrassegnata, almeno in Occidente, da grande pessimismo ed incertezza. Nessuna scienza come l'antropologia ha fatto della cultura il punto d'osservazione per comprendere meglio l'essere umano.

Bibliografia

- Aguirre Beltrán G., 1977, "Introducción", in De la Fuente J., *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad*, Messico, Instituto Nacional Indigenista.
- Augé M., 1993, *Non luoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, Milano, Elèuthera.
- Banca Mondiale, 2015, *Latinomérica Indígena en el Siglo XXI*, Washington, DC.
- Bonfil Batalla G., 1982, "Lo propio y lo ajeno una aproximación al problema del control cultural", in Colombres A. (a cura di), *La cultura popular*, México, La red de Jonás Premiá Editores.

- Campos J., 1988, “Prólogo”, in Majchrzak I., *Cartas a Salomón. Reflexiones acerca de la educación indígena. Posdata desde Tabasco, seis años después*, Villahermos, Gobierno del Estado de Tabasco.
- Caso A., 1962, *Los Centros Coordinadores Indigenistas*, Messico, Instituto Nacional Indigenista.
- Aguilar G., Yásnaya E., 2021, “Prólogo: reflejos”, in Castillo Cisneros M. del C., *Ser Majääw. Ritualidad ayuujk en Tlahuitoltepec, Oaxaca*, Sevilla, Enredars Publicaciones.
- Centro de Perfeccionamiento, Experimentación e Investigaciones Pedagógicas – CPEIP, 2018, *Prácticas pedagógicas interculturales: Reflexiones, experiencias y posibilidades desde el aula. Resumen Ejecutivo*, Santiago de Chile, Ministerio de Educación.
- Chiodi F.M. (a cura di), 1991, *La educación indígena en América Latina. México, Guatemala, Ecuador, Perú, Bolivia*, Santiago de Chile, UNESCO-OREALC e Quito: EBI (MEC-GTZ) y Abya Yala.
- , 1994, “Hacia un curriculum intercultural bilingüe”, *Pentukun* n. 1, Temuco, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera.
- Chiodi F.M., Bahamondes M., 2001, *Una escuela, diferentes culturas*, Santiago de Chile, Editorial LOM.
- Chiodi F.M., Herrera G., 1993, *Multilingüismo en Guatemala*, Guatemala, MINEDUC/UNICEF/UNESCO.
- Chiodi F.M., Loncón E., 1999, *Crear nuevas palabras. Innovación y expansión de los recursos lexicales del Mapuzugun*, Temuco, Corporación Nacional de Desarrollo Indígena e Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera.
- , —, 1995, *Por una nueva política del lenguaje. Temas y estrategias del desarrollo lingüístico del mapuzugun*, Temuco, Editorial Pehuén.
- Corbetta S., Bonetti C., Bustamante F., Vergara Parra A., 2018, *Educación intercultural bilingüe y enfoque de interculturalidad en los sistemas educativos latinoamericanos. Avances y desafíos*, Santiago de Chile, CEPAL-UNICEF.
- Gamio M., 1916, *Forjando Patria (pro nacionalismo)*, Messico, Librería de Porrúa Hermanos.
- Geertz C., 1987 (1973), *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino.
- Giraud L., 2014, “La Pachamama entra in politica. Comunità indigene, risorse naturali e conflitti ambientali”, *Equilibri*, n. 2, Bologna, il Mulino.
- Granés C., 2022, *Delirio americano. Una historia cultural y política de América Latina*, Taurus.
- Instituto Indigenista Interamericano, 1940, *Primer Congreso Indigenista Interamericano*, México, III.
- Loncón E., 2023, “La filosofía mapuche”, *La Segunda*, 20 febbraio.
- López L.E. (a cura di), 2009, *Interculturalidad, educación y ciudadanía. Perspectivas latinoamericanas*, La Paz, Plural editores.

- López L.E., 2023, *Perspectivas agujeros de Educación Intercultural Bilingüe en América Latina*, conferencia on line, <https://www.youtube.com/watch?v=skB1zry MOGI>
- López L.E., Küper W., 1999, “La educación intercultural bilingüe en América Latina: balance y perspectivas”, *Revista Iberoamericana de Educación*, n. 20, Madrid, Organización de Estados Iberoamericanos para la educación, la ciencia y la cultura.
- Majchrzak I., 1982, *Cartas a Salomón. Reflexiones acerca de la educación indígena*, Messico, Secretaría de Educación Pública.
- Ministerio de Educación, 2018, *Modelo de Servicio Educativo Intercultural Bilingüe*, Lima, Perú.
- Organización Internacional del Trabajo, 1989, *Indigenous and Tribal Peoples Convention, 1989* (n. 169), https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=1000:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID,P12100_LANG_CODE:312314,es:NO
- Poblete M., 2019, *Educación Intercultural Bilingüe en Chile. Definiciones y breve recuento histórico desde la década de 1990*, Santiago de Chile, Biblioteca del Congreso Nacional de Chile.
- Rouquié A., 1989 (1987), *América Latina. Introducción al Extremo Occidente*, Messico, XXI Editores.
- Settembrini L., 1961 (1879), *Ricordanze della mia vita*, Milano, Feltrinelli.
- Stroncature, 2023, *La parola “Occidente” è inadeguata*, https://stroncature.substack.com/p/la-parola-occidente-e-inadeguata?utm_source=substack&utm_medium=email
- , 2024, ““Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt” di Ludwig Wittgenstein”, https://stroncature.substack.com/p/die-grenzen-meiner-sprache-bedeuten?utm_source=substack&utm_medium=email
- Volpi J., 2009, *El insomnio de Bolívar: Cuatro consideraciones intempestivas sobre América Latina en el siglo XXI*, Barcelona, Debate.
- Warman A., Bonfil Batalla G., Margarita Nolasco, Olivera M., Valencia A., 1970, *De eso que llaman antropología mexicana*, Messico, Editorial Nuestro Tiempo.
- Wittgenstein L., 1954 (1921), *Tractatus logico-philosophicus*, Roma-Milano, Fratelli Bocca.
- Zúñiga M., Pozzi-Escot I., López L.E. (a cura di), 1991, *Educación bilingüe intercultural: reflexiones y desafíos*, Lima, Fomciencias.

Popoli indigeni, comunicazione e sviluppo. Riflessioni su esperienze in America Latina¹

Mario Acunzo²

“Nosotros no queremos mirar al pasado solo para recordarlo o para hacer homenajes, sino para recoger el legado de nuestros antepasados, su fuerza vital, sus espíritus indomables que recorren los bosques alentándonos a no desmayar en la tarea de mantener vivas nuestras culturas, nuestros valores y seguir sembrándolos en nuestros hijos y en la generación venidera”.

Alberto Pizango, presidente de AIDSEP, 27 de Mayo de 2008.

Antropologia applicata e comunicazione per lo sviluppo: *flashbacks* ed attualità

Alcune premesse

L'uso di strategie e processi di comunicazione è oggi un elemento importante per l'attuazione di politiche e programmi di sviluppo che prevedano il coinvolgimento delle popolazioni locali e perseguano la sostenibilità delle iniziative intraprese. Oggi più che mai comunità rurali e popoli indigeni hanno bisogno di accedere all'informazione e di servizi di comunicazione che permettano loro di essere ascoltati, partecipare e cambiare le loro vite in meglio. Tutto questo mentre l'avvento della comunicazione digitale e la penetrazione dei media genera profonde trasformazioni della cultura, dei sistemi produttivi e degli stili di vita dei popoli indigeni e delle società rurali che richiedono analisi ed approfondimenti che coinvolgano gli attori interessati in tali processi.

La comunicazione è anche centrale per ottenere il consenso informato (*informed consent* – FAO, 2016) dei popoli indigeni e delle comunità locali, un requisito fondamentale, anche se spesso solo formale, per accedere ai finanziamenti di vari programmi di sviluppo ed agenzie internazionali. Sempre più di frequente si ricorre alla “comunicazione

¹ Le opinioni espresse in quest'articolo sono quelle dell'autore e non riflettono necessariamente le opinioni o le politiche della FAO, Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Alimentazione e l'Agricoltura.

² Team Leader del FAO Communication for Development Team.

interculturale”, in contesti multi etnici, per facilitare l’accesso a contenuti rilevanti nelle lingue locali in base alle caratteristiche del segmento di *audience* considerato, e per promuovere nuove forme di “inclusione”, in quanto all’uso dei media digitali ed in genere alle tecnologie dell’informazione e della comunicazione (TIC). Per comprendere i profondi mutamenti in atto nella comunicazione ci si rivolge a discipline legate alla sociologia della comunicazione, alla comunicazione digitale ed in genere allo studio dei media, mentre sarebbe molto rilevante rivisitare in prospettiva odierna gli approcci di comunicazione interculturale con il contributo dell’antropologia per una loro applicazione nel contesto dei programmi e politiche di sviluppo.

Credo che questo tipo di riflessione riguardo agli approcci “interculturali” animi alcuni articoli di questa pubblicazione che si riferiscono, ad esempio, all’educazione, al settore sanitario e ad altri ambiti di intervento delle politiche pubbliche e dei programmi che hanno coinvolto i popoli indigeni dell’America Latina. Tuttavia il termine “interculturale” oramai sembra non rappresentare a pieno la complessità, eterogeneità e dinamicità dei contesti in cui interviene l’antropologia applicata e che hanno nella comunicazione uno dei principali fattori delle trasformazioni in atto, pianificati o meno che siano. In questo articolo cerco comunque di tenermi alla larga da definizioni meramente accademiche per dare uno sguardo all’indietro ad esperienze di terreno e trarre spunto per verificare la rilevanza di alcuni approcci “interculturali” rispetto a sfide contemporanee relative all’uso della “comunicazione per lo sviluppo ed il cambiamento sociale” (Servaes, 2020) nel contesto dei popoli indigeni.

Le mie riflessioni prendono spunto da esperienze di comunicazione in comunità indigene realizzate nell’ambito di progetti della FAO in America Latina, specialmente in Bolivia, e da alcune iniziative a carattere internazionale. Alcuni comuni denominatori sia delle esperienze locali che di quelle internazionali che mi coinvolsero sono ancora oggi rilevanti e riguardano: il tentativo di affermare il diritto alla comunicazione dei popoli indigeni (PI); l’appropriazione di *media* e processi; il miglioramento delle capacità delle organizzazioni indigene, sia quelle di tipo produttivo che quelle a carattere territoriale; e l’adozione di strategie e servizi di comunicazione nell’ambito dei processi di sviluppo.

Il contesto di riferimento sono i primi anni ’90, ed in particolare un progetto FAO³ che promosse una serie di strategie ed attività di

³ Il progetto “Comunicación para el desarrollo en América Latina” che operò tra il 1993 ed il 1997 in Bolivia, Nicaragua, Cile, Brasile e altri paesi dell’America Latina.

comunicazione interculturale per lo sviluppo dei territori indigeni, formò gruppi di giovani comunicatori indigeni, e generò metodologie e raccomandazioni per l'ampliamento delle attività e dei servizi a livello nazionale. Questa esperienza evidenzia un approccio empirico e partecipativo alla comunicazione "interculturale", ed offre spunti riguardo a forme di appropriazione e gestione di servizi innovativi rilevanti per lo sviluppo e per processi identitari nell'epoca delle comunicazioni di massa, dei social media ed in generale delle tecnologie digitali.

Motivazioni ed interessi personali

Dopo anni di ricerche esistenziali, lavorative ed ideologiche, a metà degli anni '80 inizia, quasi per caso, il mio percorso di studi antropologici legato a doppio filo con la sociologia della comunicazione che in quegli anni destava l'interesse delle nuove generazioni. Questo connubio tra antropologia e comunicazione diventò poi la trama del mio excursus personale e professionale degli anni a seguire, e continua ancora oggi. Il percorso antropologico propriamente detto fu influenzato dall'antropologia sociale, dalla linguistica e dall'antropologia visuale, insieme ad un forte interesse per i popoli indigeni dell'America Latina. Scelta quest'ultima non casuale considerando le pulsioni per il continente e le simpatie per i movimenti sociali che in quegli anni influenzavano molti studenti romantici e militanti. Trovare un filone di studio, farlo diventare un vero e proprio lavoro, era (ed è ancora credo), una maniera di creare una connessione tra l'utopia e la realtà, e di interpretare quest'ultima per cercare di cambiarla. Lo strumento taumaturgico per questa operazione è stata l'antropologia insieme alla possibilità di lavorare in programmi di sviluppo della FAO che usavano approcci di comunicazione partecipativa. La tesi di laurea in antropologia sociale con una permanenza di vari mesi in Messico nella comunità Mixe di Santa Maria Tlahuitoltepec – Oaxaca (Acunzo, 1986), insieme a Francesco Maria Chiodi, un altro autore in questo libro, fu un momento centrale per misurarmi con temi che mi avrebbero accompagnato negli anni a seguire: la comunicazione ed i processi di cambiamento socio-culturale ed identitari dei popoli indigeni; l'educazione interculturale bilingue; i movimenti indigeni; e lo sviluppo locale sostenibile.

L'attenzione per i processi di ridefinizione dell'identità etnica da parte delle comunità mi ha portato a considerare la comunicazione come un fattore rilevante nelle trasformazioni che coinvolgono le aree rurali ed i popoli indigeni e come un elemento indispensabile per promuovere forme di sviluppo endogeno. Ricordo qui un episodio che mi convinse a concentrarmi sulla comunicazione come fattore essenziale del cambiamento sociale, dell'interculturalità e dello sviluppo dei PI. Durante la mia prima ricerca sul campo presso le comunità Mixe dello stato di Oaxaca, ebbi modo di assistere alle proiezioni di documentari sui popoli indigeni del Messico organizzati dell'Instituto Nacional Indigenista (INI).

Erano filmati girati in lingua locale, molto ben fatti, delle vere e proprie monografie in pellicola che presentavano spaccati di vita dei vari di popoli indigeni e venivano proiettati la sera nella piazza del villaggio con la partecipazione di tutta la comunità. Le reazioni dei *comuneros Mixe* erano entusiaste. I commenti molto accesi ed interessati e riguardavano la lingua, le attività, la situazione economica e la vita quotidiana dei popoli considerati. Si comparava con la propria vita la condizione degli *hermanos indígenas* di cui grazie al cinema si veniva a conoscenza. Questo potere di avvicinare distinti gruppi etnici e di accomunarli nella loro condizione umana, sociale e culturale mi convinse che la comunicazione (inter ed intra culturale), ancor più che l'educazione fosse un elemento di trasformazione con enormi potenzialità per favorire cambiamenti sociali anche a breve termine. Tuttavia, l'elemento principale che contribuì a convincermi dell'importanza della comunicazione per il futuro dei popoli indigeni fu la scoperta che l'Asamblea de las Autoridades Mixes (ASAM) ed il Comité de Defensa de los Recursos Humanos y Naturales de la Sierra Mixe (CODREMI), le due principali istanze organizzative della zona, avessero iniziato ad usare sin dai primi anni '80 il video, la radio ed altri media locali per documentare le proprie iniziative, informare le comunità rispetto ad iniziative produttive e per la difesa della cultura Mixe, ed a denunciare anche attraverso i media soprusi e violazioni dei loro diritti. Mi convinsi così dell'importanza non solo di studiare sia il cambiamento indotto dalla crescente penetrazione dei media (ed oggi della comunicazione digitale) nelle società "tradizionali" e rurali, ma ancor più la risposta a questi processi e le nuove forme della comunicazione dei PI come un elemento per la definizione di un pro-

getto di sviluppo autodiretto, percorso in seguito intrapreso da varie organizzazioni indigene.

La gestione e l'appropriazione dei processi di comunicazione e dei media da parte dei PI e delle comunità rurali, in seguito sono divenuti temi centrali del mio lavoro nell'ambito della *Communication for development* della FAO, e continuano ad essere molto rilevanti anche per le nuove generazioni di antropologi militanti e per le organizzazioni dei popoli indigeni del Sud del mondo.

Comunicazione ed inclusione dei Popoli indigeni

La scoperta della *Communication for Development (ComDev)*⁴ insieme alla collaborazione stabile con la FAO sin dai primi anni '90, mi hanno offerto l'opportunità di realizzare attività di comunicazione interculturale per lo sviluppo, valendomi di metodi di ricerca-azione partecipativa mutuati dall'antropologia e dalla stessa ComDev. Erano gli anni del *Participatory Rural Appraisal (PRA)* e di molti altri metodi partecipativi, volti a rendere "inclusivi" gli interventi di sviluppo. Questi approcci favorivano la commistione tra discipline, compresa l'antropologia, e soprattutto mettevano al centro degli interventi le persone e le comunità. I metodi partecipativi tout-court vennero poi adattati ed applicati ampiamente anche nell'ambito delle iniziative della *ComDev* FAO che generarono il *Participatory Rural Communication Appraisal (PRCA)* (FAO, 2014), un metodo per l'identificazione dei bisogni e la pianificazione partecipativa delle attività di comunicazione. Il supporto a processi di sviluppo su base comunitaria, la messa in discussione di modelli e pratiche di comunicazione "verticali", e l'utilizzo della ricerca-azione partecipativa per migliorare la comunicazione interculturale e generare capacità locali in questo ambito, sono poi divenute un filo conduttore del mio lavoro e di sforzi per migliorare le capacità degli attori locali di gestire processi di comunicazione rurale.

Ad esempio, il PRCA è ora parte del *Communication for Rural Development Sourcebook* (FAO, 2014) che offre un repertorio di strumenti per facilitare l'analisi e la pianificazione con le comunità di stra-

⁴ Communication for Development – Comunicazione per lo sviluppo. La FAO utilizza l'acronimo ComDev che adotteremo qui. Altre agenzie UN usano C4D.

tegie di comunicazione applicate soprattutto all'agricoltura ed all'uso delle risorse naturali.

Va comunque detto che, se da una parte i metodi partecipativi contribuiscono a promuovere programmi e politiche più inclusivi, nell'ambito della *ComDev* è necessario uno sforzo ulteriore per analizzare e dare supporto alle trasformazioni in ambito rurale che dipendono dalla comunicazione ed anche per proporre misure per superare i divari che esistono in questo settore. Infatti, la rivoluzione provocata dalla digitalizzazione in aree indigene non solo impone di generare capacità locali per la gestione ed appropriazione dei nuovi media, ma anche di produrre evidenze per orientare la messa in opera di servizi e di politiche adeguati (FAO, 2017). È recente l'impegno della ITU⁵ nell'iniziativa *ITU Digital Inclusion Training Programme for Indigenous Peoples*⁶ che mira a ridurre il divario di competenze dei PI per ottenere l'*inclusione digitale* coniugando soluzioni tecniche e di tipo sociale.

In questi ambiti il ruolo dell'antropologia sarebbe rilevante per affrontare le particolarità dei popoli indigeni coinvolti, ed orientare politiche e programmi di sviluppo che consentano l'accesso a media, contenuti e formati per loro rilevanti, rispettando le loro lingue e culture e promuovendo capacità necessarie per la gestione di servizi adeguati. Nell'era della comunicazione digitale varie organizzazioni indigene promuovono capacità proprie in comunicazione, ad esempio realizzando e documentando esperienze locali di telecomunicazioni comunitarie o uso di app, e cercando di contribuire attivamente alla definizione di servizi informativi e di comunicazione adeguati nell'ambito dei processi e politiche di sviluppo che li coinvolgono. Questo è l'orizzonte complesso che si intravede oggi per la comunicazione interculturale applicata allo sviluppo, di vitale importanza per il futuro dei popoli indigeni e la continuità delle loro culture.

Con queste premesse e sfide odierne in mente ho intrapreso questa riflessione su alcune esperienze di comunicazione e sviluppo dei popoli indigeni in America Latina a cui ho contribuito direttamente.

⁵ ITU: International Telecommunications Union.

⁶ <https://www.itu.int/en/ITU-D/Digital-Inclusion/Indigenous-Peoples/Pages/default.aspx>

Iniziativa nelle “Tierras Bajas” della Bolivia

Contesto: il progetto Comunicación para el desarrollo en América Latina

Prenderò ora in esame alcune iniziative in cui ho avuto modo di lavorare nel quadro di programmi sviluppo realizzati a metà degli anni novanta in collaborazione con le organizzazioni dei popoli indigeni dell’Oriente Boliviano: la *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia* (CIDOB), e la *Asamblea del Pueblo Guaraní* (APG). In questo ambito infatti si generarono le condizioni politiche, tecniche ed operative per applicare nella pratica un approccio interculturale di comunicazione definito con le stesse organizzazioni con l’obiettivo di rinforzarne la capacità. Molti elementi qui riportati riflettono analisi e sistematizzazioni realizzate congiuntamente dalle organizzazioni indigene e dalla FAO ed hanno contribuito al raggiungimento di questo ambizioso obiettivo (vedi FAO, 2004).

Tra il 1993 ed il 1997 venne implementato il progetto della FAO “*Comunicación para el Desarrollo en América Latina*”, che operò nel dipartimento di Santa Cruz, Bolivia. Il progetto aveva due obiettivi principali in Bolivia: creare una capacità in comunicazione per lo sviluppo rurale attraverso la formazione di personale nazionale; e promuovere un sistema di servizi per realizzare piani di comunicazione e produrre materiali multimediali migliorando così la formazione e l’assistenza tecnica alle organizzazioni contadine ed indigene su temi agricoli e di sviluppo rurale. Il progetto iniziò con un accordo interistituzionale al quale parteciparono la FAO, la Prefettura di Santa Cruz, l’Università Gabriel René Moreno ed altre istituzioni del settore agricolo come il CIAT, la CAO, UNICRUZ, AMDECRUZ, oltre ad organizzazioni indigene e produttive della regione.

In questo ambito fu creato il *Centro de Comunicación y Desarrollo Rural* – CECODER, con uno statuto che consentiva di dare servizi ed ottenere una autonomia tecnica ed in quanto all’auto finanziamento. Nell’ambito del CECODER si promuovevano progetti ed attività di comunicazione in supporto a piani di divulgazione agricola concordati con le comunità rurali, i municipi e le associazioni del settore, a partire dall’identificazione partecipativa di priorità dei piccoli produttori e delle comunità indigene. Queste attività dipendevano da finanziamenti pubblici, prevalentemente erogati dai municipi o da autorità

competenti in materia di sviluppo rurale (e.s. prefetture, programmi di sviluppo). Considerato il basso livello di scolarizzazione della popolazione rurale all'epoca, il progetto adottò come principale servizio di comunicazione l'uso del video partecipativo e la metodologia della *pedagogía audiovisual* che grazie all'uso di supporti multimediali e di scambi di conoscenze *campesino-a-campesino* permette di lavorare con contadini analfabeti ed in contesti multiculturali facilitando la sistematizzazione e la condivisione sia di conoscenze locali che tecniche.

Per raggiungere l'obiettivo di migliorare i servizi di comunicazione per lo sviluppo sia per i contadini che per gli indigeni, il progetto portò avanti le seguenti linee di lavoro: a) formazione di personale in comunicazione a tre livelli – esperti, tecnici e promotori; b) adattamento di metodologie in base alle condizioni del paese ed alle caratteristiche degli interlocutori; c) definizione di alleanze con istituzioni ed organizzazioni del settore e di piani di comunicazione condivisi per migliorare i servizi forniti ed ottimizzare l'uso delle risorse; d) promozione di politiche pubbliche per il finanziamento dei servizi; ed in fine e) promozione di meccanismi e forme associative che permettessero di erogare servizi inclusivi di comunicazione rurale efficienti (FAO, 2017).

In questo contesto venne promossa la costituzione nel dipartimento di Santa Cruz di una rete di entità pubbliche e private che davano servizi di comunicazione in ambito rurale rispettando le caratteristiche socio-culturali, produttive ed ambientali delle comunità. La proposta di un *sistema di servizi indipendenti di comunicazione pluralista e multifunzionale*, rispondeva molto bene ai processi di decentralizzazione dello stato che si affermarono a metà degli anni 90 in Bolivia con riforme legislative quali la *Ley de Participación Popular*, la *Ley de Decentralización* e la *Reforma Educativa*. Queste diedero più potere ai municipi, riconobbero vasti territori ai popoli indigeni e delegarono anche competenze amministrative e di gestione ai popoli indigeni con la creazione delle *Alcaldías Indígenas*. La creazione di servizi di comunicazione per affiancare i piani di sviluppo definiti dai popoli indigeni risultava essere quanto mai necessaria ed opportuna.

Prendendo atto della complessità dello scenario istituzionale e delle riforme in corso, il progetto FAO implementò tra il 1994 ed il 1997 un componente di comunicazione interculturale per dare assistenza tecnica alle istituzioni del settore ed alle organizzazioni indigene delle *Tierras Bajas* del paese. Si firmò così un accordo a carattere naziona-



le con la *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB)*, la *Secretaría de Asuntos Étnicos (SAE)*, il PNUD ed il *Sistema Plurilingüe y Multicultural de Comunicación del Ministerio de Comunicación Social*. Questo fu il primo, e forse unico, progetto della FAO che abbia mai incorporato in maniera ufficiale una componente di comunicazione interculturale, fatto davvero rilevante considerando che si dovette aspettare fino al 2010 affinché la FAO si dotasse di una propria politica per il lavoro con i popoli indigeni (FAO, 2010a).

Uno dei primi passi del progetto fu dare assistenza tecnica alla strategia di comunicazione della CIDOB in funzione del suo lavoro con le organizzazioni regionali e locali che rappresentano 33 popoli indigeni delle *Tierras Bajas*. La strategia ed il piano di lavoro concordati con la CIDOB e la SAE contemplavano l'appoggio del progetto a vari livelli: a) assistenza tecnica alla *Secretaría de Comunicación* della CIDOB attraverso strategie di comunicazione, formazione ed attività di comunicazione per lo sviluppo a carattere nazionale e regionale; b) creazione di due unità di comunicazione dei popoli indigeni: la *Unidad de Comunicación Guaraní*, in appoggio alla *Asamblea del Pueblo Guaraní (APG)*, la principale organizzazione guaraní del paese, per dare sup-

poro al programma di autosviluppo del popolo Guaraní, il PISET; e la *Unidad de Comunicación Chiquitana*, basata a San Ignacio de Velasco, per assistere l'organizzazione produttiva MINGA ed all'*Organización Indígena Chiquitana*, OICH; c) a livello nazionale aiuto alle organizzazioni indigene nella definizione di strategie e servizi di comunicazione per lo sviluppo.

A partire dal 1994 iniziò una stretta collaborazione tra il progetto della FAO, la APG ed il Teko Guaraní, un'istituzione che si occupava di educazione interculturale-bilingue, che permise di rinforzare il sistema di comunicazione guaraní. Il piano prevedeva la creazione di una *Unidad de Comunicación Guaraní* dipendente dalla APG e basata nel Teko Guaraní. Questa iniziativa durò molti anni anche oltre la fine del progetto della FAO e diede luogo ad esperienze in comunicazione interculturale che vale la pena analizzare.

Sin dall'inizio il componente di comunicazione interculturale del progetto FAO lavorò in stretto coordinamento con le organizzazioni indigene, con la SAE e con le istituzioni del settore definendo strategie di comunicazione per lo sviluppo con la *Secretaría de Comunicación* della CIDOB e i responsabili delle varie organizzazioni regionali. Il risultato più tangibile fu la creazione delle due unità di comunicazione, nell'area guaraní ed in quella chiquitana, che a loro volta definirono le proprie attività consultando le autorità tradizionali e le organizzazioni territoriali, anche quelle di tipo produttivo. Queste a loro volta negoziavano, con le istituzioni di sviluppo ed i municipi interessati, piani di comunicazione locale che prevedevano la realizzazione di materiali su temi produttivi (e.s. serie di video su sanità animale, miglioramento delle fonti d'acqua, ecc.) ed attività di comunicazione e divulgazione a livello delle comunità. Si diede così luogo a servizi di comunicazione in aree indigene che raggiunsero un buon livello di efficienza.

In questo contesto, vennero formati più di 15 comunicatori indigeni per la produzione di audiovisivi su temi agricoli adattando la metodologia della *pedagogía audiovisual* al contesto indigeno, mentre almeno 60 promotori indigeni furono formati all'uso dei mezzi audiovisivi per realizzare corsi di divulgazione a livello delle comunità. Le attività vennero realizzate in maniera continuativa soprattutto nel territorio guaraní, mentre nel caso della *Chiquitania* i comunicatori ricevettero aiuto dal CECODER per produrre i materiali di comunicazione facendosi però carico delle attività a livello delle comunità.



Il ruolo della comunicazione per il movimento indigeno

Le leggi e riforme promulgate in Bolivia negli anni '90 riconoscevano il carattere multi etnico e pluriculturale del paese e davano autonomia ai municipi ed alle prefetture per definire piani di sviluppo per i quali venivano consultate anche le organizzazioni indigene e le autorità tradizionali. Si dava inoltre rilevanza ai processi decisionali e di conseguenza alla comunicazione per facilitare il dialogo e l'informazione necessaria all'implementazione delle riforme e dei piani di sviluppo. In questo stesso periodo si affacciava all'orizzonte una delle più grandi rivoluzioni della storia della comunicazione, l'avvento di Internet che avrebbe avuto un ruolo fondamentale negli anni a seguire.

Va inoltre sottolineato che in Bolivia sia i settori progressisti della società, i movimenti, le ONG e la Chiesa rivendicavano il ruolo imprescindibile della comunicazione per la "decolonizzazione interna", per l'equità ed il cambiamento sociale. Per tanto si ebbe un proliferare di iniziative riguardanti il diritto alla comunicazione dei popoli indigeni e numerose attestazioni di solidarietà con i PI, ad esempio da parte delle principali reti di media comunitari (e.g. ALER y AMARC). La stessa SAE nominò un incaricato di comunicazione per seguire il tema con le organizzazioni ed anche con il SICOM. Mentre il progetto FAO cercò

di consolidare un'agenda comune e meccanismi di coordinamento delle organizzazioni che permettessero di negoziare iniziative in materia di comunicazione per lo sviluppo con le istituzioni pubbliche e la cooperazione internazionale.

Tra le priorità delle organizzazioni indigene vi era il riconoscimento dei propri diritti e dei territori ancestrali che “esplosero” grazie alla prima *Marcha para el territorio y la dignidad* a cui parteciparono centinaia di indigeni che percorsero più di 600 chilometri a piedi sino alla capitale, La Paz, richiamando l'attenzione dei media e dell'opinione pubblica nazionale ed internazionale. La marcia indusse le principali organizzazioni indigene del paese a nominare incaricati di comunicazione per interagire con i media nazionali diffondendo informazioni sulle rivendicazioni e le lotte in corso. Questa funzione dei comunicatori (indigeni e non) come *voceros* delle istanze indigene prese piede mentre si diede minore rilevanza alla comunicazione per lo sviluppo al servizio delle attività produttive, economiche e sociali delle comunità.

Varie scuole di pensiero dell'epoca riconoscevano alla comunicazione un ruolo fondamentale per cementare una visione di paese che desse conto delle differenze socio-culturali ed insieme dei diversi modelli di sviluppo e delle rivendicazioni dei popoli indigeni. Divenne subito chiaro che c'era bisogno di ripensare gli ambiti e le funzioni della comunicazione dando voce a nuove istanze della società, non solo con una maggiore presenza nei media nazionali per colmare la “*deuda histórica*”⁷ che aveva relegato alla marginalità i popoli indigeni, ma anche promuovendo l'interculturalità attraverso l'appropriazione e l'uso di media locali, con contenuti che dessero visibilità e supporto al lavoro delle organizzazioni nei territori e con le comunità.

Poche erano tuttavia le iniziative che si concentravano a dare supporto in comunicazione alle attività delle comunità indigene. Il focus politico e rivendicativo della comunicazione prevaleva su quello di servizio alla comunità. Una posizione comprensibile proprio a causa delle battaglie per i territori indigeni che ottennero importanti risultati con l'immobilizzazione di vasti territori a favore dei popoli indigeni (Alwin, 2002).⁸

⁷ Si tratta del divario e dalle disuguaglianze storicamente determinate a partire dalla colonia nei confronti dei popoli indigeni.

⁸ Tra il 1994 ed il 1997 furono riconosciuti come *tierras comunitarias de origen*, non soggette a vendita, più di 10 milioni di ettari di territori indigeni.

Per arrivare a generare una posizione comune in materia di comunicazione e sviluppo dei popoli indigeni il progetto FAO promosse scambi di esperienze e di proposte tra organizzazioni. Le esperienze furono presentate e discusse dalle organizzazioni delle *Tierras Bajas* in un incontro nazionale su ricerca e comunicazione realizzato dalla CIDOB nel 1995 a Trinidad. L'incontro produsse una strategia per rinforzare i sistemi di comunicazione di ciascun popolo e per una politica nazionale di comunicazione delle organizzazioni con enfasi nell'agenda di sviluppo. Allo stesso tempo si decise di rinforzare la *Comisión Nacional de Comunicación Indígena* (CNCI) della CIDOB per ottenere una migliore collaborazione nominando sei responsabili di comunicazione in rappresentazione delle organizzazioni regionali e definendo un piano di lavoro in comune. Tra le priorità vi furono la formazione e la costituzione di una rete di comunicatori indigeni, e la definizione di strategie per ciascun popolo in base ad una agenda di sviluppo prioritizzata sia localmente che a livello nazionale.

La CNCI si costituì nell'istanza di coordinamento delle varie iniziative di comunicazione che venivano realizzate in appoggio alle organizzazioni membri della CIDOB. Infatti vi erano già varie iniziative di comunicazione a livello delle regioni ma mancava la capacità di pianificarle e di negoziarle con le istituzioni e con i donanti, di documentarle e condividerne i risultati in funzione di obiettivi comuni con una visione di lungo termine.

L'approccio di comunicazione interculturale per lo sviluppo che fu adottato a livello nazionale si concentrava principalmente sulla creazione delle capacità delle organizzazioni di stabilire obiettivi di comunicazione propri sia sul versante della promozione dei diritti e dell'agenda rivendicativa, ma anche dei servizi alla comunità. Si dovevano quindi favorire i processi di comunicazione dei vari popoli indigeni integrando l'uso di mezzi quali la radio, il video ed anche, in maniera sperimentale, le nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione (TIC) a seconda delle priorità di ciascun popolo e dei suoi obiettivi di sviluppo. Un altro elemento importante che venne riconosciuto fu la formazione di comunicatori indigeni all'uso di metodologie e di mezzi di comunicazione da mettere al servizio delle comunità.

Il rinforzamento di questa capacità e la generazione di approcci idonei alla comunicazione interculturale per lo sviluppo furono gli elementi centrali dell'esperienza che maturò con l'Asamblea del Pueblo Guaraní e che si descrive a continuazione.

Una esperienza guaraní in comunicazione e sviluppo

I Guaraní e la comunicazione

Il popolo Guaraní occupa in Bolivia un territorio compreso tra i dipartimenti di Santa Cruz, Chuquisaca y Tarija, che nel periodo considerato includeva 246 comunità e 60 000 individui mentre a livello nazionale vi erano circa 200 000 *guaraní-hablantes*. Si trattava del gruppo etnico maggioritario nelle *Tierras Bajas* del paese e per questo il guaraní è, ancor oggi, riconosciuto come lingua ufficiale a livello nazionale insieme al quechua, all'aymara ed allo spagnolo. Buona parte della popolazione era bilingue in base all'uso di tre varianti linguistiche del guaraní: la Ava, la Isoseña e la Simba. La lingua ed il suo riconoscimento ufficiale furono per decenni un ambito di lotta e di coesione etnica importante. Dati dell'epoca registravano un tasso di alfabetismo del 55,57 per cento con punte molto elevate soprattutto tra le donne e tra le famiglie che risiedevano nelle grandi *estancias* in condizioni di semi-schiavitù.

Per secoli la comunicazione tra i Guaraní è stata di tipo orale, articolata attraverso reti di relazioni sociali che permettevano lo scambio di informazioni da una comunità all'altra. Esistono inoltre nella tradizione guaraní momenti socialmente propizi alla comunicazione che permettono anche di condividere l'idea del modo di essere guaraní: il *Teko*. Uno dei fattori di unione dei Guaraní risiedeva nelle consultazioni e forme di decisione collettiva attraverso assemblee comunitarie e zonali. Questi meccanismi fornivano importanti momenti per la comunicazione ed ispirarono la modalità organizzativa della *Asamblea del Pueblo Guaraní* (APG), organizzazione che rappresenta a livello nazionale le varie *capitanías* e comunità guaraní.

La APG ha svolto per decenni un ruolo importante nella difesa della cultura e delle forme di comunicazione proprie promuovendo il diritto all'autodeterminazione ed a perseguire una agenda per lo sviluppo integrato della società guaraní in base a cinque linee di azione: produzione, infrastruttura, sanità, educazione, terra e territorio meglio conosciuta con un acronimo: il Piset. Il Piset ha rappresentato per anni la base programmatica dell'APG ed anche un quadro di riferimento per le negoziazioni di programmi di sviluppo. In questo ambito, risalta la collaborazione con una *Coordinadora de instituciones de apoyo* che davano supporto nei vari ambiti del Piset alla APG. Tra di loro il *Taller de*



Educación y Comunicación Guaraní – TEKÓ GUARANÍ, istituzione specializzata in materia di educazione interculturale bilingue.

Le prime esperienze di uso della comunicazione e della radio per la mobilitazione del popolo Guaraní si realizzarono nell'ambito delle celebrazioni per il primo secolo della battaglia di Kuruyuki (febbraio 1992) e per l'inizio della campagna di alfabetizzazione in guaraní. In questo secondo caso, i comunicatori svolsero un ruolo importante facilitando la mobilitazione degli alfabetizzatori, le convocazioni e le assemblee usando radio nazionali e locali. Inoltre grazie a programmi radiofonici ed attività di post alfabetizzazione via radio furono recuperati elementi della lingua quasi perduti con programmi in cui venivano intervistati gli anziani che condividevano elementi della cultura tradizionale. In questo modo i Guaraní cominciarono a valorizzare il ruolo della comunicazione come elemento per affrancare la propria storia e cultura. Oltre a ciò la radio si trasformò in un canale attraverso cui comunicare con le comunità ed informare sul lavoro dell'APG. Fu così che la APG iniziò ad usare sistematicamente i media, ed in particolare la radio. Infatti la maggior parte delle comunità si sintonizzava ad orari fissi per ascoltare i programmi prodotti in lingua locale, elemento questo che contribuiva anche al riconoscimento ufficiale della lingua a livello pubblico.

All'epoca del progetto l'APG usava vari mezzi per la comunicazione (stampa, radio, video, ecc.) mentre nelle comunità guaraní la radio era il mezzo più diffuso ed usato. Non esisteva una radio indigena ma varie emittenti trasmettevano programmi in guaraní e notizie d'interesse per il popolo Guaraní. In particolare Radio Santa Cruz per mezzo delle sue onde corte trasmetteva mezz'ora al giorno di programmazione totalmente in guaraní insieme a delle capsule informative nelle varie

edizioni dei suoi radiogiornali. Questi programmi radiofonici erano molto seguiti e valorizzavano la lingua e cultura locale.

Già a partire dal 1988 con la creazione del *TEKO GUARANÍ*, come associazione per la promozione della cultura guaraní legata alla Chiesa cattolica, aveva avuto inizio un lavoro sistematico di informazione quotidiana dal mondo guaraní attraverso i programmi di Radio Parapetí, una radio FM che trasmetteva dalla città di Camiri con copertura locale. Inoltre si preparavano informazioni per i notiziari di alcune emittenti radio che trasmettevano nelle regioni con presenza guaraní. La programmazione in guaraní a livello dei vari dipartimenti del sud della Bolivia alimentava il sentimento unitario del popolo Guaraní intorno a temi quali l'educazione, la storia, la salute e l'agricoltura, oltre che, ovviamente, alle rivendicazioni territoriali e per i diritti negati. Uno degli elementi chiave che avvicinava la radio alle comunità era l'uso di *reporteros populares*, corrispondenti radiofonici che formati alla produzione di micro programmi informavano dalle comunità. Il TEKO era anche attivo nel settore degli audiovisivi con la produzione di documentari e reportages in video, soprattutto a carattere sociale o agropecuario che spesso venivano trasmessi da televisioni locali.

Comunicazione interculturale e sviluppo nel contesto guaraní

La Unidad de comunicación Guaraní

Sin dall'inizio delle sue attività il TEKO GUARANÍ mise in piedi un'area di comunicazione con enfasi nella produzione di notizie e programmi radiofonici in guaraní. Già dal 1991 vari rappresentanti delle comunità furono formati come *reporteros populares*, per inviare notizie dalle zone guaraní. Grazie ad una formazione specifica realizzata da reti di radio comunitarie della regione, ad un certo punto si contarono 80 *reporteros* che inviavano informazione dalle proprie comunità. Poco alla volta ci si trovò davanti ad una vera e propria rete di *reporteros zonales* che facilitò il coordinamento tra varie zone e comunità guaraní di una stessa regione o territorio. Con gli anni molti di questi *reporteros* divennero poi maestri, promotori, tecnici, responsabili di salute o acquisirono responsabilità amministrative e tradizionali all'interno delle proprie comunità o dell'APG. Questa esperienza fiorì in un'epoca in cui

era indispensabile valersi a livello delle comunità di personale formato che contribuisse al rafforzamento organizzativo ed ideologico dei Guaraní. Servì inoltre a garantire un maggior livello di partecipazione alla vita politica del paese che mano a mano cominciava a riconoscere la sua multietnicità ed ampliare gli spazi per la partecipazione indigena.

Con l'arrivo del progetto FAO, iniziò un processo per avviare un sistema guaraní di comunicazione per lo sviluppo in supporto al PISET. Questa decisione fu il risultato di consultazioni tra FAO, CIDOB ed APG per aiutare i Guaraní ad ottenere un maggiore protagonismo ed impatto nell'ambito dello sviluppo locale ed a livello dei municipi e territori indigeni, migliorando i servizi alle comunità e generando un modello utile anche alle altre organizzazioni delle *Tierras Bajas*. La definizione di questa proposta considerò anche la fattibilità dell'iniziativa in base a una serie di fattori positivi quali la volontà dell'APG, le condizioni istituzionali, la capacità tecnica e le risorse umane disponibili.

Infatti la proposta del sistema di comunicazione guaraní godette di un forte supporto istituzionale e di buone condizioni per la sua riuscita considerando: la forza della APG e del suo progetto politico e di sviluppo; la persistenza delle autorità tradizionali, i *capitanes*, e della loro influenza nei territori; la solidità dell'appoggio ricevuto da una serie di istituzioni nettamente schierate da parte dei popoli indigeni tra cui Caritas, CIPCA, UNICEF, FAO, oltre a istituzioni dello Stato e municipi con *alcaldes* guaraní. Inoltre, l'esistenza di una capacità incipiente in materia di comunicazione interculturale e la sinergia con le attività del Teko nel settore educativo sia a livello nazionale che locale (centri educativi e di formazione di adulti) erano altri punti a favore della fattibilità del sistema. Si poteva contare inoltre su vari maestri e pedagoghi guaraní con esperienza che passarono dai programmi di educazione interculturale bilingue a quelli di comunicazione e che in seguito avrebbero svolto un ruolo determinante.

Fu così che la APG, il Teko e la FAO firmarono un accordo che gettò le basi per il sistema guaraní di comunicazione per lo sviluppo. Questo comprese due elementi centrali: a) una *Unidad de comunicación Guaraní* (UCG); e b) una *red de comunicadores guaraní* (RCG). La UCG fu stabilita nella città di Camiri, come un'istanza della APG basata nel Teko Guaraní dove aveva installazioni ed apparecchiature per produrre programmi radiofonici ed audiovisivi, che riceveva supporto

tecnico ed economico dalla FAO. Sin dall'inizio fu firmato un accordo inter-istituzionale per realizzare strategie e piani di comunicazione per l'APG nell'ambito del *Plan de Desarrollo de Cordillera* che riuniva le istituzioni di sviluppo e le ONG della regione.

L'arrivo del progetto FAO facilitò anche la definizione di un approccio sistematico alla comunicazione interculturale per lo sviluppo e l'adozione di metodologie idonee per ottenere un miglioramento sia della qualità che della portata dei servizi che venivano erogati. Con l'aiuto del progetto vennero realizzate attività di formazione in comunicazione sia attraverso corsi specifici che attraverso la pratica lavorativa, soprattutto per i promotori e *reporteros populares* guaraní. Questi processi formativi furono essenziali per arrivare a definire insieme ai comunicatori, ai pedagoghi ed ai rappresentanti della APG una concezione guaraní della comunicazione interculturale. Questa venne definita come la capacità dei Guaraní (e di qualsiasi altro popolo indigeno) di gestire processi di comunicazione in funzione di obiettivi di sviluppo propri ed in base alle nuove condizioni ed alle sfide che si devono affrontare come popolo. Era inoltre necessario educare interlocutori indigeni e formare comunicatori guaraní sia per migliorare il dialogo tra le organizzazioni e le comunità che per promuovere le istanze guaraní nel dibattito pubblico e negli ambiti dello sviluppo.

La comunicazione interculturale veniva vista quindi come un elemento centrale per il cambiamento sociale e produttivo, essenziale nei processi organizzativi, per la condivisione delle conoscenze e per la trasformazione della società guaraní. Questa visione orientò il lavoro della UCG e servì di ispirazione all'appropriazione di metodologie partecipative di comunicazione già usate dalla FAO che vennero adattate con un focus interculturale dai comunicatori guaraní. La comunicazione interculturale fu considerata come uno strumento che contribuiva a creare le condizioni per lo sviluppo, facilitando il dialogo all'interno del movimento indigeno e con il resto della società, per generare una visione condivisa di paese che riconoscesse le differenze, i valori ed i diritti di tutti, compreso il diritto a condizioni di vita migliori per i popoli indigeni.

I membri della UCG erano guaraní che svolgevano mansioni di produzione radiofonica mentre altri erano stati formati in *pedagogía audiovisual*. La maggior parte di loro aveva un basso livello di scolarizzazione ma tutti condividevano un grande impegno per la causa guaraní e consideravano la comunicazione come uno strumento per

il cambiamento sociale ed in qualche modo anche di lotta per l'affermazione dei propri diritti. La UCG manteneva sempre un livello alto di riflessione sulla realtà guaraní come elemento centrale per la produzione radiofonica ed audiovisuale. Allo stesso tempo si coordinava in maniera continua con l'APG per assicurare che le attività di comunicazione rispecchiassero la linea dell'organizzazione.

Una metodologia di comunicazione interculturale per lo sviluppo

Nel corso degli anni la UCG sviluppò una metodologia ed un curriculum di formazione in comunicazione interculturale e formò comunicatori e promotori guaraní. La sfida di generare dei servizi di comunicazione inclusivi in supporto alle attività produttive delle comunità guaraní portò sin dall'inizio la UCG ad adattare alle condizioni locali la metodologia della *Pedagogia audiovisual* che veniva ampiamente usata in quegli anni da vari progetti FAO, soprattutto in America Latina. La *Pedagogia audiovisual* (PAV) è una metodologia di comunicazione e gestione delle conoscenze che usa principalmente il video associato ad altri media ed a pratiche di gruppo per condividere conoscenze e facilitare processi di apprendimento e la formazione dei contadini. L'uso di supporti visivi ed immagini è una delle caratteristiche del "pacchetto pedagogico multimediale" (oggi rinominato *Módulo de conocimiento y comunicación – MCC*), il principale strumento del metodo che integra diversi elementi: il video, il dialogo, materiali illustrati comunitari e la pratica in terreno, utilizzando i codici e le modalità di apprendimento comunitario. Gli elementi audiovisivi e le pratiche in terreno costituiscono lo strumento principale della formazione mentre il dialogo ha una funzione integrativa e di valorizzazione sociale delle conoscenze condivise. I video presentavano la vita e il contesto dei Guaraní attraverso immagini registrate nelle comunità, mentre l'audio generalmente includeva un locutore ed interviste in lingua guaraní.

La metodologia usata dai comunicatori della UCG richiedeva competenze pedagogiche ed antropologiche, oltre che audiovisive per realizzare pacchetti multimediali composti da serie di video "didattici" che potevano essere in versione in guaraní o bilingue, e seguiva le seguenti fasi:

- *Diagnostico* partecipativo sul campo per identificare temi, strutture narrative e contenuti in base ai bisogni di informazioni degli interlocutori sull'argomento. Spesso si lavorava con gli anziani o i saggi (*arakuaiya*) per

avere informazioni su conoscenze tradizionali e sulla visione guaraní sui temi trattati.

- Identificazione di contenuti e soluzioni tecniche rilevanti. Qui avveniva una mediazione culturale per spiegare in termini comprensibili aspetti tecnici complessi. In alcuni casi i comunicatori della UCG ricorrevano alla creazione di neologismi in guaraní per spiegare termini di difficile comprensione.
- Preparazione della sceneggiatura, indicando sia le soluzioni tecniche che le pratiche tradizionali, che venivano discusse da tecnici, *arakuayia* e comunicatori per arrivare ad una sintesi.
- Una fase successiva per il “trattamento pedagogico” e lo sviluppo dello *storyboard* che prevedeva la suddivisione in una serie di video tipo “unità didattiche” per facilitare contenuti assimilabili e la definizione delle sequenze e delle inquadrature compatibilmente con la percezione guaraní.
- Le riprese dei video in cui si dava molto spazio alle interviste di tecnici e promotori guaraní.
- I programmi video venivano poi integrati da opuscoli informativi e guide ampiamente illustrati.
- Una volta realizzati i materiali venivano validati con le comunità per correggere eventuali errori.

Le attività di comunicazione, sia la produzione dei *Paquetes multimediales* che le attività di formazione nelle comunità venivano negoziati e concordati con l'APG, le *capitanías* e le istituzioni di sviluppo nell'ambito dei *Planes Locales de Comunicación* che permettevano di coordinare le attività e l'uso delle risorse. A loro volta le comunità venivano consultate in anticipo per verificare chi fosse interessato ai corsi e per programmare le attività che venivano anche annunciate via radio.

L'uso della *pedagogía audiovisual* con materiali multimediali prodotti da comunicatori guaraní ed usati da promotori guaraní risultò essere di grande efficacia ed impatto nelle comunità. Infatti solitamente i sistemi di divulgazione agricola “convenzionali” promuovevano raccomandazioni tecniche in base a conoscenze “accademiche” a cui si accedeva più facilmente rispetto alle conoscenze indigene, ma che spesso si rivelavano inappropriate o addirittura controindicate ed anti economiche per le famiglie indigene.

La metodologia della pedagogia audiovisuale permetteva di documentare, elaborare e condividere conoscenze e pratiche agricole, integrando saperi tradizionali e conoscenze agronomiche e scientifiche

coinvolgendo gli attori interessati in ciascuna delle fasi previste, dall'identificazione dei temi fino alla realizzazione delle sessioni di formazione con l'uso del video nelle comunità. Inoltre la produzione e condivisione dei materiali da parte di comunicatori guaraní dava luogo ad un processo di comunicazione interculturale in linea con i criteri di miglioramento delle capacità locali ed adeguamento metodologico convenuti tra la FAO, il TEKO e l'APG. Infatti i materiali non solo erano girati da Guaraní in lingua guaraní – ed eventualmente sottotitolati o doppiati in spagnolo – facendo ampio uso di neologismi guaraní per descrivere termini tecnici, ma la costruzione sia dei contenuti che delle sequenze e delle inquadrature rispettava le forme di narrazione e la sintassi visiva guaraní. Ad esempio in fase di montaggio si evitava l'uso di effetti e quando si ricorreva a qualche artificio per fini didattici questo veniva spiegato dal locutore in guaraní. Inoltre dopo la proiezione dei video si avviavano discussioni su ciò che si era visto, si procedeva poi a realizzare una fase pratica applicando in campo quanto si era appreso ed alla fine si decideva in merito ad attività che riguardavano la comunità. Per esempio la serie su *Mejoramiento de atajados y fuentes de aguas*, che descriveva tecniche semplici per migliorare l'uso dell'acqua, permise di decidere azioni comunitarie per migliorare l'uso di abbeveratoi, di fonti e di pozzi per l'accumulo dell'acqua in zone aride.

Questo metodo di condivisione orizzontale delle conoscenze ed apprendimento dalla pratica – *aprender haciendo* – risulta simile a metodi ancora oggi in uso come le *farmer field schools* o il metodo *campesino-a-campesino*. Nel caso del sistema di comunicazione guaraní la metodologia risultò essere di grande impatto grazie alla sua appropriazione da parte dei guaraní che misero in piedi un servizio innovativo ed accurato di assistenza tecnica, molto versatile, efficace ed adeguato per processi interculturali quali l'innovazione in agricoltura.

Scambio di conoscenze nelle comunità

Un altro aspetto importante del processo fu la realizzazione di attività di comunicazione e di formazione a livello delle comunità utilizzando il metodo di formazione audiovisiva sistematizzato dalla FAO. Ai corsi di formazione partecipava tutta la famiglia guaraní: donne, uomini, anziani e giovani, senza distinzione generazionale o di genere.

Ogni corso prevedeva una media di cinque sessioni audiovisive, a cui partecipava un gruppo di circa 30 membri della comunità. Ciascuna sessione aveva una durata media di 2,5 ore e veniva pianificata dai comunicatori o dai promotori dell'APG o delle istituzioni di sviluppo nei momenti più adatti per le comunità, spesso dopo le attività lavorative o anche in concomitanza con riunioni già programmate.

Generalmente i corsi si tenevano nelle scuole o nei centri sanitari. Uno degli inconvenienti pratici era legato al trasporto dei televisori per presentare i video (che all'epoca erano ancora ingombranti), oltre che alle fonti di energia elettrica nelle comunità che ne erano prive. In tutti i casi le comunità avevano un alto interesse a partecipare nei corsi realizzati da formatori guaraní in cui l'interazione avveniva in guaraní, ed erano entusiasti di vedere programmi video in cui si proponevano per la prima volta soluzioni tecniche e conoscenze locali attraverso la voce di *arakuaiya* o tecnici già conosciuti dalla comunità. Si ripeteva qui l'effetto a cui avevo assistito anni prima nelle comunità in Messico: la valorizzazione delle conoscenze locali, la percezione della vitalità delle cultura che riusciva ad essere rappresentata nei mezzi dei bianchi ed a mostrarsi viva, oltre alla curiosità di apprendere e di mettere in pratica tecnologie molto semplici ma essenziali per l'agricoltura.

I corsi venivano tenuti normalmente da un *team* di due "formatori audiovisivi" guaraní, a volte accompagnati da un tecnico esperto dei temi trattati, per lo più guaraní anche egli. Questo *team* si trasferiva nelle comunità e vi permaneva per vari giorni a volte ripetendo il corso per diversi gruppi, secondo la programmazione che si era concordata con le autorità locali. I costi della logistica e trasporto erano coperti dagli accordi inter-istituzionali raggiunti al momento di approvare i *Planes Locales de Comunicación* a livello della APG e della *Coordinadora de Instituciones de Cordillera*. Tuttavia l'alimentazione e l'alloggio veniva offerto dalla comunità, così come le aree per realizzare le attività pratiche, come prova dell'interesse delle comunità.

Durante i dialoghi che facevano seguito alle sessioni di formazione con le comunità emergevano molte informazioni e conoscenze spesso dimenticate oltre che esperienze di innovazioni che venivano sperimentate dai vari nuclei familiari sia in campo agricolo che nell'allevamento del bestiame. Inoltre sorgevano richieste di assistenza tecnica su temi importanti per i quali si sollecitava l'aiuto della Unidad de Comunicación

Guaraní. Queste richieste venivano monitorate ed erano indicazioni per la formulazione del prossimo *plan local* o di veri e propri progetti di comunicazione, molti dei quali riguardavano conoscenze tradizionali.

La formazione in loco rappresentava un servizio innovativo e di alto valore simbolico per le comunità che rafforzava il loro vincolo con la APG ed il Teko Guaraní. Infatti i corsi di formazione con audiovisivi erano un supporto diretto ad attività concordate anche con i municipi, come per esempio campagne di vaccinazione per il bestiame, che spesso supplivano alla mancanza di assistenza tecnica veterinaria. In questo modo la PAV rimpiazza le logiche del *technology transfer*, ossia del trasferimento “verticale” dell’informazione e della “diffusione dell’innovazione” tipiche dei sistemi di estensione agricola, con un approccio mutuato da Paulo Freire e dalle “scuole” della comunicazione alternativa e della decolonizzazione che proliferano sin dagli anni '70 in America Latina (Beltrán, 2005).

I Guaraní, infatti, non erano una “audience” ma interlocutori attivi del processo di comunicazione. Nel modello di comunicazione partecipativa soggiacente, Interlocutore-Mezzo-Interlocutore (IMI), le conoscenze, i contenuti ed i messaggi da condividere si definiscono in base ai bisogni delle comunità e della loro rilevanza (*valor de uso*) in contesti di sviluppo specifici e vengono condivisi in un flusso di comunicazione a due vie durante tutto il processo: dalla definizione del messaggio alla sua fruizione. Le priorità vengono organizzate in strategie e piani di comunicazione attraverso approcci che combinano metodi antropologici quali l’osservazione partecipante, le interviste ed i gruppi focali per l’analisi delle dinamiche sociali e politiche, con le tecniche del *Participatory Rural Communication Appraisal* per l’identificazione di reti, media e flussi di comunicazione, insieme a quelle della *pedagogia audiovisual* per la gestione e condivisione delle conoscenze.

Sistemi di conoscenze e comunicazione indigeni

Il modello IMI, le metodologie partecipative di comunicazione, la PAV ed approcci interculturali che si fondavano sulla pedagogia e sul *ñandereko*.⁹ I guaraní divennero punti di riferimento per lo sviluppo di un curriculum in comunicazione interculturale orientato alla for-

⁹ Ñandereko: “il nostro modo di essere guaraní”.

mazione di comunicatori e promotori Guaraní. Con l'aiuto della FAO i comunicatori ed i pedagoghi della UCG organizzarono vari corsi di comunicazione interculturale che si tennero negli internati rurali esistenti a Charagua e Monteagudo. In questo modo si perseguiva la creazione di una capacità propria dei Guaraní di gestire processi di comunicazione in funzione di obiettivi di sviluppo propri.

Per procedere in questa direzione, vennero promossi metodi autodiagnostici utili per l'analisi dei processi di comunicazione indigena che aiutassero a prendere decisioni di tipo strategico riguardo alla pianificazione della comunicazione e la gestione delle conoscenze da parte dei comunicatori indigeni e delle autorità guaraní.

Iniziò così un processo per sviluppare e validare la metodologia denominata *Diagnóstico de Sistemas de Conocimiento y Comunicación Indígena (DSCCI)* per l'identificazione di sistemi di conoscenze e dei flussi di comunicazione intra-comunitari ed interculturali. Il diagnostico fu sviluppato con un lavoro di circa due anni da un team composto da studenti di antropologia e di comunicazione per mezzo di una ricerca partecipativa realizzata tra le comunità guaraní della regione dell'Isoso che coinvolse le autorità tradizionali di quella regione ed i guardaparchi del *Parque Nacional Kaa-Iya del Gran Chaco*. La metodologia prevedeva l'adattamento del metodo denominato *Rapid Appraisal of Agricultural Knowledge and Information Systems (RAAKS)* al contesto indigeno. Anche in questo caso si trattò di un connubio di metodi antropologici e di strumenti per l'analisi dei processi di comunicazione. Un aspetto importante fu l'identificazione attraverso ripetute sessioni con informanti chiave ed autorità di priorità inerenti la comunicazione e le conoscenze tradizionali su di un tema rilevante da affrontare attraverso un diagnostico partecipativo usando il metodo DSCCI. Si sarebbe poi passati a mettere a punto la metodologia da usare per lo sviluppo di piani strategici ed il rinforzamento del proprio sistema di comunicazione guaraní.

Dopo vari mesi di preparazione il team iniziò nell'Isoso un diagnostico partecipativo sulle cause della perdita di conoscenze riguardo alla medicina tradizionale. Furono coinvolti i principali attori del sistema di conoscenze considerato, gli *Ipayes (curanderos/sciamani)*, i guardiaparchi e promotori e tecnici guaraní che furono formati all'uso del metodo e realizzarono il DSCCI in quattro comunità. Si riuscì così ad identifica-

re i principali fattori che limitavano le conoscenze in quanto alla medicina tradizionale insieme a misure per migliorare il sistema che ne facilita la condivisione ed il controllo da parte delle comunità sul tema.

In realtà il diagnostico in sé fu un'esperienza senza precedenti perché fece riflettere sulle conoscenze locali e la comunicazione come risorse da gestire in maniera strategica. Inoltre la partecipazione nel processo non solo dei comunicatori ma di attori rilevanti del sistema di conoscenze guaraní, fece acquisire una prospettiva di gestione attiva delle conoscenze e di uso sistematico della comunicazione in base ad obiettivi definiti dalle comunità nell'ambito della cultura guaraní con consapevolezza delle trasformazioni che essa vive.

Servizi di Comunicazione per lo sviluppo nelle aree indigene

Vorrei ora riassumere alcuni elementi salienti dell'esperienza di comunicazione guaraní qui in esame. La Unidad de Comunicación Guaraní insieme alla Rete di comunicazione guaraní fu concepita come una entità specializzata in comunicazione interculturale, nell'ambito di un sistema di servizi di comunicazione per lo sviluppo rurale promosso della FAO. Nell'arco di poco tempo le autorità guaraní e le istituzioni di sviluppo le riconobbero il ruolo di facilitare processi e servizi di comunicazione per lo sviluppo nel territorio guaraní lavorando a livello delle capitaníe e con l'Asamblea del Pueblo Guaraní per realizzare le seguenti attività:

- Preparazione di piani e strategie di comunicazione.
- Produzione di materiali multimediali di comunicazione con caratteristiche interculturali (contenuti interculturali e versioni audio monolingue guaraní, e bilingue).
- Corsi di formazione con uso di audiovisivi (video) nelle comunità.
- Formazione di comunicatori e promotori guaraní in pedagogia audiovisuale.
- Monitoraggio di piani di comunicazione.
- Supporto in comunicazione alla APG.

L'organico della UCG arrivò ad includere 5 comunicatori guaraní, 3 produttori radiofonici, una rete di 72 formatori audiovisivi e numerosi *reporteros populares* e promotori formati in comunicazione distribuiti in tutto il territorio guaraní. Grazie al lavoro instancabile

di questo nucleo di giovani guaraní furono realizzati 13 serie di video pedagogici, 2 documentari, 8 opuscoli per i partecipanti e 5 guide per i formatori.

Un altro risultato importante fu la realizzazione di più di 120 corsi di formazione ed assistenza tecnica attraverso i *Planes Locales de Comunicación* realizzati nelle comunità in coordinazione con l'APG, e le istituzioni di sviluppo in ben 11 municipi del territorio guaraní che coinvolsero circa di 10 mila persone. In questo quadro, i diversi comuni con presenza guaraní contribuirono con più della metà del budget dei piani attuati.

La partecipazione attiva delle comunità insieme alla capacità di erogare sul territorio in maniera efficace attività culturalmente appropriate, consolidò il modello dei *Planes Locales de Comunicación* che rappresentava un meccanismo di articolazione interistituzionale di servizi di comunicazione rurale che avrebbe poi ispirato numerosi progetti della FAO. I servizi di comunicazione offerti dalla UCG si basavano su due dimensioni: 1) un metodo di pianificazione partecipativa – i *Planes Locales de Comunicación* appunto, che offrivano uno strumento a municipi, ONG, programmi di sviluppo, per identificare priorità, pianificare e coordinare attività di comunicazione e formazione *hands-on* a livello delle comunità; e 2) un nucleo di comunicatori ed una rete di promotori guaraní in grado di utilizzare metodi efficaci di comunicazione interculturale principalmente basata sull'uso del video e di attività di formazione nelle comunità con possibilità di essere applicata su vasta scala.

Tra il 1995 ed il 2001, furono realizzati diversi piani di comunicazione soprattutto nei comuni che avevano sindaci o consiglieri comunali guaraní. Inoltre la formulazione di questi piani permetteva la negoziazione con i comuni di risorse nell'ambito dei *Planes de desarrollo municipales*. Questa modalità funzionava adeguatamente soprattutto laddove esistevano politiche ed investimenti pubblici a favore della riduzione della povertà e dello sviluppo rurale. Tuttavia rappresentava una goccia nel mare dei bisogni inattesi delle comunità indigene.

Fin dai suoi inizi la UCG si propose di raggiungere una autonomia di gestione ed economica generando risorse proprie con la vendita di servizi e contribuendo così alla sostenibilità dei servizi interculturali ma anche al riconoscimento professionale del personale guaraní. Infatti la mancanza di assistenza tecnica e di informazione in campo

agricolo, forestale e per la gestione delle risorse naturali ai popoli indigeni rendevano necessari servizi alternativi come quelli che il progetto della FAO implementava attraverso il componente di comunicazione interculturale. Tuttavia, l'idea di vendere servizi sollevò non pochi dubbi sia tra alcuni responsabili del TEKÓ che di altre istituzioni convinti che i finanziamenti dovessero continuare a pervenire dalle solite fonti (progetti della Chiesa, ONG, cooperazione internazionale, ecc.). Le perplessità emersero anche a seguito degli esempi non sempre positivi delle imprese di comunicazione di tipo commerciale che lavoravano solo in base al profitto. Si fece strada anche il timore che la dimensione economica avrebbe condizionato il contenuto dei messaggi agli interessi di coloro che richiedevano i servizi. Si venne altresì prospettando l'idea della UCG come una *empresa social*, cioè una entità che offrisse servizi di comunicazione gestiti con criteri di efficienza ma con fini non lucrativi legati al progetto storico di affrancamento del popolo Guaraní. Va tuttavia sottolineato che i piani di comunicazione e le attività realizzate con la modalità dell'autofinanziamento furono sempre inserite in progetti concordati con le istituzioni di sviluppo ed i municipi e riconosciuti dal TEKÓ, dall'APG e dalle comunità rispondendo a bisogni individuati dall'UCG attraverso processi partecipativi.

Grazie ad una modalità mista di finanziamento basata sui progetti, la UCG, dopo solo pochi anni di funzionamento, arrivò a quasi al 50% di autofinanziamento. Tutti i progetti furono realizzati sempre senza fine di lucro per fornire un servizio alla comunità. Le risorse ottenute finanziarono sostanzialmente le spese di funzionamento dell'UCG e le attività nelle comunità. In questo modo la UCG raggiunse qualche livello di autonomia e contribuì a migliorare la capacità di erogare servizi di comunicazione interculturale. Questo fu un risultato importante che permise alla UCG di continuare il lavoro senza il supporto della FAO per lo meno per altri cinque anni. Di fatto uno degli elementi più importanti per la sostenibilità dell'iniziativa fu che la APG ed altre istanze organizzative guaraní avessero sviluppato una chiara comprensione del ruolo della comunicazione e della necessità di appropriarsene in funzione di una visione di futuro ed una proposta di sviluppo condivise.

Conclusioni

Riflessioni finali e prospettive

La comunicazione ha un ruolo fondamentale per il futuro dei popoli indigeni dato che è parte integrante dei processi di produzione, riproduzione e trasmissione delle conoscenze, della lingua e della cultura. Allo stesso tempo rappresenta uno dei principali fattori per i cambiamenti indotti nella cultura e nell'identità etnica ed influisce profondamente nelle relazioni inter ed intra etniche.

Uno dei risultati dell'esperienza qui presentata è la maturazione di una accezione e di una "messa in pratica" della comunicazione interculturale, intesa come la capacità di un gruppo di gestire processi comunicativi in base ad una visione comune del proprio futuro e dei propri obiettivi di sviluppo e di relazionarsi con il resto della società. Infatti nel caso dei Guaraní, così come di altri popoli indigeni, vi sono continui tentativi di "governare", di dirigere il cambiamento sia sviluppando capacità tecniche che accrescendo la consapevolezza e le competenze in questo ambito. Gli esempi di appropriazioni di *media* e processi articolati e profondi come quello della UCG sono paradigmatici in quanto convertono i popoli indigeni da fruitori ad interlocutori in un processo a due vie e costituiscono esperienze da cui possono trarre lezioni sia le organizzazioni che le istituzioni e gli enti di sviluppo.

Vi sono oggi numerose iniziative che tendono a rinforzare la capacità dei popoli indigeni di gestire servizi di comunicazione per lo sviluppo che richiedono apporti sia da parte della comunicazione ma anche dell'antropologia applicata. Questo è il caso dei "villaggi digitali" supportati dalla ITU, dalla FAO ed altre agenzie ONU, o dei programmi di telefonia comunitaria avviati in Messico in cui nuovi servizi vengono gestiti dalle organizzazioni indigene e sono riconosciuti da leggi e regolamentazioni che ne promuovono la funzione sociale e l'indipendenza (Huerta, Lawrence, 2021). A volte queste attività "pilota", soprattutto quando producono evidenze e dati affidabili, servono per informare le politiche pubbliche di telecomunicazioni e dei media e per accedere ai fondi dedicati ai servizi per il cosiddetto accesso universale (ITU, 2013). In questo ambito l'antropologia applicata può dare un grande apporto per quanto riguarda

l'analisi delle nuove forme della comunicazione e per orientare riguardo all'uso e all'impatto dei media in funzione del cambiamento sociale.

Un aspetto che rende rilevanti in prospettiva le esperienze del passato è quindi la necessità di generare proposte per servizi dedicati che tengano conto dei nuovi scenari della comunicazione e che riflettano le priorità delle organizzazioni indigene ottenendo livelli di incidenza nell'ambito delle politiche di telecomunicazioni e dei media. Queste opportunità possono essere sfruttate a pieno dalle nuove generazioni di indigeni con la ricerca di soluzioni e servizi che fungano da ponte in una transizione verso nuovi modelli di comunicazione e di sviluppo.

Bibliografia

- Acunzo M., 1986, *Educación e identidad étnica. El caso de la comunidad Mixe de Santa María Tlahuitoltepec*, Quito, Abya Yala.
- , 2015, “Hacia servicios inclusivos de comunicación rural”, in *Desarrollo Territorial, Innovación y Comunicación Rural*, Roma, FAO.
- Acunzo M., Protz M., 2010, *Collaborative change: a communication framework for climate change adaptation and food security*, Roma, FAO.
- Acunzo M., Santucci F., 2012, “Knowledge generation and sharing for organic agriculture in Costa Rica”, *Journal of Extension Systems*, 28 (1), Mumbai, India, p. 15-27.
- Acunzo M., Thompson J.S., 2006, “Building communication capacity for natural resource management in Cambodia”, in Bessette G. (a cura di), *People, land and water, participatory development communication for natural resource management*, Ottawa/London, IDRC/Earthscan.
- Alwin J., 2002, *El acceso de los indígenas a la tierra en los ordenamientos jurídicos de América Latina: un estudio de caso*, Santiago de Chile, CEPAL.
- Balit S., Acunzo M., 2019, “A changing world. FAO efforts in communication for rural development”, in Servaes J. (a cura di), *Handbook of Communication for Development and Social Change*, Springer.
- Beltrán L.R., 2005, “La Comunicación para el Desarrollo en Latinoamérica: un recuento de medio siglo”, *Revista Anagrama*, Buenos Aires.
- Engel P.G.H., Salomon M.L., 1997, *Facilitating innovation for development: a RAAKS resource box*, Amsterdam, Royal Tropical Institute (KIT).
- FAO, 2004, *Yasarekomo. Una experiencia de comunicación indígena en Bolivia*.
- , 2010a, *FAO Policy on indigenous and tribal issues*.
- , 2010b, *Indigenous Peoples' Communication for Development*.

- FAO, 2011, *La Comunicación en la Gestión Territorial, el Cambio Climático y el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*.
- , 2014, *Communication for Rural Development Sourcebook*.
- , 2014, *Farming for the future. Communication efforts to advance family farming*.
- , 2016, *Free prior and informed consent. An indigenous' peoples right and good practices for local communities. A manual for practitioners*.
- , 2017, *Inclusive rural communication service. Building evidence, informing policies*.
- Freire P., 1970, *Pedagogy of the Oppressed*, New York, Continuum.
- Fuglesang A., 1982, *About Understanding: Ideas and Observations on Cross-cultural Communication*, Dag Hammarskjöld Foundation.
- Geertz C., 2006 [1973], *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- Hymes D., 1967, “La antropología de la Comunicación”, in Dance F.E.X. (a cura di), *Teoría de la comunicación humana. Ensayos originales*, Buenos Aires, Ediciones Troquel, p. 9-61.
- Huerta E., Lawrance-Bloom P., 2021, *Manual de telefonía comunitaria*, Ciudad de México, Redes A.C.
- ITU, 2013, *Universal service funds and digital inclusion for all*.
- Martín-Barbero J., 2012, “De la comunicación a la cultura: perder el ‘objeto’ para ganar el proceso”, *Signo y Pensamiento*, 60, p. 76-84.
- Servaes J., 2020, *Handbook of Communication for Development and Social Change*, Springer.

*Hilu Wet*¹
**Il processo di organizzazione delle donne Wichi
per conoscere tutte le strade della foresta**

Fabiana Menna

Introduzione

In Argentina, nella provincia di Formosa, le donne wichí delle comunità di Lote 8, María Cristina e Santa Teresa, al confine con Salta a ovest e a nord con la Repubblica del Paraguay, in una regione denominata Gran Chaco, hanno vissuto un processo organizzativo innovativo basato sullo sviluppo dell'attività artigianale, ottenendo un impatto nella sfera pubblica a livello comunitario e regionale.

Questo documento rappresenta un estratto della mia tesi di Master in Genere e politiche pubbliche, realizzato nell'Università FLACSO in Argentina ed è la sintesi di una ricerca che ha avuto lo scopo di analizzare questo processo organizzativo e la sua influenza nella costruzione delle politiche pubbliche in una prospettiva di genere e intersezionale. Con l'obiettivo di generare una riflessione sulle dinamiche sociali e politiche coinvolte nella costruzione di nuovi spazi pubblici e delineare alcune lezioni che possano contribuire alla progettazione e all'attuazione di politiche pubbliche innovative. In questo quadro, viene presentata un'analisi approfondita del processo di costituzione di questi collettivi, individuando le difficoltà incontrate e le strategie adottate dalle donne, sia all'interno del gruppo che in relazione agli attori esterni che svolgono un ruolo di primo piano nella sfera pubblica comunitaria, sulla base delle esperienze personali delle principali donne leader, a livello delle loro dinamiche personali, delle relazioni familiari e comunitarie.

Si tratta di un'analisi "dall'interno" del processo di recupero e di ri-creazione delle proprie strutture di leadership, in un contesto in cui le imposizioni della società nazionale, le relazioni con lo Stato argenti-

¹ La casa della yica, la borsa tipica delle donne Wichi.

no, con le chiese e con altri attori sociali, hanno generato forti rotture nelle strutture sociali ed economiche tradizionali. Le donne sono state le più colpite da questi cambiamenti, poiché la società dominante ha riprodotto le sue strutture patriarcali in un contesto in cui i ruoli di genere sono tradizionalmente basati sulla complementarità come strategia funzionale alla riproduzione del gruppo.

Si passa dall'analisi delle relazioni tradizionali di genere agli attuali processi di creazione, attraverso il recupero di vecchi significati e pratiche dimenticate, di nuovi spazi, di nuove dinamiche di scambio e negoziazione con i diversi attori locali, tra cui principalmente lo Stato. Nello specifico, mi riferisco agli spazi che le donne hanno creato attraverso l'organizzazione dell'artigianato, migliorando la produzione e la vendita di tessuti in fibra di chaguar. Questo processo è iniziato con l'attuazione di un progetto di cooperazione internazionale tra la Repubblica Argentina e l'Unione europea² è stato portato avanti dall'impulso della ONG Fundación Gran Chaco di cui ho fatto parte fin dai suoi inizi.

Per questo motivo considero l'artigianato il filo conduttore della ricerca e con il titolo di questo documento "Hilu wet", la casa della yica,³ voglio sottolineare il legame tra l'artigianato e l'autonomia delle donne Wichí, con l'obiettivo di rendere visibile un settore produttivo, l'artigianato indigeno, che ha un altissimo tasso di femminilizzazione e che, allo stesso tempo, è stato largamente assente dalle politiche pubbliche.

L'artigianato rappresenta un'attività che non entra a pieno titolo nel settore produttivo, nonostante rappresenti il reddito principale della maggior parte delle comunità indigene del Gran Chaco e di solito viene affrontata dalle politiche culturali, con azioni molto specifiche, come borse di studio⁴ o partecipazione a fiere. Ciò non tiene conto del suo potenziale di sviluppo locale, che ha un impatto non solo sulla generazione di reddito e sull'autonomia economica delle donne, ma anche sull'ambiente, sull'istruzione e sulla salute della comunità.

² Programma DIRLI, Sviluppo Integrale Ramón Lista, ARG/B7-301011B/95/152.

³ La yica è la borsa tipica delle comunità Wichí, tinta in fibra di chaguar, una bromeliacea che cresce nel sottobosco del Chaco.

⁴ Storicamente, le sovvenzioni sono state molto scarse e poche donne artigiane indigene hanno potuto accedervi. Dal 2020, il governo nazionale ha lanciato un programma di borse di studio per le donne artigiane che ha permesso a un gruppo molto più ampio di donne indigene di accedere a una serie di borse di studio diverse, tra i 100.000 e i 15.000 pesos. Questo programma si distingue e rappresenta un'innovazione rispetto alle politiche precedenti.



Questa ricerca vuole mostrare l'artigianato come un "entry point" strategico per la co-costruzione di politiche pubbliche innovative con una prospettiva di genere per affrontare il problema strutturale della povertà e del mancato accesso ai diritti per le comunità indigene della regione. La ricerca è stata realizzata all'interno del quadro istituzionale della Fondazione Gran Chaco, un'organizzazione che attualmente presiede e che mi ha dato l'opportunità e gli strumenti per poter continuare il processo descritto di seguito. Negli ultimi vent'anni ho condiviso gran parte della mia vita con queste comunità e si è fatto strada in me l'interesse e la necessità di sistematizzare i dati raccolti nel mio lavoro quotidiano e di portare avanti una riflessione teorica sul processo che ho vissuto.

Le popolazioni wichí

L'etnografia tradizionale cataloga i Wichí come un gruppo etnico, identificabile in base al criterio linguistico, appartenente alla famiglia Mataco-Mataguayó, cacciatore di piccoli animali, raccoglitore di frutti selvatici e pescatore, con un'agricoltura incipiente e residente nel territorio del Gran Chaco situato tra i fiumi Bermejo e Pilcomayo, in Argentina.

L'organizzazione politica tradizionale dei popoli wichí si basava su alcuni dei principi moderni della tradizione democratica occidentale. In primo luogo, si trattava di sistemi elettivi, che implicavano l'idea di delegare l'esercizio del potere a un individuo che dimostrasse alcune delle virtù considerate caratteristiche di un buon capo: umile, rispettoso, coraggioso. Il potere si basava quindi sul prestigio personale e, non essendo istituzionalizzato in tempi precisi, veniva mantenuto finché il capo non era in grado di dimostrare le proprie capacità. Questa flessibilità ha permesso di mantenere un sistema estremamente rappresentativo della volontà del gruppo.

Per comprendere il sistema politico dei Wichí, è necessario guardare alla struttura sociale che lo sottende e al modello economico a cui è funzionale.

I Wichí avevano un sistema di occupazione territoriale basato sul seminomadismo, in quanto si spostavano all'interno di un determinato territorio, alla ricerca di animali selvatici e allontanandosi dal fiume durante le periodiche inondazioni caratteristiche della stagione estiva. Questo modo di produzione si basava su una struttura sociale semplice, costituita da un gruppo domestico esteso, definito nella terminologia antropologica "banda". Si tratta di un gruppo sociale composto da 50-60 persone: le regole di convivenza, gli accordi sociali, i sistemi di esercizio del potere, il linguaggio e il sistema economico si sviluppano sulla base di questa struttura. Le bande mantenevano relazioni con altre bande, alcune delle quali legate da rapporti di parentela, sulla base delle quali venivano stabilite alleanze e strategie politiche contro altri gruppi con i quali competevano per il controllo del territorio.

Le bande di cacciatori-raccoglitori appaiono quindi come organizzazioni sociali democratiche in termini di grado di rappresentanza e partecipazione dei membri del gruppo e in termini di decisioni per il bene comune. L'unità sociale ed economica minima è la banda esogama, una famiglia allargata composta da nonni, genitori, figli e nipoti. La regola della residenza è matrilineare, quindi una volta sposati, i figli vanno a vivere nella casa dei genitori della moglie. Quando i figli nascono, la giovane coppia costruisce la propria casa nelle vicinanze di quella della madre. Il gruppo comprende quindi almeno quattro generazioni. Questa organizzazione sociale sopravvive ancora oggi, anche se con alcune piccole modifiche determinate dai cambiamenti economici e culturali dovuti al contatto con il sistema occidentale.

Attualmente, la popolazione wichí, è principalmente insediata in comunità sparse caratterizzate dall'unione di diverse bande. Un'alta percentuale della popolazione economicamente attiva delle comunità indigene è disoccupata e presenta alti tassi di insicurezza alimentare, mortalità materna e infantile e analfabetismo.⁵ Le persone economicamente attive sono per lo più impiegati pubblici nei settori dei servizi, della sanità e dell'istruzione. La maggior parte della popolazione è impegnata nei lavori stagionali. Le attività tradizionali di caccia, pesca e raccolta dei frutti non sono sufficienti a sostenere i bisogni delle famiglie, a causa del deterioramento dell'ambiente, e nessuna attività produttiva ha attecchito per sostituirle o completarle.

Dal ritorno della democrazia nel 1982, il rapporto con lo Stato provinciale ha iniziato a migliorare e si è avviato un processo di dialogo e di lotta per il riconoscimento dei diritti umani, con un quadro giuridico che consente l'accesso all'istruzione, alla salute e alla proprietà comunitaria della terra. Nonostante i progressi compiuti nel riconoscimento legale dei diritti delle popolazioni indigene, se consideriamo il problema da una prospettiva di genere, le donne, come vedremo nel capitolo seguente, sono state una delle grandi assenti quando si tratta di esaminare i divari di genere in diversi ambiti: istruzione, salute, occupazione, inclusione digitale e finanziaria, ecc.

Il mondo delle donne

Un altro pilastro della struttura sociale dei Wichí oltre alla banda è il sistema di residenza matrilocale che, in larga misura, continua ad essere mantenuto anche oggi, e che determina che la coppia appena formata risieda nella casa della madre. Ciò significa che la donna tende a vivere tutta la sua vita nel gruppo familiare d'origine, rafforzando i rapporti con le altre donne della sua famiglia o con famiglie affini.

⁵ Le condizioni di povertà strutturale sono evidenti nel fatto che quasi un quarto delle famiglie indigene (23,5%) ha bisogni primari insoddisfatti (UBN): questa percentuale è molto alta rispetto al resto delle famiglie (13,8%) e al totale nazionale (14,3%); le province con i livelli più alti di UBN nelle famiglie indigene sono: Formosa (74,9%), Formosa (74,9%), Formosa (74,9%) e Formosa (14,3%): Formosa (74,9%), Chaco (66,5%) e Salta (57,4%).

La matrilocalità, da un lato, rappresenta la principale riassicurazione contro la violenza domestica e rafforza la leadership intrafamiliare delle donne e, dall'altro, genera isolamento e sfiducia verso i gruppi familiari esterni.

A continuazione il mito dell'origini della donna:

“Le donne scesero dal cielo per un filo di chaguar e rubarono l'arrosto ai cacciatori che erano persone. Hanno lasciato le guardie a guardare, ma le donne hanno lanciato loro dei semi di sachapera lasciandoli senza parole. Lo Sparviero (Chalesnatáh) riuscì a tagliare la corda attraverso la quale passavano le donne e queste furono lasciate a terra. Filavano il chaguar (aletcháh). Quando diventavano muti diventavano animali e i bambini sarebbero stati animali. Così disse Tokwáh. Le donne diventavano animali quando le sposavano. Dato che c'erano abbastanza persone, molti non sono rimasti in silenzio ed è per questo che ci sono persone. Coloro che ancora parlavano Tokwáh concordavano sul fatto che avrebbero continuato così, come persone. Le donne che erano persone, disse Tokwáh, avrebbero continuato a parlare. Le donne che sposavano animali rimanevano animali. Dopo che Tokwáh (ebbe prima di tutto i rapporti sessuali) benedisse che le donne sarebbero diventate animali e gli uomini che erano ancora uomini, che parlavano, avrebbero continuato a parlare e avrebbero avuto la forma di uomini e donne. Ma prima erano donne, ma quando sposarono gli animali che non parlavano, Tokwáh disse loro di diventare animali... Tokwáh pensò a cosa dovevano fare le donne. Mostrò loro il chaguar. Erano nudi. Li avvertì di fare dei fili con il chaguar, che sarebbero servite a coprirsi. Dopo aver realizzato il filo dovevano intrecciarla con i colori. Ne avevano abbastanza per coprire la parte superiore e un altro per la parte inferiore. Mostrò loro un bastone (albero) che sarebbe stato usato per dare colori alla yica. Il bastone è nihtúk, dà un colore rosso... Più tardi Tokwáh pensò che ci fosse un altro colore che potevano usare, quello dell'albero guayakan. Quindi avrebbero due colori. I frutti venivano essiccati e macinati... Tokwáh insegnò come realizzare colori e disegni”.

Dall'analisi del mito della donna stella, appare evidente che le donne Wichí, appartengono ad un'altra specie; sono scese dal cielo, appartengono all'ordine divino a differenza degli uomini che sono persone, wichí. Lo status gli viene dato dal partner, cioè se si uniscono agli animali diventano animali e se si uniscono alle persone diventano persone. Inoltre, emerge l'idea che le donne “rubino” il cibo agli uomini, sancendo così una diversa distribuzione di genere delle attività economiche e valorizzandone alcune (caccia e pesca) a scapito di altre (raccolta di frutti selvatici e artigianato).

In termini generali, condividiamo la visione di Line Bareiro, secondo cui tra i cacciatori-raccoglitori esistono rapporti di genere più egualitari, rispetto, ad esempio, ai gruppi creoli nelle zone rurali. Inoltre, bisogna considerare che le ricerche su questo argomento non sono ancora molto avanzate e, purtroppo, non offrono un'analisi scientifica poiché i racconti che sono disponibili appartengono alla tradizione cristiana cattolica e protestante o alle informazioni scritte dai primi conquistatori. La forte penetrazione dei gruppi religiosi protestanti nell'area del Gran Chaco ha influenzato in modo decisivo la memoria collettiva dei popoli nativi, a tal punto che gran parte delle informazioni sulla visione del mondo indigena sono andate perdute. Attraverso i racconti mitologici è ancora possibile ricostruire alcune caratteristiche delle società di cacciatori-raccoglitori.

In definitiva, sulla base dei miti, si osserva una forte complementarità dei ruoli di genere anche se esiste una separazione di ambiti di intervento sanciti in base all'appartenenza di genere. La sfera domestica e privata della riproduzione è lo spazio femminile, mentre la sfera pubblica, politica e produttiva rappresenta gli spazi maschili.

Se utilizziamo le categorie euristiche proposte da Judith Astelarra (2002), secondo cui il rapporto tra sistema di genere e politica si basa sulla partecipazione politica delle donne, sulla definizione di cosa sia lo spazio della politica e sull'organizzazione del sistema politico, risulta che presso i popoli cacciatori-raccoglitori esiste (esisteva) un sistema politico e sociale basato sull'attribuzione di ruoli chiari a ciascun singolo membro del gruppo. Nella definizione dei ruoli, le donne partecipavano attivamente alle elezioni del capo anche se venivano escluse dalle cariche politiche, mentre le funzioni del *niyat* (il capo banda) erano principalmente la difesa e la conoscenza del territorio. D'altra parte, la matrilocaltà e la complementarità delle funzioni economiche attribuivano alle donne un ruolo chiave all'interno del gruppo e rappresentavano modi diversi di influenzare le decisioni politiche. È vero allora che, fin dalle sue origini, la politica si è sviluppata in opposizione al privato. La polis (pubblica), in contrapposizione all'oikos (domestico). La questione sta nei limiti e nel tipo di rapporti che si instaurano socialmente tra le due aree. Nei popoli cacciatori-raccoglitori, sebbene vi sia una netta separazione delle funzioni (le donne non cacciano), si riconosce invece una forte comunicazione e una forte influenza della sfera domestica sul pubblico. Il solo fatto che siano le donne a vivere l'intera vita

all'interno del proprio gruppo di origine può dare un'idea della forza e del potere politico che questo conferisce loro non appena si rafforzano i legami intergenerazionali e si trasferiscono i ruoli da un luogo all'altro, da madre a figlia e con essa la sua autorità.

Ho avuto l'opportunità di lavorare con diverse donne leader che in qualche modo avevano ereditato il loro "posto" nella comunità dalla madre o dalla nonna che erano buone guaritrici o leader spirituali della comunità. Non si tratta tuttavia di un sistema di potere ereditario, poiché le strutture di parentela basate sulla linea matrilineare sono così forti che la leadership viene affinata e rafforzata.

Proprio come propone il femminismo, l'oikos deve entrare in politica perché la politica è sempre intervenuta nell'ambito familiare. In qualche modo, siamo d'accordo che la separazione tra pubblico e privato sia funzionale allo sviluppo di un sistema economico capitalista e patriarcale, basato sulla proprietà privata.

Sebbene le ricerche sul popolo wichí siano estese, poche hanno affrontato la questione del genere. Molti riferimenti alle donne compaiono in casi isolati e specifici, principalmente nelle ricerche sulla cosmologia wichí. Si tratta di opere che concentrano la loro attenzione sulla mitologia utilizzando una metodologia ricostruttiva, superata e obsoleta, come il lavoro di Niels Fock sulle regole del matrimonio wichí, del 1965 (Fock: 1965). Tuttavia, vale la pena evidenziare il lavoro di Palmer, "La buona volontà wichí" (2005), in cui viene presentata una descrizione molto completa della cultura wichí a partire dalla spiritualità basata sulla buona volontà, della loro leadership e sistema di parentela, affrontando le relazioni di genere e il ruolo delle donne nella società.

Le donne sono tradizionalmente dedite alle attività domestiche (prendersi cura dei bambini, preparare il cibo, cercare legna e l'acqua) e ad alcune attività economiche tradizionali come la raccolta di frutti selvatici e la produzione di oggetti artigianali. Sulla base di queste caratteristiche dei ruoli di genere e della distribuzione dei compiti e dei ruoli, abbiamo affrontato la ricerca e lo sviluppo delle organizzazioni e delle donne, che presenteremo nel prossimo paragrafo.

Ci siamo lasciati guidare dal lavoro di alcuni autori che hanno svolto ricerche antropologiche nelle comunità wichí, affrontando la questione del genere ed esplorando la condizione della donna da diverse prospettive. María Cristina Dasso che indaga approfonditamente gli studi sulla cosmologia analizzando, dalla visione wichí, la figura di

Jayawé e soprattutto i suoi poteri terapeutici espressi nei complicati rituali di guarigione di cui l'autrice ci offre un'analisi dettagliata della sua influenza sulle giovani donne wichí. Più recentemente, Zelda Franceschi ha approfondito i suoi studi sulla narrativa wichí (2010), analizzando i complicati rapporti tra nonne e nipoti e contribuendo alla comprensione dei legami intergenerazionali.

D'altro canto, per quanto riguarda la produzione materiale della cultura wichí e in particolare delle donne attraverso i loro tessuti, abbiamo trovato un contributo alla riflessione nel testo di Montani in "Il mondo delle cose tra i Wichi del Gran Chaco" (2018), in cui analizza la produzione dei tessuti artigianali in Chaguar e come questa rappresenti una complessità di conoscenze e definisca ruoli e funzioni all'interno della società wichí fondamentali nella comprensione di questi popoli.

L'artigianato

Come analizza approfonditamente Montani in "Il mondo delle cose tra i Wichi del Gran Chaco" (2018), il concetto stesso di artigianato è inadeguato poiché secondo la sua visione l'artigianato, sia come prodotto che, come attività, rappresenta un fenomeno che nasce dalla società occidentale, mentre nella cosmologia wichí gli "artefatti" hanno un valore culturale e simbolico più profondo e ampio. D'altra parte, nel quadro dell'antropologia dell'arte di Alfred Gell (1998), Montani riconosce che si può parlare di arte wichí considerando l'artigianato come una sorta di mediatore dell'agire sociale, rendendoli visibili come agenti sociali di seconda classe.

Per questo utilizzerò il concetto di artigianato, consapevole che si tratta di un concetto estraneo alla cultura wichí e che, allo stesso tempo, trascende l'elaborazione materiale e concreta dei diversi oggetti tessuti ma rappresenta una complessa rete di relazioni sociali e di "agenzia sociale", come menziona Gell, contribuendo a una migliore comprensione dei processi di sviluppo e trasformazione vissuti dalle comunità wichí e, in particolare, dalle donne. In questo senso, l'artigianato è sempre stato considerato dal team della Fondazione Gran Chaco come un "mezzo" e non come un fine in sé, con l'obiettivo di promuovere lo sviluppo endogeno del popolo wichí in una prospettiva di uguaglianza di genere.



La materia prima utilizzata dalle donne per realizzare i tessuti è il chaguar, nome creolo di possibile origine quichua per le piante di bromelia che costituiscono una parte importante

del sottobosco del Chaco. In queste comunità vengono utilizzate principalmente la specie *Bromelia Hieronymi*, la cui varietà è molto apprezzata per i tessuti per avere le fibre più lunghe e bianche, e la *Deinacanthon Urbanianum*, con fibre più corte ma molto resistenti all'usura, umidità e acqua.

La stessa fibra che, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, viene utilizzata nel mito della donna stella per scendere dal cielo ed è il mezzo attraverso il quale le donne Wichí si relazionano con il mondo degli uomini. Pertanto, il valore del chaguar è emblematico delle relazioni di genere in quanto rappresenta un materiale che segue la vita delle donne fin dall'origine, dalla discesa dal cielo, dal gioco e dall'apprendimento delle ragazze che giocano con i fili e le fibre quando accompagnano le mamme nella foresta. Poi, durante il rito della prima mestruazione, le giovani vengono poste in isolamento sociale per diversi giorni e si dedicano alla filatura e alla tessitura del chaguar. Una volta sposate, le mogli tessono yicas, hilu, per i loro mariti.

L'intero processo di realizzazione dei tessuti chaguar utilizzati per realizzare le borse intrecciate comunemente chiamate yicas o in wichí hilú, oppure i giubbotti per la guerra o le reti da pesca, è eseguito interamente a mano. E, intorno a questo, si sviluppa il "mondo" delle donne e il processo organizzativo che è stato oggetto di questa ricerca. Ecco perché la maggior parte delle organizzazioni femminili con cui ho lavorato in quegli anni hanno saputo nascere, rafforzarsi e crescere perché si sono basate su quel valore simbolico come mondo delle donne, da loro guidate, attraverso il quale si connettono con gli uomini, generando comunità. La casa degli yica, è il simbolo della casa delle donne, del

loro ruolo nella società wichí, della loro visione e del loro potenziale per affrontare le sfide attuali delle comunità wichí.

In questo processo non è coinvolto solo il chaguar, ma un insieme di spazi, territori e diverse materie prime, come i coloranti naturali, che compongono la cosmologia wichí e che quindi non sono meri artefatti o “cose” ma hanno un valore simbolico intrinseco che coinvolge diversi attori e livelli della società wichí. Secondo Montani “si tratta di artefatti dotati di un potenziale di evocazione iconica che consente loro di rappresentare entità che corrispondono ad un altro livello di realtà” (2018, p. 422).

Di seguito presento una descrizione sintetica del processo e delle fasi di produzione del tessuto poiché implicano un’organizzazione tra gruppi di donne, una dedizione di tempo e capacità e ruoli specifici che è importante considerare in quanto rappresentano la base del processo organizzativo delle associazioni femminili oggetto di questo lavoro.

Ho fatto diversi viaggi nella foresta con le donne, accompagnandole quando andavano a “cercare” il chaguar e dall’individuazione dei siti di estrazione è evidente che i maggiori serbatoi di chaguar si trovano nelle foreste meglio conservate; si tratta di una foresta che consente una maggiore ritenzione dell’umidità, caratterizzata dalla presenza di una flora molto ricca: quebracho bianco, quebracho rosso, palo pata, palo giallo, sachasandia, ecc. In quel sottobosco, i chaguarales crescono e si espandono sotto forma di colonie. L’estensione delle colonie dipende dalle caratteristiche del terreno e, da quanto ho potuto osservare, le colonie si sviluppano solitamente nelle parti più alte, dove l’acqua piovana viene trattenuta meglio ma senza abbondante umidità e si espandono tramite “guide”. Il viaggio nella foresta è un’attività collettiva e individuale allo stesso tempo: la donna anziana solitamente guida la fila e individua il luogo in cui soggiornare. Da lì, ogni donna si reca nel bosco e sceglie le piante che più le piacciono, rimuovendole con l’aiuto di un bastone che permette di tagliare la pianta alla radice senza doverla toccare, con lo scopo di evitare lesioni con le spine particolarmente dolorose.

L’intero processo si svolge in silenzio e le donne solitamente comunicano tra loro di tanto in tanto per identificare con un suono dove si trovano. Una volta selezionata la pianta, si riuniscono nuovamente, rimuovono la prima copertura della foglia per eliminare le spine e legano ciascun chaguar e preparano i loro fagotti per il ritorno a casa. La

donna anziana guida il gruppo familiare (possono esserci fino a 4 generazioni che lavorano insieme) e mette in guardia sui possibili pericoli (impronte di tigri, serpenti, ecc.), addestrando i più giovani su tutte le questioni della foresta. Andare alla ricerca del chaguar, quindi, non ha uno scopo esclusivamente produttivo ma rappresenta un momento educativo e formativo molto importante riconosciuto dalle donne; rappresenta un momento di scambio sociale all'interno di ciascun gruppo e di apprendimento da parte delle nuove generazioni.

Come hanno sottolineato le donne in un incontro, parlando della raccolta della legna, ci insegnano che l'andare nella foresta è un momento di formazione ed educazione, in cui si trasmettono un insieme di conoscenze:

“Quando una mamma o un papà si preparano per andare a cercare la legna da ardere, i membri della famiglia vanno sempre insieme, così i bambini e i ragazzi osservano e imparano a selezionare la legna che serve per fare legna da ardere e allo stesso tempo a CONOSCERE TUTTE LE STRADE DELLA FORESTA. Questa è l'educazione che per noi è importante” (Menna, F., Opuscolo di formazione professionale, FGCH, 2014)

Una volta a casa, le donne effettuano l'estrazione definitiva delle foglie del chaguar, per eliminare le ultime parti del rivestimento esterno, e, infine, iniziano le operazioni di filatura che vengono effettuate, torcendo le fibre, sulla propria gamba.

Una volta ottenuto il filo naturale, avviene il procedimento di tintura che varia molto a seconda del colore che l'artigiana vuole ottenere. Generalmente, la materia prima (frutti, foglie, corteccia, resine) viene preparata e lasciata a macerare per diversi giorni, con il filo, in acqua fredda, mescolando di tanto in tanto.

Ho potuto osservare che sulle piante utilizzate per la tintura esistono conoscenze molto disperse e frammentarie. Quelli più comuni sono noti a tutti, ma sono moltissimi i colori che vengono utilizzati in una zona e non in un'altra, pur avendo accesso alle stesse specie vegetali. In particolare, sembra che ci sia un continuo processo di sperimentazione sulle piante utilizzate e sulla combinazione di cenere, acqua calda o fredda, ecc., motivo per cui si tratta di conoscenze in continuo cambiamento. D'altra parte, è evidente che il territorio prossimo alla comunità e il conseguente accesso a determinate piante influenza in modo significativo la varietà dei coloranti utilizzati.

Dal processo di organizzazione dell'attività artigianale, le donne hanno generato una riflessione sulla propria cultura, riscoprendo la ricchezza delle loro conoscenze non solo sulla produzione artigianale ma anche sul territorio e sulle pratiche sociali. Lo spazio delle Associazioni femminili ha permesso di condividere queste riflessioni e le conoscenze recuperate, stimolandone la circolazione tra donne di età diverse e appartenenti a comunità diverse. L'utilizzo delle piante tintorie e del colore nella produzione artigianale rappresenta un caso emblematico di questo processo. Dal "tradizionale" bianco, nero e marrone, sono passate alla produzione di tessuti estremamente colorati, che rispecchiano il gusto delle donne e permettono loro di esprimere la propria creatività. Dalla riflessione nei gruppi femminili, con le donne anziane, si è visto come, in realtà, il colore "tradizionale" fosse un'invenzione esterna, dovuta ad acquirenti che erano abituati a vedere i tessuti con nero e marrone. Le artigiane, dal canto loro, di fronte alla mancanza di buone vendite e di un prezzo giusto dovuto al discredito generale della loro produzione, semplificarono il processo di tintura, utilizzando solamente alcune piante di più semplice procedimento. Nello stesso tempo, gli acquirenti, ignari delle proprietà tintorie delle piante del Chaco, rifiutarono gli oggetti dai colori più forti pensando che fossero aniline sintetiche, incoraggiando ulteriormente le artigiane ad abbandonare la varietà dei colori naturali. Si consolidava così una tradizione che, in realtà, era il prodotto della svalutazione dei tessuti artigianali. Grazie al processo di organizzazione, questi argomenti hanno potuto essere approfonditi e socializzati in modo tale da incoraggiare l'uso delle diverse piante conosciute e condividere questa conoscenza con altre donne. Ciò ha determinato un'esplosione di colori nell'artigianato che, in qualche modo, riflette il processo di emancipazione delle donne poiché genera un'inversione del processo di imposizione del gusto dei "bianchi" (bianchi, neri, marroni) sulla tradizione indigena e gusto. Come dicono spesso le donne, "i tessuti adesso sì sono belli!".

Una volta ottenuti i fili tinti inizia il processo di tessitura. I disegni utilizzati sono tipici della cultura wichí e riflettono quindi il legame che questo popolo di cacciatori, raccoglitori e pescatori intrattiene con il proprio ambiente, con la natura. Tutti i disegni riproducono astrazioni di animali selvatici, pesci o frutti. I più conosciuti sono: schiena dello Suri, Occhi di gufo, Semi di Chañar, Guscio di tartaruga, Gomiti, Macchie del cervo, Uova nere, Macchie di serpente, Impronte



del carancho, orecchie dell'armadillo, donna dell'acqua.

Si tratta di figure geometriche, astrazioni di animali diversi, che riprendono, ad esempio, i disegni sulla pelle di una vipera o gli occhi di un gufo o le impronte di un cervo. Tuttavia, queste

figure non solo riproducono un'astrazione di una parte di un animale o di una pianta, ma sono legate alla cosmologia wichí e acquisiscono quindi molteplici funzioni e significati.

Secondo i Wichí, tutti gli animali e le piante hanno dei "proprietari", *lewukw*, "esseri tutelari o spirituali", esseri dotati di volizione che in qualche modo personificano le entità che curano e rappresentano (Montani, 2018, p. 58). Ogni *lewukw* è il proprietario o il custode di uno spazio o di un insieme di entità *lekawo* che sono i suoi assistenti o dipendenti. Ogni volta che un Wichí, ad esempio, va a caccia, deve rispettare le indicazioni del suo *lewukw*. Si tratta quindi di una sorta di religione animista che genera una serie di tabù e regolamenti riguardanti la caccia e la pesca che consentono di equilibrare l'uso di queste risorse in una logica di sostenibilità ed equità. Tra i proprietari più nominati dalle donne c'è *Jwistes*, proprietario del *chaguar* e di altre piante (Montani, 2018, p. 60).

È importante sottolineare questa caratteristica della cultura wichí perché è legata al valore dei disegni delle *hilulis*, *yicas*, poiché ogni disegno rappresenta un animale che a sua volta è pensato come un essere imparentato con uno spirito protettore, e per questo non è possibile scindere la funzione utilitaristica o estetica dalla funzione spirituale e rituale dei tessuti. A ciò si aggiunge il fatto che le donne hanno un legame ontologico con il *chaguar* essendo entrate nel mondo degli uomini attraverso le sue corde e quando si sposano tessono la *yica* per i loro mariti, ricollegando o mantenendo in qualche modo questo rapporto tra uomini e donne. E in questo legame le donne rappresentano nei loro disegni gli spiriti degli animali, nella *yica* che accompagna gli uomini nella caccia e nella pesca. Oltre alle interpretazioni dei diversi autori, nella

mia ricerca ho interpretato il valore dei disegni con una sorta di amuleto che protegge l'uomo, ad esempio dal morso di una vipera, iguana o altri animali che rappresentano una minaccia permanente. Sebbene il viaggio nella foresta sia un'esperienza spirituale, una sorta di riconnessione con il mondo degli spiriti, le persone, ed in particolare le donne, la percepiscono anche come pericolosa. Nelle mie uscite con le donne



ho sempre sentito questa visione, di grande rispetto e anche di allerta permanente. In questo senso, l'insieme dei tabù indicati dai diversi spiriti rappresenta una sorta di sistema di tutela di cui le yica sono parte integrante, come espresso nei loro disegni.

Il processo di organizzazione delle donne

Sulla base della richiesta delle comunità di migliorare la commercializzazione della produzione artigianale, si è iniziato a lavorare con le donne per trovare un modo per organizzare il sistema, dato che le donne si trovavano in luoghi molto isolati e dispersi, il che rendeva difficile il coordinamento della produzione e la distribuzione degli ordini commerciali. Le Associazioni sono quindi nate come organizzazioni di artigiane e hanno permesso di organizzare un sistema di commercializzazione stabile che ha garantito alle artigiane un reddito mensile.

Ciò è stato possibile organizzando la produzione in termini di livelli di qualità e volumi prodotti: potendo garantire all'acquirente gli standard qualitativi e i volumi richiesti, è stato possibile costruire una rete di clienti stabili. Ciò che, a sua volta, ha permesso di migliorare il

prezzo dei prodotti. Questo processo ha rafforzato le Associazioni, non solo nella loro capacità di gestione e amministrativa, ma permettendo che diventassero anche spazi femminili, all'interno dei quali le donne sviluppano diverse attività legate alla salute e all'istruzione in coordinamento con lo Stato, il settore privato e diversi attori locali.

Nello stesso tempo, sebbene l'artigianato rappresentasse un bisogno urgente per le comunità, l'obiettivo a lungo termine era quello di migliorare le condizioni di vita delle donne, la loro autonomia economica e la partecipazione politica. L'artigianato si configurava come un mezzo per accedere a questo mondo, di difficile accesso, come dimostra la scarsa bibliografia sull'argomento. La difficoltà di accesso è dovuta in parte all'alto tasso di monolinguismo e in parte al ruolo di mediatore/protettore dell'uomo indigeno nei confronti delle donne.

In questo contesto, abbiamo studiato e proposto un sistema organizzativo basato sulla struttura sociale ed economica indigena, al fine di raggiungere la sostenibilità. Non sono stati trasferiti modelli precostituiti, ma abbiamo creato, insieme alle donne, un'organizzazione basata sulla struttura sociale, economica e di genere della società indigena: la famiglia allargata. È questa unità che caratterizza la base dell'organizzazione, in base alla quale è stato implementato un sistema di elezione di coordinatrici, per cui ogni famiglia elegge il suo rappresentante e ogni artigiana si unisce liberamente a un gruppo.

Un gruppo è composto in base all'organizzazione delle reti familiari e ogni donna sceglie il gruppo a cui vuole aderire. Questo rapporto, basato sulla parentela e sulla leadership comunitaria, è la chiave del buon funzionamento dell'organizzazione. Se la coordinatrice non è ben accetta o ha problemi di leadership all'interno del suo gruppo, l'organizzazione entra in crisi e questo si manifesta nella produzione dell'artigianato, nella qualità o nella quantità dei manufatti realizzati. La formazione dei gruppi e l'elezione dei coordinatori è quindi un processo delicato che richiede una profonda conoscenza delle dinamiche sociali della comunità. È necessario trovare il giusto equilibrio tra le pressioni dovute all'intervento esterno, da un lato, e che possono tradursi in una disponibilità a fare la coordinatrice per un desiderio di remunerazione economica che non trova riscontro nella reale leadership della candidata, e, dall'altro, le reali dinamiche locali. In questo modo, si è creato lo spazio dell'"associazione", in cui convergono i diversi gruppi o famiglie, ognuno dei quali si sente rappresentato e riconosciuto.

Per quanto riguarda la scelta delle artigiane partecipanti, si tratta di un processo graduale, che cresce man mano che l'organizzazione si rafforza e la domanda di mercato aumenta. Va notato che l'accesso alle organizzazioni non è stato determinato dall'abilità dell'artigiana, ma è stato dettato dall'appartenenza alla famiglia, in modo che ogni gruppo avesse alcuni dei suoi membri che partecipavano all'associazione e si beneficiavano del reddito derivante dalla vendita dei prodotti artigianali e da altre attività di formazione. Adottando questa strategia di inclusione, si sono attenuati i conflitti interni, evitando l'emergere di élite privilegiate che possono innescare meccanismi di sfruttamento e violenza simbolica in un contesto sociale già sufficientemente deteriorato. Un fattore significativo del processo organizzativo è che l'associazione si forma superando il livello comunitario attraverso il raggruppamento di diversi gruppi familiari appartenenti a varie comunità.

In questo modo, si costituisce un nuovo soggetto sociale che rende visibili i bisogni e la visione delle donne, che acquistano così maggiore protagonismo. Un soggetto pubblico che legittima la propria esistenza sulla base di un'identità di genere socialmente condivisa, basata sulla produzione di tessuti artigianali.

Riassumendo, ogni associazione è organizzata sulla base dei gruppi familiari delle diverse comunità. Ogni gruppo elegge una coordinatrice, che è la delegata di ogni gruppo. Le coordinatrici di una zona formano il comitato direttivo dell'organizzazione. Anche le donne anziane, di solito brave artigiane e anche leader riconosciute, sono chiamate a formare il Consiglio delle donne anziane.

Di seguito si presentano nel dettaglio i ruoli delle persone che compongono le associazioni, poiché è fondamentale comprendere le dinamiche di leadership, i conflitti e le controversie che ne derivano:

- **Le coordinatrici:** sono scelte liberamente da un gruppo di donne che si riconoscono come parte di un gruppo per affinità, parentela, ecc. Quando abbiamo avviato i primi gruppi di donne, abbiamo individuato una serie di barriere che limitavano l'identificazione delle donne che potevano svolgere il ruolo di coordinatrici di un gruppo e, in particolare, di un gruppo di artigiane. Infatti, le funzioni principali delle coordinatrici erano quelle di consegnare gli ordini alle artigiane del loro gruppo, di visitarle almeno una volta alla settimana e di formarle sui criteri di qualità richiesti. Le coordinatrici erano anche incaricate di amministrare i fondi di rotazione per l'acquisto di pro-

dotti artigianali e di risolvere i conflitti con le altre coordinatrici. In questo senso, sono donne formate per migliorare la gestione dell'organizzazione e, a loro volta, formare le donne associate e promuovere l'inserimento di nuove. In tutti gli aspetti, l'obiettivo è stato quello di individuare le potenziali leader per formarle e rafforzare le loro capacità e la loro leadership. Tuttavia, il processo per raggiungere quasi 100 donne leader formate come coordinatrici è stato lungo e abbiamo dovuto superare le barriere strutturali ridisegnando la strategia. All'inizio, l'ostacolo era rappresentato dal fatto che i requisiti e le responsabilità che le coordinatrici avrebbero dovuto assumere erano presentati come molto ambiziosi e la maggior parte delle donne non osava accettare le proposte delle proprie colleghe.

Da un lato, la scarsa autostima e, dall'altro, la paura del fallimento, delle critiche collettive e del discredito sono stati fattori determinanti che hanno impedito alle donne considerate potenziali leader di assumere un ruolo più incisivo nella comunità. Dall'altro, esistevano barriere legate alle competenze e alle conoscenze necessarie per svolgere il compito, come, ad esempio, la capacità di parlare spagnolo o di leggere e scrivere per fare i calcoli e gestire il denaro. L'analisi approfondita, il ripensamento e la riprogettazione collettiva del ruolo delle coordinatrici sono stati decisivi per avanzare nella formazione delle donne leader da parte delle stesse comunità, basando la loro leadership sulla visione endogena dei Wichí, senza assegnare ruoli a persone che apparentemente rispondevano al profilo "tecnico" richiesto dal "progetto", ma che non nascevano dal processo collettivo stesso e che quindi non avevano il sostegno, l'accompagnamento e la legittimazione del gruppo di appartenenza. Questo processo di adattamento e riprogettazione può essere esemplificato in tre linee guida:

1. **Riduzione delle barriere:** di fronte alla difficoltà di assumersi le responsabilità richieste alle coordinatrici, abbiamo trovato un formato più facile da usare che cercasse innanzitutto di ridurre il più possibile le barriere linguistiche. Considerando il livello di monolinguisimo e analfabetismo della zona, rafforzato da una bassa autostima, si è deciso di non richiedere lo spagnolo come requisito, e ancor meno di richiedere la lettura e la scrittura, ma di mettere in atto un nuovo formato con enfasi sulla volontà di dedicare tempo e impegno all'organizzazione, di lavorare con le donne, spiegare, formare, visitare, ecc. Per le donne che non si sentivano sicure con lo spagnolo, abbiamo sviluppato diversi cicli di formazione

di alfabetizzazione e, nello stesso tempo, lavorando insieme per fare i conti, risolvendo quando si sono verificati errori e andando avanti, rafforzando il gruppo. Inoltre, è stato implementato il formato della coppia coordinatrice, in cui una donna anziana, leader riconosciuta ma con pochissima conoscenza dello spagnolo, ha lavorato insieme a una donna più giovane per supportarla nel suo nuovo ruolo. Inoltre, ci sono stati casi di donne che inizialmente lavoravano con i mariti che le aiutavano con i conti finché non si sentivano sicure di continuare da sole.

2. **Flessibilità:** seguendo il modello della struttura sociopolitica dell'anarchia ordinata di Evans Pritchard⁶ che individuava nelle popolazioni Nuer del Sudan una coesione sociale senza la presenza di capi formali, possiamo identificare similitudini con la società wichí, basata nella flessibilità della banda. Per cui, il sistema di coordinamento doveva essere flessibile, adattarsi alle dinamiche della banda ma, allo stesso tempo, essere efficiente e affrontare le sfide di un processo di produzione e vendita. In questo senso è emblematica la variazione nel tempo del numero delle coordinatrici. Nelle comunità di Maria Cristina, Lote 8 e Santa Teresa, abbiamo iniziato con 4 coordinatrici e oggi ne abbiamo 32. Non centralizzare è la parola chiave dell'organizzazione tradizionale wichí e risponde alla necessità di prevenire ed evitare sistematicamente i conflitti. Infatti, l'aggressività è uno stato presociale per i Wichí (Palmer 2005) in quanto rappresenta un'alterazione della condizione ideale di tranquillità e rispetto reciproco dettato dall'*Husek*, una sorta di anima che guida la spiritualità wichí; ogni forma di aggressività è vista come uno stato momentaneo dovuto alla presenza di spiriti che si sono impossessati della persona. Questa concettualizzazione delle relazioni sociali è il motivo per cui le 4 coordinatrici non hanno potuto sostenere le pressioni e gestire i conflitti che sono sorti durante l'organizzazione della produzione, l'esecuzione del controllo di qualità, la definizione dei prezzi, ecc. A tal fine, più coordinatrici sono state integrate, ridistribuendo questa pressione in modo più orizzontale e in rete, creando un sistema, che rende il conflitto più flessibile, ridistribuisce e gestisce. Questa struttura non è omogenea e tra le coordinatrici ci sono ruoli diversi e donne anziane, con più esperienza, che hanno incarichi nel Consiglio di Amministrazione e maggiori responsabilità, e coordinatrici che hanno compiti di base. Questa differenziazione è la chiave affinché ciascun gruppo si senta rappresentato e abbia canali di comunicazione chiari. Con l'obiettivo di mantenere e prendersi cura dell'*Husek* di cui parla Palmer, lo stato di benessere ideale wichí che si basa sulla tranquillità. Da un lato, c'è una tendenza alla centralizzazione come ogni processo di concentrazione del potere, ma la struttura sociale ha meccanismi

⁶ *I Nuer, Un'anarchia ordinata*, Milano, FrancoAngeli, 2015.

che regolano queste tendenze per prendersi cura degli “husek”. Troviamo questo stesso formato nell’organizzazione femminile.

3. **Empowerment:** una volta costituito il sistema delle coordinatrici, trovato un equilibrio, ci siamo dovuti confrontare con il “mondo degli uomini”, rafforzando la loro leadership ed entrando in una disputa per l’indipendenza prima e per la competizione nella sfera pubblica, poi. Gli uomini o leader essendo responsabili del rapporto con “i bianchi”, con lo Stato, in primis, visibile come fornitore di risorse, e quindi i leader essendo “amministratori” delle risorse che vengono dall’esterno, con il crescere delle organizzazioni artigiane che gestivano fondi di rotazione, compravano e vendevano artigianato, si generarono evidentemente tensioni e conflitti. Era molto comune per me trovare le autorità comunitarie fuori casa la mattina che venivano a dirmi che bisognava integrare gli uomini perché le donne “non mi capivano”, rivendicando il ruolo di “parlanti della lingua” per gli uomini, e di mediatori e traduttori..., su cui avevano costruito la loro leadership. Di fronte a queste proposte, le donne si opponevano rivendicando ancora una volta la divisione dei ruoli e dei compiti, confermando che l’artigianato era il “mondo delle donne” e rifiutavano sistematicamente la proposta di incorporare gli uomini. I leader hanno quindi esercitato pressioni e questo ha portato il sistema delle coordinatrici a dover prima o poi superare questa tensione e affermare la propria autonomia dai dirigenti comunitari. In questo processo, è stata emblematica un’assemblea dell’associazione Hinaj con il principale Cacique (capo della comunità) in cui, per la prima volta, le coordinatrici si sono confrontate apertamente e pubblicamente con i capi e in particolare con alcuni che avevano una leadership molto forte come il Capo di Tres Palmas Walterio Rojas. Walterio voleva scegliere le coordinatrici e proponeva una coordinatrice per comunità con l’obiettivo di affidare questo ruolo a sua moglie o sua figlia. Le coordinatrici si opponevano per difendere l’autonomia nell’elezione dell’incarico e proponevano più coordinatrici per comunità per condividere le pressioni, le difficoltà e la gestione dei conflitti. Questa risposta ha rotto il sistema politico del capo, frammentando lo spazio decisionale in un consiglio di coordinatrici e quindi ostacolando la sua capacità di influenzare e controllare il gruppo di donne. L’assemblea è stata una delle più conflittuali a cui ho partecipato in 20 anni di lavoro sul campo, e alla fine le donne riuscirono a imporre la loro volontà e da lì non si generarono più conflitti tra donne e uomini.
- **Le artigiane:** tutte le donne wichí di queste comunità sono artigiane e quindi un’organizzazione di artigiane è, in linea di principio, un’organizzazione che riunisce tutte le donne della comunità. Tra i compiti e le responsabilità delle artigiane associate in generale, rientra la parte-

cipazione alle riunioni periodiche delle associazioni per conoscere gli ultimi sviluppi e, nello specifico, dell'attività artigianale, nel rispetto degli ordini e dei tempi di consegna concordati; ogni artigiana appartiene ad un gruppo e ha un coordinatore. Inoltre, si impegnano a partecipare alle diverse formazioni offerte dall'associazione, per migliorare la produzione o per migliorare l'accesso ai diritti.

All'inizio delle organizzazioni, l'inclusione nel gruppo era aperta alla comunità e ciascun gruppo e/o coordinatore compilava liberamente delle liste. In questo caso, si trattava di generare organizzazioni aperte con l'obiettivo di ascoltare tutte le parti, considerando i bisogni, le richieste, le capacità, i contributi di tutti i gruppi, ricostruendo le condizioni per generare uno spazio aperto per e da parte delle donne.

Quindi la maggioranza delle donne delle comunità sono iscritte alle associazioni, anche se la loro partecipazione in termini produttivi può essere intermittente, ma negli ultimi anni si è rafforzata l'idea di appartenenza all'organizzazione, al di là della specifica attività svolta.

- **Le consigliere:** la formazione e l'inclusione negli statuti delle associazioni wichí della figura delle consigliere è stata una delle innovazioni più rilevanti del processo in quanto è stato modificato il formato standard legale della provincia, che prevedeva le due figure del Consiglio di Amministrazione e del Comitato di Controllo Conti, incorporando il Comitato delle Consigliere. La proposta nasce dal processo di co-disegno e in particolare dalla ricerca di soluzioni alla gestione dei conflitti che, come abbiamo visto, nella cultura wichí è sempre stata una questione complessa, apparentemente estranea alla struttura politica propria. Generalmente, di fronte a un conflitto, le comunità si dividono, si separano e in qualche modo sfuggono alla risoluzione o la risolvono attraverso la frammentazione della struttura comunitaria.

Analizzando le opzioni possibili insieme alle donne e osservando le strategie specifiche che sono state messe in pratica negli eventi specifici che si sono generati nelle organizzazioni, questa figura delle consigliere, come autorità e guide per le coordinatrici, è stata resa visibile e poi istituzionalizzata come figura incaricata della mediazione nella risoluzione dei conflitti.

Viene ripreso il concetto del "Consiglio" proprio dei wichí, basato sulla tolleranza e consulenza affinché le persone riconsiderino le proprie azioni e ritornino sulla via della buona volontà, il che significa in sintesi: salute e benessere personale e comunitario.

Infine, questo Consiglio osserva il lavoro delle coordinatrici ed interviene nella mediazione quando ci sono conflitti, indicando anche la strada a seguire, essendo autorità legittimate della comunità. Rappresentano, insomma, un attore fondamentale per la sostenibilità delle organizzazioni e l'istituzionalizzazione a livello di statuto giuridico è stato un importante riconoscimento del loro ruolo.

Dall'informale al formale: il primo corso

Nella prima fase del processo organizzativo, la formazione è stata svolta in modo informale poiché l'obiettivo principale era quello di creare lo spazio affinché la formazione formale potesse essere svolta. Un aspetto molto difficile da superare nella fase iniziale è stato quello di uscire dallo spazio domestico per partecipare agli incontri poiché la struttura della banda, con il sistema di residenza matrilineare, rafforza le reti di solidarietà tra donne ma, allo stesso tempo, rende difficile lo scambio tra donne di diverse famiglie. Vivendo tutta la vita nell'ambiente domestico di origine, le donne hanno difficoltà a stabilire relazioni con donne di altri gruppi, il che genera alti livelli di conflitto tra donne della stessa comunità.

Le comunità attualmente esistenti rappresentano l'unione temporanea di due grandi gruppi di parentela e questa dualità si riproduce in tutti gli ambiti comunitari. Per questo abbiamo scelto di trascendere il livello comunitario, proponendo associazioni sovra comunitarie, riuscendo così a superare le tensioni interne alla leadership. Abbiamo cercato, quindi, di incoraggiare le donne a lasciare il proprio spazio familiare e condividere uno spazio con altre donne, scambiando conoscenze, dubbi, problemi, proposte. La chiesa era un altro spazio, ritenuto più appropriato, ma con una forte leadership maschile.

All'inizio era necessario tenere due incontri per comunità perché un gruppo non era disposto a incontrarsi con l'altro e non era disponibile uno spazio comunitario comune e neutrale. La scuola non era considerata loro, tanto più dalle donne, che la consideravano un luogo estraneo. Pertanto, gli incontri organizzati nelle scuole tendevano ad avere poca o nessuna partecipazione. A Maria Cristina ci accordammo per incontrarci sotto un albero, un carrubo che era in territorio neutrale e fu proprio lì dove in seguito venne costruito il centro femminile.

Fino al 2005 non si tenevano corsi formali. La formazione si è svolta in incontri settimanali e in costanti visite quotidiane alle famiglie. I due livelli si alternavano, incontri collettivi e visite individuali, poiché lo spazio collettivo non era ancora riuscito a diventare uno spazio di fiducia, motivo per cui le donne si sentivano più a loro agio nel sollevare molte questioni personali nella sfera domestica. Nel 2005 sono stati presentati due progetti al PROFAM, Programma per il Rafforzamento del Capitale Familiare e Sociale, del Consiglio Nazionale delle Donne, per migliorare le capacità di gestione e amministrazione delle coordinatrici delle associazioni e per i diritti sessuali e riproduttivi. Ciò ha indotto un processo di formalizzazione dell'istanza formativa con l'implementazione di una serie di requisiti formali prima impensabili. Come, ad esempio, i registri delle presenze, il programma del corso, le relazioni, le valutazioni. Ogni fase prevedeva, da parte delle donne, il superamento di alcune barriere: prima l'uscita dalla sfera domestica, poi il superamento della diffidenza e la capacità di scambio con gli altri. In questa nuova tappa, per la prima volta nelle comunità, donne adulte, madri, hanno partecipato ad un corso.

Al termine del corso i partecipanti hanno ricevuto l'attestato ed è stato organizzato un evento; ogni certificato è stato incorniciato in modo tale che ogni donna potesse mostrare il proprio risultato. Il certificato ha avuto un impatto simbolico molto significativo, non solo a livello personale, ma anche comunitario, legittimando il diritto delle donne adulte alla formazione e al riconoscimento delle proprie conoscenze. La formalizzazione del processo formativo è stata, quindi, positiva in quanto ha legittimato il ruolo delle coordinatrici e lo spazio delle donne. Nello stesso tempo, l'autostima di ogni donna che ha ricevuto la formazione è aumentata.

D'altra parte, è fondamentale comprendere che questo livello formale è stato possibile perché costruito su uno spazio proprio, ed è stato permanentemente accompagnato da incontri e visite individuali che completavano l'istanza formativa formale. La complementarità tra il livello formale e quello informale consente di rendere il processo formativo più flessibile alle dinamiche sociali. Questo processo si è consolidato negli anni e ha consentito alle donne di accedere a programmi di formazione professionale, come vedremo più avanti, del Ministero del Lavoro e del Ministero dello Sviluppo Sociale, che implicano un elevato livello di formalizzazione con borse di studio.

È importante comprendere il processo di formalizzazione della formazione per confermare che non tutte le organizzazioni sono in grado di accedere a questi programmi senza aver precedentemente generato uno spazio e una formazione informale. È normale che nelle nuove organizzazioni, quando propongono di partecipare a questi programmi, incontrino una forte resistenza poiché le donne non vogliono iscriversi con i loro documenti per paura di perdere l'AUH (assegno familiare per figlio) o per sfiducia, perché alla fine non si sentono parte del programma poiché non lo dirigono. Questo è uno dei motivi principali che rendono difficile per le comunità indigene l'accesso a molti programmi statali. Le organizzazioni femminili facilitano così l'accesso ai diritti non solo per le donne stesse ma anche per la comunità: mentre scrivo queste pagine, nelle stesse comunità si sta svolgendo un corso di orientamento professionale per giovani, che prevede borse di studio e formazione per il lavoro. Queste iniziative, senza la presenza di un forte attore sul territorio, sarebbero impossibili da gestire perché non si tratta solo di superare la diffidenza iniziale ma anche di sostenere la gestione di programmi pensati per lo spazio urbano e che incontrano molteplici barriere che le coordinatrici si occupano di risolvere.

Dall'individuale al collettivo: la posizione

Altro elemento che ha accompagnato il processo organizzativo è stata la chiarezza, fin dall'inizio, nel privilegiare la sfera collettiva a discapito di quella individuale. Nella fase iniziale di analisi dei processi di sviluppo locale, era evidente il modo in cui si formavano permanentemente nuove leadership, promosse da diversi programmi dello Stato o di cooperazione internazionale, e in alcuni casi più imposte da attori esterni che dalle stesse comunità. Ogni progetto o programma sceglieva promotori, referenti, ecc., che alla fine del progetto abbandonavano completamente il loro ruolo e così cadeva l'intera struttura di sostenibilità. Ecco perché è stato proposto un sistema di coordinatrici per rappresentare ciascun gruppo familiare allargato. In questo modo la continuità dell'organizzazione non dipendeva da una o due persone, ma si basava su un gruppo di coordinatrici, rappresentanti a loro volta di un gruppo di donne. Questo legame è stato sempre rafforzato e si è cercato di bilanciare la leadership interna in modo che non emergesse

una sola persona. Naturalmente, ogni associazione ha una o due donne che si caratterizzano per la loro leadership, ma da sole non avrebbero potuto condurre più di 10 anni di organizzazione senza il sostegno delle altre, sopportando le pressioni delle altre donne e della comunità in generale. La leadership individuale concentrerebbe tensioni e critiche, rendendo la posizione insostenibile. Il gruppo delle coordinatrici, in questo modo, consente un sistema di controllo e sostegno reciproco, ridistribuendo invidie e pressioni esterne all'interno del gruppo.

D'altra parte, lo stesso processo formativo ha richiesto di analizzare le implicazioni collettive del sistema educativo nel mondo indigeno: conoscenze e competenze sono strettamente legate alla cosmologia indigena e ai ruoli e alla leadership della società. Pertanto, è stato necessario visualizzare queste implicazioni e promuovere un processo di riflessione che permetta al gruppo di prendere decisioni e valutare la convenienza di andare avanti con un nuovo contributo dall'educazione "formale". Il livello collettivo interviene nel campo della trasmissione della conoscenza che si genera a livello intergenerazionale e intra-genere. Ciò significa che le donne anziane insegnano alle donne più giovani e lo stesso fanno gli uomini, ma difficilmente può esserci uno scambio tra i sessi. Ciò è dovuto alla divisione sessuale del lavoro, oltre che alla conoscenza del territorio e delle risorse utilizzate. Questo sistema rafforza i legami intra-genere e, nello stesso tempo, rafforza il ruolo degli anziani nel



processo di formazione dei giovani. Questo aspetto è centrale quando si sviluppa una strategia di formazione o di inserimento dei giovani nel mondo del lavoro. Sebbene la “peer education” sia estremamente positiva in quanto rafforza le alleanze e la solidarietà all’interno del gruppo, riteniamo che l’incorporazione degli anziani sia strategica in contesti in cui la colonizzazione culturale indebolisce permanentemente il soggetto. L’incorporazione degli anziani nell’organismo formativo legittima la conoscenza tradizionale e la cosmologia propria, legittimando a sua volta la loro stessa leadership. Ciò non solo rafforza il gruppo sociale, ma anche il giovane stesso perché riesce a incorporare nuove conoscenze senza entrare in conflitto con le proprie.

In sintesi, nella mia esperienza, ho potuto osservare come l’approccio collettivo privilegi la leadership locale, conferendo potere a soggetti tradizionalmente emarginati, consentendo la costruzione di spazi più plurali e democratici. Questo approccio, come ho detto in precedenza, è in conflitto con le politiche attuate in vari settori, che pongono l’accento sull’individuo, rendendo il sistema statico e dipendente da traiettorie personali e non comunitarie. La competizione per la posizione è un esempio della perdita di flessibilità del sistema in quanto tende ad istituzionalizzare le persone specifiche selezionate, rendendole “dipendenti” e quindi perde il contatto diretto con la realtà territoriale e la possibilità di generare cambiamenti in funzione del divenire dei processi sociali.

La fase dell’innovazione: il nuovo soggetto

Così, fin dai primi anni di formazione dello spazio femminile, del nuovo soggetto, quando il processo formativo è stato formalizzato, è aumentata la sua visibilità nella comunità e si è articolato con il sistema educativo formale e con il Ministero del Lavoro con cui è stato possibile stabilire un legame a lungo termine. Il Ministero ha richiesto maggiori formalità, per quanto riguarda, ad esempio, la registrazione degli studenti, la valutazione e il monitoraggio della proposta formativa, a partire dalla pianificazione dei contenuti dei corsi. Inoltre, ha reso i suoi programmi e la sua struttura più flessibili per legittimare la nuova conoscenza. Così sono stati progettati i corsi: “Artigiano”, “Tintori”, “Coordinatore di organizzazioni sociali”, e altri. Trasversalmente, nuove istituzioni sono state potenziate, riconoscendo le associazioni femminili come Centri di

Formazione Professionale, consentendo l'ingresso di un soggetto tradizionalmente emarginato nel mondo formale dell'istruzione.

Le tre associazioni sono state formalmente conformate, l'Associazione Chohot, Chumas e Hinaj, rispecchiando nei loro statuti il consiglio delle consigliere.

In sintesi, il processo di innovazione si è basato sulle seguenti linee guida:

1. **Rafforzare le organizzazioni:** associazioni riconosciute come IFP, Istituti di Formazione. Questo riconoscimento ha rappresentato un cambiamento decisivo; in quanto per la prima volta della storia delle comunità le donne indigene, senza istruzione formale e tradizionalmente escluse dal sistema politico locale, sono state legittimate per le loro conoscenze e per la loro organizzazione di produttrici, senza connotazione politica.
2. **Legittimare la conoscenza indigena:** l'introduzione di nuovi progetti curriculari nelle occupazioni specifiche delle culture indigene e l'attenzione alle competenze, consente il riconoscimento del valore delle diverse attività tradizionali indigene.
3. **Più formalità sinonimo di più qualità:** alle maggiori esigenze si è accompagnato un Piano di Formazione Continua che si è concretizzato non solo nella formazione degli insegnanti ma anche in dotazioni e miglioramento di infrastrutture e attrezzature. Oggi le associazioni dispongono di propri centri, strutture sanitarie, computer, arredi e attrezzature specifiche per la formazione professionale. I maggiori requisiti formali hanno migliorato la qualità del sapere indigeno in quanto hanno costretto le donne a sistematizzare il proprio sapere e a tradurlo in materiali didattici e formativi affinché l'intero pubblico possa accedervi e valorizzarlo.

In breve, un sistema più flessibile, più aperto all'innovazione, consente l'emergere di nuove istituzioni che collaborano all'acquisizione dei diritti da parte dei gruppi emarginati esclusi dalle politiche di formazione e istruzione, realizzando società più plurali ed eque.

Da un approccio più produttivista nella fase iniziale, che mirava a sviluppare la produzione artigianale, si è passati a un approccio più basato sull'uguaglianza di genere e sull'acquisizione dei diritti, in cui ha avuto la precedenza la costruzione di uno spazio per le donne, affinché ottengano maggiore prominenza e maggiore impatto sulle politiche pubbliche.

Da centri di coordinamento produttivo, le associazioni femminili si trasformarono in centri di formazione e centri di conoscenza. Al suo interno, le donne iniziarono a condividere conoscenze, rendendo visibile un corpus di conoscenze che dava legittimità a un gruppo che era stato visto come destinatario passivo delle politiche di welfare.

Inoltre, la conoscenza indigena si è rivelata altamente richiesta nell'attuale mercato del lavoro per la sua sostenibilità ambientale e sociale e per la sua applicabilità a un territorio di difficile accesso da parte dei programmi nazionali. La formazione allo sviluppo del settore tessile, alle tinture naturali, all'utilizzo dei frutti selvatici e all'apicoltura, rappresentano una valida alternativa dal punto di vista ambientale e sociale. Il sistema organizzativo delle associazioni, creando reti in cui le donne indigene gestiscono denaro, credito e prendono decisioni insieme, rappresenta l'unica alternativa possibile di gestione locale.

La conoscenza indigena, la conoscenza locale, consente l'innovazione poiché si basa su strutture sociali ed economiche consolidate. Il solo rafforzamento produttivo non è sufficiente se, allo stesso tempo, il centro produttivo non è concettualizzato e installato come centro di conoscenza, come luogo di scambio, sperimentazione e costruzione di nuova conoscenza. Questo non è uno spazio statico di recupero della conoscenza tradizionale. Al contrario, consente un nuovo dinamismo, tipico dei popoli cacciatori-raccoglitori del Gran Chaco, da sempre caratterizzati dalla flessibilità sociale ed economica. Ma il dinamismo non è imposto dal mercato o dalle aziende: è generato da un modello formativo che integra le generazioni, e valorizza i processi di apprendimento come processi collettivi con un impatto che trascende l'ambito del centro o della comunità universitaria.

Tutto ciò, trascende l'ambito dell'artigianato, coprendo diverse tematiche del settore produttivo, ma anche dell'istruzione e della sanità, nonché dell'arte, formando questo nuovo soggetto nello scenario pubblico della regione.

Le donne indigene sono oggi un esempio di organizzazione, di capacità di gestire il denaro, di alta percentuale di restituzione dei crediti, di valore aggiunto alle diverse produzioni della foresta. Sono un soggetto visibile e riconosciuto che riesce a posizionarsi nella sfera pubblica influenzando la definizione e l'attuazione di alcune politiche. Un esempio in questo senso è stato un programma sanitario comunitario per migliorare l'educazione dei bambini riguardo alla nutrizione, sviluppato

con team multidisciplinari, tra il Ministero della Salute della Nazione e il Ministero dello Sviluppo Sociale della Provincia. Il progetto mirava a formare alcuni promotori locali e agli incontri preliminari con i leader avevano aderito una maggioranza di uomini, quando le dirette responsabili della crescita dei figli in queste realtà sono donne. L'organizzazione femminile è riuscita a posizionarsi nel programma, inglobando le coordinatrici dell'associazione nel ruolo di promotrici del progetto, in modo tale da poter formare se stesse e poi formare le altre donne, garantendo anche continuità e sostenibilità del progetto. L'Istituto Nazionale di Tecnologia Industriale (INTI) ha inserito nella sua agenda il tema della ricerca per lo sviluppo dell'artigianato, come lo studio di macchinari per modernizzare la filatura della fibra di chaguar, così come la produzione della farina di carruba. In questi giorni le donne stanno formando le donne wichí della provincia di Salta e Chaco che hanno già tenuto incontri e formazioni in Bolivia e Paraguay con l'obiettivo principale di stimolare e sostenere il processo di organizzazione delle donne.



Conclusioni

Le reti

La formazione delle reti è avvenuta inizialmente tra le stesse organizzazioni wichí, e il passo determinante nell'ampliamento della visione regionale è stato lo scambio di esperienze e i primi incontri tra le donne wichí e qomle'ec avvenuti a partire dal 2003. Tra il 2003 e il

2005, ha preso forma il processo di costituzione della COMAR, Cooperativa Donne Artigiane del Gran Chaco che si è consolidato nel 2008 e infine nel 2011 con l'ottenimento della registrazione formale.

Questi primi incontri furono molto difficili poiché esistevano divisioni storiche tra i due popoli che nel corso della loro storia si erano contesi il controllo del territorio. Solo con il tempo queste paure furono superate e si crearono legami di fiducia e amicizia tra le donne wichí e qomle'ec, generando così le basi per la costruzione di un soggetto regionale transculturale che unisse le donne delle diverse popolazioni indigene della regione, identificando problemi e proposte comuni. Da lì si unirono le donne wichí e qom della provincia del Chaco, le pilagá di Formosa e le wichí di Salta, promuovendo scambi con le vicine comunità della Bolivia e del Paraguay.

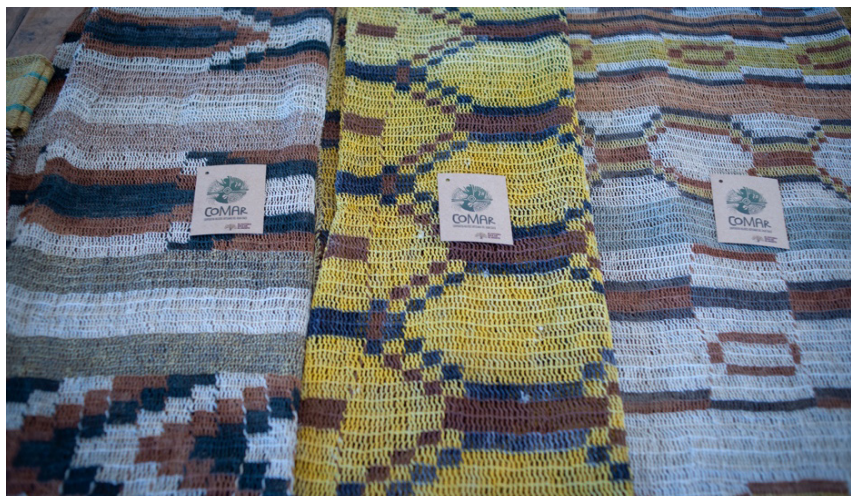
Il processo descritto ha generato e rafforzato le reti che le diverse organizzazioni avevano creato. Dalle stesse donne indigene, attraverso i loro legami di parentela con le province e i paesi vicini, da un lato, e dalla Fondazione Gran Chaco, che proponeva una visione regionale. La consapevolezza che il progresso dovesse essere collettivo e regionale era evidente in ambito produttivo, dove esistevano problemi strutturali che potevano essere affrontati e risolti solo su larga scala, come, ad esempio, lo sviluppo tecnologico per la filatura del chaguar e il miglioramento del processo di tintura con coloranti naturali. Per generare innovazione e sviluppo sono necessari una scala più ampia e un soggetto visibile e dinamico.

Allo stesso modo, doveva esserci un soggetto che potesse intervenire nel processo formativo per migliorare le condizioni lavorative della popolazione indigena proponendo una metodologia diversa e innovativa. Anche dal punto di vista commerciale, articolando una strategia di mercato e un accordo congiunto di prezzo e vendita, hanno consentito l'accesso a mercati più formali con un migliore livello di acquisto.

A tal fine, COMAR ha iniziato a partecipare nel 2008 al Collettivo del Gran Chaco, che comprende donne provenienti da Argentina, Bolivia e Paraguay, con il primo incontro tenutosi a Yacuiba, in Bolivia, con l'obiettivo di rendere visibili le aree prioritarie per le donne, nella regione, come il diritto a una vita priva di violenza, all'istruzione, all'accesso all'acqua, tra gli altri.

A livello nazionale, invece, si è formata una rete di ONG, organizzazioni di base e governi locali denominata "Il futuro è nella foresta",

che si è trasformata in un movimento che promuove processi di innovazione e sviluppo tecnologico nelle filiere produttive, e in termini di connettività e nuove tecnologie della comunicazione e dell'informazione in un'ottica di resilienza e adattamento ai cambiamenti climatici.



In questo percorso, un'innovazione che ha generato un'accelerazione nella costruzione di reti e nella visibilità delle organizzazioni femminili è stata l'iniziativa di inclusione digitale, *Nanum-connected women*, iniziata nel 2013 con Samsung Argentina e che ha permesso di generare un processo di appropriazione strategica delle tecnologie digitali con una visione endogena.

L'uso di Internet e degli strumenti base della comunicazione digitale ha generato una sorta di "rivoluzione" perché, per la prima volta, le donne indigene sono diventate proprietarie di uno degli strumenti più potenti nelle comunità più remote del territorio. Le stesse comunità in cui 20 anni fa i dirigenti indigeni chiedevano all'insegnante di aiutarli a scrivere una lettera, stavano vivendo un cambiamento radicale mentre insegnanti, direttori, agenti di polizia e altri attori, "simboli" del potere locale, dovevano recarsi presso un centro femminile, e chiedere la password ai leader indigeni.

Contemporaneamente al rafforzamento della COMAR, nel 2008 è stata creata *Redes Chaco*, una rete di reti a livello del Gran Chaco americano che ha cercato di collegare esperienze isolate per generare scala e

politiche pubbliche per risolvere i problemi ambientali e sociali della regione. Redes Chaco è diventata una piattaforma che permette di generare politiche su scala regionale e di intrecciare alleanze con altre regioni come il Brasile semi-arido o l'Africa sub-sahariana, con problemi simili.

Gli Incontri Mondiali del Chaco, che si tengono ogni 2 anni, a rotazione in ogni paese, sono riusciti a coinvolgere decisori e agenzie internazionali, consentendo alle donne organizzate di dare voce alla loro agenda. Nel terzo Incontro, la presidente della COMAR Norma Rodríguez siede per la prima volta allo stesso tavolo con il vicepresidente della Bolivia.

La stessa COMAR ha creato reti con imprenditrici urbane creando la marca Matriarca che oggi si vende in tutto il paese e si esporta negli Stati Uniti, Spagna e Giappone. Matriarca si è creata grazie all'appoggio di tutte queste reti che hanno identificato imprenditrici impegnate nello sviluppo sociale della regione e nella valorizzazione dell'arte dell'artigianato indigeno. Oggi COMAR è la proprietaria della marca e continua a far crescere nuove alleanze strategiche e nuove reti e commercializza in maniera sostenuta già da più di dieci anni prodotti per la decorazione delle case, diversi tipi di accessori, borse e abiti. Recentemente, in alleanza con la ONG italiana Museo Verde, è stata creata un accordo con disegnatori italiani che hanno creato nuove collezioni di abiti denominate Moda Gran Chaco e sono state organizzate sfilate a Roma, Buenos Aires, Montevideo, Asunción del Paraguay e finalmente New York.

Matriarca oggi commercializza in Giappone, Stati Uniti ed Europa, generando ingressi continui e sicuri per le donne che sono parte della COMAR.

Lezioni apprese

Alla luce di quanto presentato in questa ricerca, possiamo identificare alcune lezioni e, nello stesso tempo, aspetti critici che è necessario identificare per generare processi sostenibili nel lungo termine.

Le lezioni sono state diverse ed alcune sono state già precedentemente menzionate nello specifico del processo organizzativo femminile; tuttavia, in conclusione, potrei riassumerle nelle aree di tensione permanente e nella capacità di gestire questo equilibrio.

Ritornando alla metafora della yica, degli intrecci a rete delle borse delle donne wichí, i processi sociali sono reti di relazioni attraversate



da molteplici fattori che spostano continuamente i punti di forza da uno spazio all'altro. In questa rete di relazioni gli equilibri vanno "gestiti", ridistribuendo permanentemente il "potere" cioè mantenendo, in sintesi, la struttura politica tipica della cultura wichí.

La capacità delle donne wichí di gestire il conflitto e di comprenderlo come qualcosa di tipico della natura umana è evidente nei commenti e nelle riflessioni che le donne sono solite fare durante le riunioni, come ad esempio: *"devi essere paziente e aspettare che il problema passi"*, in questo momento *"non è in grado di pensare, parlare, conversare"*. L'idea secondo cui lo stato di rabbia e di conflitto abbia a che fare con uno stato dell'essere umano dovuto alla possessione momentanea da parte di qualche "spirito proprietario", fa sì che vi sia una tolleranza generalizzata verso qualsiasi atteggiamento considerato socialmente inappropriato.

A questa concezione di conflitto si aggiunge il concetto di gestione delle risorse, sviluppato nel corso della sua storia da un popolo di cacciatori-raccoglitori che ha dovuto adattarsi a periodi di abbondanza (estate) e di grande scarsità di risorse alimentari e acqua (inverno), riuscendo a riprodursi adattandosi alle caratteristiche ambientali del proprio territorio. Secondo le donne wichí, la buona amministrazione avviene quando le risorse *"durano nel tempo e bastano per tutti"*, mostrando così una visione a lungo termine, la capacità di pianificare e ridistribuire, in quella sorta di anarchia ordinata di cui parlava Hugo Trinchero.

In sintesi, i principali insegnamenti possono essere così riassunti:

1. **Ridistribuire e centralizzare:** sostenere le pressioni e l'equilibrio tra la ridistribuzione dei ruoli e il rafforzamento della leadership allo stile Niyat e le pressioni del sistema dominante per personalizzare e centralizzare. Come mostrano le esperienze delle tre associazioni di donne, è necessario avere un leader che guidi il gruppo, lo guidi e lo consigli e che allo stesso tempo “difenda” il proprio popolo dagli attacchi esterni. Si tratta però di una leadership che consolida la figura della presidente, deve essere “amministrata” in maniera redistributiva, non solo rispetto al gruppo stesso, cioè alla banda o famiglia allargata, ma deve includere altri gruppi appartenenti a bande diverse. Ed è proprio questo il ruolo chiave del Consiglio delle Coordinatrici che deve rappresentare tutte le unità politiche ed economiche che costituiscono le comunità. Questo aspetto dell'inclusione nella diversità, nell'opposizione, rappresenta il miglior esercizio di democrazia in stile wichí e allo stesso tempo la sfida principale. È l'area in cui la frammentazione dell'assetto socio-politico dei Wichí viene superata, generando nuovi spazi per la costruzione di politiche ambiziose, che costruiscono soggetti più ampi, e quindi “più forti” nella negoziazione con lo Stato o altri attori esterni. In alcuni casi, ciò ha fallito, alcuni gruppi con i loro leader hanno lasciato l'associazione perché gli storici scontri tra bande non potevano essere superati unicamente dalle associazioni di donne quando nella comunità sono intervenute altre forze che hanno rafforzato queste divisioni. Questa situazione, dal mio punto di vista, dovrebbe sempre essere vista come una perdita, come una debolezza dell'organizzazione poiché quel gruppo continua ad operare dall'esterno e ad un certo punto finisce per competere con gli altri. La tendenza alla frammentazione non è in definitiva dovuta solo alla struttura stessa dei Wichí, ma anche all'intervento delle chiese e delle politiche dei partiti locali. Per questo motivo, la tensione tra frammentazione e centralizzazione continua ad esistere e rappresenta la chiave della capacità del liderazgo e delle istituzioni che hanno operato sui territori.
2. **Risolvere facendo:** a volte il contesto sociale estremamente frammentato, deteriorato e conflittuale genera un certo timore da parte dei funzionari pubblici o dei decisori politici, così come delle aziende

o organizzazioni che si recano nei territori con lo scopo di contribuire al miglioramento delle condizioni di vita delle popolazioni locali. I “picchetti” o posti di blocco permanenti che talvolta sfociano in situazioni violente sono la principale forma di espressione della protesta sociale che non trova altre possibili vie di dialogo con lo Stato. E questo contesto, visto “dall'esterno”, scoraggia da un lato gli investimenti e dall'altro favorisce la centralizzazione in alcuni territori. Così, nelle comunità in cui “è possibile lavorare” arrivano tutti i tipi di sostegni, mentre dove ci sono molti conflitti o situazioni di violenza, femminicidi, ecc., si scopre che non esistono istituzioni pubbliche o private nel territorio. Ecco perché, nella nostra esperienza, non dovremmo evitare i conflitti ma piuttosto comprendere che le comunità più conflittuali, nella maggior parte dei casi, mancano di altri strumenti di costruzione delle politiche e quindi, a partire dall'emergenza e nella maniera più esplicita, gli interventi devono essere guidati verso costruire processi a lungo termine. Nella risoluzione del conflitto risiede la chiave per accedere alla comunità, per generare gli spazi di fiducia necessari a favorire processi endogeni. La mappatura dei conflitti rappresenta quindi un'istantanea estremamente utile per costruire un'agenda che vada oltre il livello delle denunce e affronti il livello della costruzione delle politiche.

3. **Contingenza e pianificazione:** il territorio esige interventi concreti e tempestivi di fronte alle diverse emergenze che le comunità devono affrontare: ambientale, sanitaria, economica, ecc. Dagli incendi alle esondazioni dei fiumi, dai casi di alcolismo e violenza ai casi di nascite premature, le comunità vivono in uno stato di emergenza permanente. In questo contesto, è difficile pianificare e realizzare un progetto con i suoi scopi, obiettivi e mezzi di verifica come richiesto dai programmi statali. Personalmente mi sono trovata in questa tensione in diverse occasioni, arrivando nelle comunità con la “mia agenda” e un tempo limitato per poter risolvere diverse questioni in un contesto afflitto da molti altri problemi. In realtà, questa tensione appare quando la persona che “arriva” nelle comunità ha un atteggiamento di apertura, rispetto e ascolto attivo; per questo motivo, pur avendo una propria agenda, percepisce le dinamiche locali e le stesse persone possono comunicare le notizie ed i problemi che sta affrontando. In altre occasioni ho assistito ad eventi, come workshop o riunioni in cui tecnici esterni arrivavano unicamente

concentrati sul loro compito: svolgevano la loro attività in modo impeccabile e se ne andavano convinti di aver raggiunto l'obiettivo. Tuttavia in realtà le persone erano totalmente dedite ad altre questioni e tutti gli argomenti discussi o le questioni concordate non avevano avuto alcun impatto. A volte è meglio sospendere l'attività piuttosto che svolgerla in un contesto sfavorevole. È proprio per questo motivo che i progetti devono essere flessibili e dinamici nella pianificazione, incorporando diversi scenari che rendano visibili le variabili del contesto sociale, politico e ambientale. La pianificazione dinamica consente di trasversalizzare preventivamente gli obiettivi del progetto alle contingenze territoriali, individuando punti di incontro tra esigenze progettuali e processi locali. La tensione tra progetti e processi è permanente ed è importante che i tecnici possano discernere tra le due aree.

In questo modo, una protesta sociale può trasformarsi in un'opportunità di formazione sulla mediazione dei conflitti e un'ispezione territoriale per identificare le zone alluvionate o le azioni per l'evacuazione delle famiglie colpite dalle alluvioni possono essere rese visibili come mappatura territoriale o formazione GIS. Da ogni azione comunitaria portata avanti in modo partecipativo e con un focus sul rafforzamento della leadership e delle reti locali, emerge un'azione progettuale. La chiave è mantenere una metodologia chiara e una chiarezza concettuale e ideologica che guidi le azioni sul territorio.

Nello stesso tempo, nonostante i progressi descritti in questo lavoro, persistono ancora aspetti critici che continuano a rappresentare importanti sfide per il futuro:

1. **Leadership delle donne:** esiste un modello di leadership tradizionale Niyat che è permanentemente in conflitto con il modello dominante, occidentale, verticale e personale che tende a promuovere la centralizzazione del potere in una persona. Questo sistema è insostenibile per le comunità wichí e col tempo finisce per generare profonde crisi a livello organizzativo e personale, rompendo leader molto positivi per il popolo Wichí ma che finiscono per abbandonare il loro ruolo, cadendo in più occasioni in una profonda crisi personale che si manifesta nell'alcolismo, di fronte all'incapacità di sostenere pressioni interne ed esterne. Si tratta, quindi, di generare nuove forme di leadership che si basino sui principi della Niyat ma all'altezza delle sfide attuali, generando leader capaci di far fronte non più alle pressioni di un piccolo

gruppo ma di comunità diverse, in misura maggiore scalare, dialogare e tessere alleanze con gli altri, compresi quelli appartenenti ad altre etnie. Non si tratta più di essere un “raccolgitore/cacciatore di risorse” nel dialogo con lo Stato, ma piuttosto di andare oltre l’ambito dei bisogni della banda stessa, e costruire processi endogeni di autonomia economica e culturale. In questi anni ho potuto osservare diversi coordinatori molto capaci, formati, con entusiasmo iniziale, che nel tempo hanno abbandonato le associazioni o il loro ruolo di leader perché non potevano sopportare le critiche e le pressioni permanenti, sia da parte delle donne che degli uomini, delle comunità.

Da un lato occorre valorizzare lo spazio del “consiglio”, cioè un gruppo di persone che guidano l’organizzazione accompagnate dalle donne anziane, ma occorre anche avere il Niyat, il leader che guida il gruppo e apre la strada. Le associazioni, ad esempio, hanno perso la loro leadership (Niyat) per diversi motivi e la loro organizzazione è caduta in una crisi dalla quale non sono ancora uscite. Sono state formate coordinatrici nuove, giovani e tecnicamente preparate, ma nessuna di loro è riuscita a esercitare la leadership dei predecessori. A differenza dell’associazione Hinaj in cui la sua presidente ha consolidato la propria leadership confrontandosi con gli uomini e formando allo stesso tempo nuove giovani coordinatrici.

Questa nuova leadership entra in conflitto anche con il potere “dei bianchi”, dei tecnici poiché una volta consolidato tende a metterlo in discussione. Ci sono state diverse occasioni in cui i tecnici appena formati non hanno potuto lavorare con le dirigenti e hanno finito per dimettersi o sono stati apertamente interrogati dalle stesse donne che hanno fortemente protestato. Da un lato si genera concorrenza per le risorse e gli stipendi, motivo per cui, una volta conferiti e legittimati, i leader si sentono minacciati dai tecnici che si uniscono a loro. D’altra parte, queste competenze tecniche sono necessarie poiché comportano affrontare sfide produttive, commerciali e tecnologiche che richiedono competenze specifiche che non esistono nelle comunità. Inoltre, bisogna considerare che i tecnici stessi per lo più non sono formati per condurre o accompagnare i processi sociali, motivo per cui possiedono conoscenze tecniche ma non conoscenze didattico-pedagogiche; oscillano tra un atteggiamento quasi ossessivo, demagogico nei confronti dei leader, limitandosi al semplice accompagnamento esterno, che non garantisce un buon sviluppo delle

azioni, e un atteggiamento più autoritario e verticale che finisce per generare conflitti. La formazione di tecnici che possano mettersi in gioco in processi di questo tipo è centrale per generare dinamiche durature e realmente endogene. In sintesi, è necessario formare nuove leadership sia all'interno delle comunità e dei gruppi di donne, sia tra i tecnici, costruendo relazioni più eque e orizzontali, una sorta di *team pedagogici interculturali* che possano lavorare insieme, ciascuno apportando le proprie conoscenze e visioni.

2. **Autonomia economica e processo decisionale:** in questa costruzione, la forza trainante permanente è stata la generazione di reddito e il contributo all'autonomia economica delle donne generato dallo sviluppo della produzione tessile artigianale e da altre attività che sono state promosse all'interno delle organizzazioni femminili. In un contesto di povertà estrema e di bisogni primari non soddisfatti, sono necessari interventi che generino un miglioramento del reddito familiare fin dal primo giorno. Questo incentivo economico immediato rappresenta la forza trainante dell'autonomia delle donne e delle comunità.

Nel caso delle donne, la sicurezza di poter “portare qualcosa a casa” alla fine del mese vendendo i propri prodotti è stata decisiva perché le donne uscissero dalla sfera domestica, confrontandosi con i dirigenti e ricostruendo la propria autorità nelle comunità. Ha rappresentato lo stimolo iniziale che nel tempo ha alimentato la legittimazione politica su un'altra scala. L'autonomia politica ed economica in questo senso è stata per noi inseparabile poiché si sono alimentate a vicenda. La sfida più grande in questo ambito è stata la sostenibilità nel tempo poiché man mano che le organizzazioni e le reti crescono, i dirigenti devono anche in qualche modo professionalizzarsi e trasformarsi in manager territoriali che generano il loro reddito dalla realizzazione di progetti di diverso tipo. La costante richiesta dello “stipendio”, della sicurezza del lavoro, è una delle principali fonti di conflitti, tensioni e rivendicazioni in questi territori. La chiave è gestire queste tensioni generando reddito ma allo stesso tempo formando un nuovo gruppo dirigente garantendo spazi nei processi decisionali affinché i leader stessi partecipino attivamente all'elaborazione dei progetti e non come “beneficiari” passivi in attesa di qualche progetto, o beneficiare di “arrivare” nella comunità.

3. **Diversità degli attori:** un importante insegnamento tratto da que-

sto processo è stata la necessità di avere una maggiore diversità di attori nei territori. A differenza di quanto avveniva tra le ONG che in qualche modo dividevano il territorio e le comunità insediandosi in aree diverse, la nostra esperienza ci mostra che i processi che vengono promossi sono più duraturi, plurali, partecipativi e sostenibili nella misura in cui più istituzioni coesistono nelle stesse comunità.

Lo Stato attraverso tecnici ministeriali di ambiti diversi, produzione, ambiente, cultura, istruzione, sanità, interviene non solo a livello provinciale ma alternando o coesistendo il livello nazionale con quello provinciale e locale, sommando visioni diverse e, soprattutto, interessi che permettano a tutti attori della comunità di essere coinvolti.

Le chiese, altro attore fondamentale, come dimostra, ad esempio, la formazione del gruppo femminile “AMARE” nelle comunità di Qom-le’ec attraverso la Chiesa anglicana, che ha generato un impulso all’unione delle donne e alla risoluzione di una serie di conflitti che erano diventati molto violenti. La Chiesa anglicana è penetrata in questi territori alla fine del secolo XIX con le compagnie inglesi incaricate della costruzione delle ferrovie e dedicate allo sfruttamento delle risorse forestali oltre che alla produzione di canna da zucchero. Nonostante la loro presenza abbia rappresentato una forte spinta al processo di acculturazione, è anche vero che gli anglicani siano percepiti dalle comunità indigene in qualche modo come dei “salvatori” di fronte alla penetrazione dell’esercito argentino nazionale che perpetuava genocidi per l’occupazione dei territori indigeni. Inoltre, gli anglicani si sono inseriti in modo molto efficiente nella struttura sociale wichí avendo oggi una rete importante di pastori wichí nelle stesse comunità.

Le ONG, ognuna con la sua agenda che, essendo diversa, si completa a vicenda ma genera anche una sana competizione tra istituzioni che non possono essere “proprietarie” delle comunità come avveniva in passato. Nella provincia del Chaco, dove lavoriamo e viviamo con altre ONG, possiamo vedere una maggiore sostenibilità dei processi e una loro minore personalizzazione. In questo senso, le comunità wichí dell’estremo ovest di Formosa si sono trovate e continuano a trovarsi in una condizione di maggiore vulnerabilità a causa della scarsità di attori presenti sul territorio, anche a causa dell’isolamento storico di questi territori che, ricordiamo, sono stati maggiormente collegati a partire dal 2008 con la pavimentazione della strada nazionale n. 81 ma che ancora oggi distano quasi 200 chilometri dall’asfal-

to. Parte di questo isolamento è stato invertito con la connettività, ma sono ancora presenti poche ONG e pochi attori statali. Insomma, più ONG, più chiese, tecnici ministeriali, ricercatori, processi più diversi e plurali, sostenibili nel tempo, in un quadro di sana competizione e “agonismo” tra le parti.

In sintesi, la complessità delle sfide del mondo globale, che continua a vedere lo scoppio di conflitti globali, crisi umanitarie, sanitarie e climatiche, merita e richiede con estrema urgenza, ripensare modelli di sviluppo nel perseguimento di una maggiore autodeterminazione dei popoli. Con una visione di co-progettazione e articolazione che consente l'innovazione nel rispetto della storia, della cultura, del percorso e degli interessi di ogni popolo. Fondamentale è il ruolo della ricerca sociale ed in particolare della antropologia applicata che cerca di comprendere i meccanismi di funzionamento di una società o di un gruppo, e allo stesso tempo si lascia coinvolgere in prima persona nei processi, condividendo obiettivi e finalità con l'“oggetto” della ricerca. Ed è qui anche che la prospettiva di genere e diversità arricchisce il contesto, fornendo una maggiore ricchezza di visioni, conoscenze e proposte, problematizzando le basi stesse delle strutture che generano e riproducono le disuguaglianze della società odierna. La prospettiva di genere ci consente in definitiva, attraverso una prospettiva intersezionale, di avere maggiori strumenti per la ricerca e la trasformazione della società.

Bibliografía

- Alvarsson J-A., 1988, *The mataco of the Gran Chaco*, Uppsala, Sweden.
- Anderson J., 2022, *Familias, maternalismo y justicia de género: dilemas de la política social*, PRIGEPP.
- Astelarra J., 2002, *Democracia, ciudadanía y sistema político de género*, Material elaborado para PRIGEPP.
- , 2003, *Buenas prácticas y auditorías de género: instrumentos para políticas locales*, Institut d'edicions de la Diputació de Barcelona.
- Bareiro L., Riquelme J.C., 1997, *Nuevas voceras de la ciudadanía leña*, Centro de documentación y estudios, documento de trabajo n. 47.
- Bareiro L., Soto C., 1997, *Ciudadanas. Una memoria inconstante*, Centro de documentación y estudios, Nueva Sociedad.
- Barrig M., 1999, *Mujer, cooperación y desarrollo. Repensando Estrategias*, Lima, Flora Tristán y Entre Mujeres.

- Benería L., 1979, *Reproducción, producción y división sexual del trabajo* (publicado en inglés en *Cambridge Journal of Economics*).
- , 2002, *Shifting the risk: new employment patterns, informalization and women's work*, PRIGEPP.
- Bettio F., 1998, "Segregación y debilidad. Hipótesis alternativas en el análisis del mercado de trabajo", in Marcuzzo C., Doria A. (a cura di), *La ricerca delle donne*, Torino.
- Bonder G., 2001, *El tiempo de la evaluación. Avances y asignaturas pendientes*, documento preparatorio para el Seminario Movimiento de mujeres, ciudadanía y políticas en América Latina dictado en el marco del Departamento de Women Studies, Madison University, Wisconsin, USA.
- Borderías C., Carrasco C., Alemany C., *Las Mujeres y el Trabajo, rupturas conceptuales*, Fuhem.
- Bourdieu P., 1997, *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo XXI Ed.
- Bustelo E., 1996, "Planificación social: del rompecabezas al "abrecabezas", FLACSO.
- Cagatay N., 1999., "Incorporación de género en la macroeconomía", *World Survey on the Role for Women in Development*, Suiza.
- Carrasco C., 1999, "Introducción: hacia una economía feminista", in Carrasco C. (a cura di), *Mujeres y Economía*, Barcelona, Icaria/Antrazyt.
- De La Cruz L.M., 1997, *Y no cumplieron. Reflexiones acerca de la apasionada relación entre los organismos de promoción del desarrollo y los grupos wichi*, Proyecto de Desarrollo Agroforestal en Comunidades Rurales del Noroeste Argentino y Fundación para el Desarrollo Agroforestal de las Comunidades del Noroeste Argentino, Buenos Aires.
- Del Pilar, De la Merced M., 2001, *De mariscadores y otras cuestiones*, Coordinación del proyecto, Centro Educativo de Nivel medio n. 2, El Potrillo.
- Dejours C., 1998, "Centralité ou déclin du travail?", in Kergoat J. et al. (a cura di), *Le monde du travail*, Paris, La Découverte, p. 40-49.
- Fock N., 1965, *Mataco Marriage*, Copenhagen, University of Copenhagen.
- Franceschi Z.A., 2008, "El papel femenino en la convivencia wichi del Chaco central", in Hirsch S., *Mujeres Indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo, poder*, Buenos Aires, Biblos.
- Friedman S., 2002, *Globalización y teoría social feminista: identidad e movimiento*, Madison, Universidad de Wisconsin, PRIGEPP.
- Guzmán V., Todaro R., 2001, *Apuntes sobre género en la economía global*, Santiago de Chile, Centro de Estudios de la Mujer.
- Hartcourt W., Escobar A., 2002, *Mujeres y política de lugar*, PRIGEPP.
- Held D., 1977, *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Barcelona, Paidós.

- Hirsch S. (a cura di), 2008, *Mujeres Indígenas en la Argentina: cuerpo, trabajo y poder*, Buenos Aires, Biblos.
- Korol C., 2004, *Pedagogía de la Resistencia: cuadernos de Educación Popular*, I ed., Buenos Aires, Asociación Madres de Plaza de Mayo.
- Laís A., Todaro R., *Género y trabajo en las decisiones empresariales*, Proyecto Centro de Estudios de la Mujer n. 96032.
- , “Costos laborales y reproducción social: Análisis comparativo de cinco países latinoamericanos”.
- Lechner N., 1995, *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y Política*, Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- López C., 2001, *¿Qué tipo de desarrollo se debe financiar?*, Iniciativa feminista Cartagena, Trabajando para la Conferencia sobre financiamientos para el desarrollo.
- Martínez Sarasola C., 1992, *Nuestros paisanos los indios*.
- Marshall T.H., 1950, *Citizen and social class*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Menna F., 2002, *Las percepciones del desarrollo*, tesi di laurea, Roma, Università degli Studi di Roma “La Sapienza”.
- Montani R., 2018, *El mundo de las cosas entre los wichis del Gran Chaco: un estudio etnolingüístico*, Cochabamba, ILAMIS.
- Morgade G., 2005, *Sexualidad y prevención; una desafortunada conjunción escolar*, II Congreso Argentino y III Congreso latinoamericano de Salud Sexual y Reproductiva, Rosario.
- Moser C., 1995, *Planificación de Género y Desarrollo. Teoría, práctica y capacitación*, Lima, Red Entre Mujeres/Flora Tristán Ediciones, p. 17-30.
- , 1998, “Planificación de género. Objetivos y obstáculos”, *Ediciones de las Mujeres* n. 27, Santiago de Chile.
- Mouffe C., 1992, “Ciudadanía y feminismo, IFE, UNIFEM, DEBATE FEMINISTA”, in Butler J., Scott J.W. (a cura di), *Feminists theorize the political*, Routledge.
- , 2007, *En torno a lo político*, Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Nun J., 2000, *Democracia: ¿gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?*, Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Ortiz Lerna E., 1986, *Los maticos nocturnos de Bolivia*, La Paz, Los amigos del libro.
- Patemann C., 1996, *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós.
- Portes A., 1999, *Capital social: sus orígenes y aplicaciones en la sociología moderna*, Siempre, Flasco.
- Rao A., Kellher D., 2002, *Corriendo el velo de la desigualdad de género institucional*.
- Rosenfeld M., 2006, *Hipertexto del Seminario Programación estratégica, análisis prospectivo y tecnologías para el cambio organizacional. La gestión y la evaluación de políticas de equidad de género*, Buenos Aires, PRIGEPP.

- Rosenfeld M., Cardarelli G., 1998 *Las participaciones de la pobreza; programas y proyectos sociales*, Paidós.
- Sasson A., 1998, *Las mujeres y la ciudadanía en el umbral del siglo XXI*, Paloma de Villota ed., Estudios complutenses.
- Scripta ethnologica, 1975, *Origen del chaguar* (González-Isaías López), Archivo para una fenomenología de la cultura, n. 3, parte 1, director de la publicación M. Bormida, Buenos Aires.
- Subirats M., 1998, *La educación de las mujeres: de la marginalidad a la coeducación*, Unidad Mujer y Desarrollo, Comisión Económica para A.L. y El C., Santiago de Chile, Naciones Unidas.
- Tiramonti G., 2001, *Modernización educativa de los 90. ¿El fin de la ilusión emancipadora?*, Buenos Aires, Flacsotemas grupo editorial.
- Trinchero H., 1995, *Producción doméstica y capital. Estudios desde la antropología económica*, Buenos Aires, Editorial Biblos.
- , 1997, *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras del Chaco central*, Buenos Aires, Eudeba.
- Trinchero H., Maranta A., 1987, “Las crisis reveladoras: Historia y estrategias de la identidad entre los Mataco-Wichí del Chaco centro-occidental”, *Cuadernos de Historia Regional* 4 (10), Buenos Aires, Eudeba-Universidad de Lujan.
- Trinchero H., Piccinini D., Gordillo G., 1992, *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco centro-occidental (Salta y Formosa)*, 1-2, Buenos Aires, Centro editorial de América Latina.
- Vargas V., 2002, *Los nuevos derroteros de los feminismos latinoamericanos en lo global: las disputas feministas por una globalización alternativa*, Material elaborado para PRIGEPP.
- Yuval Davis N., 1996, *Mujeres, ciudadanía y diferencia*, documento preparatorio para la conferencia sobre mujeres y ciudadanía, Universidad de Greenwich.
- Yañez S., 2003, “La flexibilidad laboral como nuevo eje de la producción y reproducción”, in Todaro R., Yañez S. (a cura di), *El trabajo se transforma: relaciones de producción y relaciones de género*, Santiago, Ediciones CEM.

Fuori dalle antropologie applicate ufficiali¹

Patrizio Warren

Buongiorno. Per prima cosa devo e voglio esprimere i miei ringraziamenti per questo premio alla carriera che la Società Italiana di Antropologia Applicata mi ha voluto riconoscere e che ricevo con gratitudine e una punta di autocompiacimento.

Questo ringraziamento andrebbe, in realtà, esteso alle decine di persone che mi hanno facilitato, sostenuto e a volte ispirato durante questo itinerario professionale, ma l'elenco è tanto lungo da risultare noioso.

Voglio però almeno ricordare la generazione di antropologi che tra gli anni '80 e '90 lavorarono con le ONG e la Cooperazione Governativa italiana in America Latina, aprendo il cammino a una stagione di forte sintonia tra i programmi di sviluppo bilaterali e multilaterali del nostro Paese e l'antropologia applicata: in primo luogo i compianti Massimo Amadio e Lucia d'Emilio e poi Emanuele Amodio, Andrea Caprara, Luca Citarella, Francesco Maria Chiodi, Sergio Bassoli, Maria Pia Dradi, Mario Acunzo, Moreno Chiovoloni e Andrea Calvaruso. Accolgo dunque questo premio anche a nome di tutti loro.

Voglio anche ricordare il mio maestro Antonino Colajanni, con il quale ho condiviso per tre decenni l'etnografia achuar e questo lungo viaggio nella antropologia dello/nello sviluppo.

Un ringraziamento molto speciale va infine a Maria Cristina Rota, che per venticinque anni mi ha sostenuto e confortato nelle mie peregrinazioni, non sempre facili, nel mondo dello sviluppo.

¹ Il testo che qui pubblichiamo è la trascrizione della *keynote lecture* tenuta da Patrizio Warren nel 2020 all'VIII Convegno della Società Italiana di Antropologia Applicata (Parma, 3-6 dicembre 2020). Il saggio è stato pubblicato nella rivista *Antropologia Pubblica*, 8, 2, 2022, p. 5-16. Si ringrazia la redazione della rivista per aver consentito la ripubblicazione del saggio. In quell'occasione a Warren è stato conferito il Premio alla carriera SIAA, "in ragione del suo innovativo contributo all'antropologia della cooperazione internazionale nei campi dell'etnosviluppo, dell'Assistenza Sanitaria Primaria nei Paesi in Via di Sviluppo, della gestione partecipativa delle risorse naturali, dello studio delle implicazioni culturali delle politiche agricole e degli studi di valutazione". Le motivazioni più estese che hanno portato alla scelta di Patrizio Warren per l'attribuzione del premio sono reperibili nel verbale della commissione valutatrice <http://www.antropologiaapplicata.com/wpcontent/uploads/2020/12/Verbale-Premio-SIAA-2020.pdf> (consultato il 30 ottobre 2022).

Oggi mi è stato richiesto di presentare uno sguardo d'insieme sulla mia carriera. Lo farò su un registro principalmente descrittivo, perché ognuno possa trarre le sue conclusioni se essa si colloca o no fuori dalle antropologie applicate ufficiali. Se antropologia applicata vuol dire rendere fruibile e utile il sapere antropologico a chi gestisce processi di cambiamento sociale, allora la mia è stata definitivamente antropologia applicata e basta.

Chi mi conosce sa già che questa mia carriera si è svolta tutta nell'ambito della cooperazione allo sviluppo coi Paesi del Sud del mondo. Questo era di fatto negli anni '80 e '90 il principale tema di riflessione e il principale sbocco occupazionale per gli antropologi applicativi. Tra i presenti che conosco se ne sono occupati Massimo Tommasoli e Luca Citarella. Richiama perciò l'attenzione alla quasi totale assenza di contributi relativi a questo settore nel programma del Congresso. Vent'anni fa, in tempi in cui la Cooperazione Italiana navigava nell'oro, sarebbe stato differente.

Quanto alla natura di questa carriera, chiarisco in principio che non si è trattato di una carriera ascendente e lineare. È stata piuttosto molto affastellata, diversificata, intricata e tanto interdisciplinare da rasentare la tuttologia. Questo, però, mi ha permesso di incrociare in lungo e in largo per il mondo dello sviluppo con una molteplicità di profili e argomenti di lavoro. Insomma, mi sono fatto un'idea completa dell'ecosistema col quale ho interagito quasi sempre da consulente indipendente.

Cercando di periodizzare, le principali tappe di questo itinerario sono state:

- il lavoro come volontario in servizio civile su etnosviluppo e antropologia medica e della salute applicate tra gli Achuar dell'Amazzonia peruviana (1980-1986);
- l'insegnamento dell'antropologia della salute e dello sviluppo in un programma internazionale di formazione di manager di progetti sanitari (1988-1993);
- le attività collegate alla promozione della partecipazione delle comunità nei progetti di gestione integrata delle risorse naturali della FAO (1994-2006);
- una lunga ricerca, durata tre anni, sulla rappresentazione dell'agricoltura e della ruralità nelle culture nazionali, sempre per conto della FAO (2001-2004);
- una breve parentesi universitaria (2003-2006);

- la valutazione di progetti della Cooperazione Italiana, dell'UNICEF, della FAO e dell'ILO (1998-2015).

Come mi è stato chiesto, in questo intervento, cercherò di riassumere questo lungo e accidentato itinerario.

Volontariato (1980-1986)

Il volontariato internazionale negli anni '80 era una cosa strana: un miscuglio di reminiscenze missionarie, di solidarietà laica e di sinistra con i popoli di quello che ancora si chiamava Terzo Mondo, un metodo per scampare il servizio militare a fronte di un'esperienza esotica, e anche un'opportunità di sviluppo professionale "politicamente corretta".

Io ci sono entrato per due ragioni: praticare quell'antropologia "politicamente utile" della quale tanto avevamo parlato tra studenti sullo sfondo dei movimenti degli anni '70; e cogliere l'opportunità di svolgere un'esperienza etnografica di lunga durata (due anni che poi diventarono cinque) che mi s'indicava come rito di passaggio tra lo statuto di "laureato in antropologia" e quello di "antropologo a pieno titolo".

Il volontariato lo passai, insieme ai già ricordati Massimo Amadio e Lucia d'Emilio e alla mia compagna Angela Raffa, nell'Amazzonia peruviana, sul progetto *Yurimaguas* della ONG "Terra Nuova". Si trattava di un progetto, come si diceva allora di etnosviluppo, ovvero di sviluppo organicamente inserito nella realtà socioculturale del mondo indigeno. In gran parte ideato e molto sostenuto dentro "Terra Nuova" da Antonino Colajanni, includeva tre componenti: l'educazione bilingue, la sanità interculturale e l'assistenza alla formazione di cooperative e organizzazioni rappresentative delle comunità indigene.

Il mio compito iniziale era svolgere una ricerca sulle credenze e pratiche mediche degli Achuar, uno dei gruppi etnici stanziati nell'immensa area di influenza del progetto. La ricerca si prefiggeva di identificare gli elementi della medicina indigena che potessero essere integrati nei servizi sanitari prestati da medici e infermieri.

A questo mi disposi fin dall'inizio: andai a vivere nelle comunità achuar, mi disperai con la lingua indigena, passai giornate di intense osservazioni partecipanti, feci qualche intervista ai pochi che parlavano spagnolo, scrissi qualche studio di caso, ma, niente, le indicazioni pratiche che potevo dare ai medici e agli infermieri restavano deboli e per essi sommamente astratte.

E poi, dall'altra parte, c'erano gli Achuar che mi chiedevano perché stessi tutto il giorno a curiosare, invece di dare le medicine come gli altri volontari. Il problema del rendersi utile divenne cruciale. Lo risolsi frequentando un corso di promotore sanitario volontario di comunità diretto a giovani indigeni bilingui e alfabetizzati, e poi facendomi carico, con la mia compagna, della gestione di un isolatissimo posto sanitario, a cinque giorni di navigazione dal villaggio dove avevamo la nostra base. Fu un'esperienza rivelatrice: integrato nella comunità con un ruolo preciso, vedevo passarmi sotto gli occhi tutta la casistica delle malattie e le pratiche di salute e con esse la logica cognitiva e sociale del sistema medico e di salute indigeno. Mi dedicai anche ad attività di educazione sanitaria interculturale e alla organizzazione in rete dei *promotores de salud* del fiume. Da questo ricavai l'idea che medicina indigena e medicina moderna di comunità fossero tra loro teoricamente e operativamente incompatibili e che il punto della questione non fosse cercare elementi della medicina indigena che potessero incorporarsi alla pratica di medici e infermieri senza maggiori aggiustamenti, ma, al contrario, adattare complessivamente la pratica della medicina moderna alle premesse, ai processi e alle idiosincrasie della medicina indigena. Per completezza, vorrei anche menzionare che a quest'esperienza estremamente micro, fece seguito nei miei ultimi due anni in Perù una pratica di militanza neoindigenista con l'organizzazione regionale dei popoli indigeni dell'Amazzonia peruviana, durante la quale mi occupai ancora delle questioni connesse alla creazione e funzionamento di servizi di salute comunitaria culturalmente adattati alle società native.

Fui infine particolarmente attivo nella facilitazione del riconoscimento giuridico e della titolazione delle terre achuar, cosa che ampliò i miei interessi di studio dall'antropologia medica all'ecologia culturale e politica. Di questo e altro sugli Achuar e l'Amazzonia peruviana ho, nel corso degli anni, scritto e pubblicato svariati saggi e, più recentemente un romanzo etnostorico (Warren, 2018).

Non c'è, poi, dubbio che il periodo trascorso tra gli Achuar e nell'Amazzonia peruviana sia stato per me un'esperienza fondante dal punto di vista professionale ed esistenziale.

Formazione di manager di Assistenza Sanitaria di Base (1988-1993)

Sul finire degli anni '80, la Cooperazione Italiana, e l'Istituto Superiore di Sanità lanciarono l'*International Course for Health Managers at District Level in Developing Countries* (noto per il suo acronimo inglese, ICHM).

Si trattava di un'iniziativa volta a formare congiuntamente i manager di programmi di salute finanziati dal Governo Italiano e le loro controparti nazionali. Il corso si teneva in inglese e aveva la durata di un anno, constando di tre moduli residenziali a Roma (dedicati rispettivamente alle tre funzioni del ciclo del progetto: *planning, implementation & monitoring, evaluation*) e di un quarto modulo di campo (che consisteva in una ricerca di epidemiologia dei servizi o di economia sanitaria).

A collaborare al disegno e all'esecuzione del corso fummo chiamati diversi reduci del volontariato con esperienza in campo sanitario; tra gli altri, oltre a me, Andrea Caprara e Fulvia Motta. Io, secondo il contratto, avrei dovuto occuparmi di disegnare e sviluppare seminari e altri eventi formativi sull'antropologia medica e dello sviluppo, ma in realtà il mio ruolo fu molto più complessivo.

Il corso aveva adottato un metodo di insegnamento per adulti conosciuto come *Problem Based Learning*. Questo consiste in *tutorials* in piccoli gruppi che lavorano collettivamente intorno a un caso critico complesso. I partecipanti sono chiamati a identificare e analizzare il problema del caso partendo dalla loro comprensione iniziale e poi a risolverlo sulla scorta di quella più approfondita e affinata che sorge dagli elementi di sapere e saper fare acquisiti attraverso le letture guidate, le lezioni e le libere ricerche individuali. In questo contesto, il mio lavoro non era limitato all'insegnamento di una qualche antropologia, ma anche nel contribuire a disegnare i "problemi" e a facilitare i *tutorials* in modo che le questioni antropologiche potessero direttamente scaturire dalla loro disamina.

C'era poi il *follow up* e il coordinamento del gruppo di studenti che mi venivano affidati per il lavoro di campo (per due anni in Somalia, la mia prima travolgente esperienza africana, e poi in Ecuador dove ero riuscito a tornare a lavorare con gli Shuar-Achuar che vivono in quel Paese).

Nel quadro dell'ICHM si realizzarono pertanto due modalità di trasferimento/acquisizione di una sensibilità e un qualche sapere antropo-

logici: frontalmente attraverso i seminari di antropologia medica, antropologia dello sviluppo, partecipazione comunitaria tenuti da me o da *visiting professors* esterni; e, poi, contestualmente, inserendo la dimensione socioculturale negli studi di caso e nei lavori di terreno. Questa risultò essere la forma più efficace per far intendere ai miei studenti, medici, l'importanza degli aspetti culturali nei processi di sviluppo sanitari.

Come si vede, all'ICHM cominciai l'ibridazione del mio profilo professionale: in quel contesto non ero più solo chiamato ad attuare come antropologo, ma anche come "esperto di formazione manageriale in campo sanitario". Questo comportò l'acquisizione di conoscenze interdisciplinari estranee alla mia formazione, ma in quel contesto egemoniche e imprescindibili come la formazione *problem based learning*, l'epidemiologia comunitaria e l'economia sanitaria.

Queste nel giro di cinque anni divennero progressivamente sempre più importanti nella mia agenda. Forse tanto importanti da diluire eccessivamente il mio contributo di antropologo.

Venne così un momento che sentii che quel lavoro mi stava allontanando dai miei interessi e, se si vuole, dalla mia vocazione antropologica. Cercai allora una collocazione più adeguata nel settore della gestione partecipativa delle risorse naturali che era allora in grande espansione. La trovai in un progetto del Trust Fund FAO/Italia: il progetto Interregionale per la Conservazione e lo Sviluppo delle Terre Alte, noto per il suo acronimo in inglese PUCD.

Gestione partecipativa delle risorse naturali (1994-2006)

Il PUCD si prefiggeva di identificare un'alternativa alla gestione dei fragili ecosistemi dei settori di quota dei bacini idrografici, che sostituisse le grandi opere ingegneristiche (come le dighe o le terrazze costruite con mezzi meccanici). Si promuovevano i piccoli lavori realizzati con tecnologia appropriata dagli abitanti, a valle di una presa di coscienza dell'importanza della conservazione delle terre e con vista a un miglioramento delle condizioni di vita.

La chiave di questa grande sfida era l'impiego del *Participatory Rural Appraisal*, il PRA, un metodo di ricerca intervento applicabile a una grande varietà di situazioni, ideato da Robert Chambers e da altri membri della scuola di sociologia rurale dell'Università del Sussex.

Questo metodo andava all'epoca guadagnando consensi tra le istituzioni di cooperazione internazionale nel quadro dell'affermarsi di una nuova concezione: lo sviluppo partecipativo (Tommasoli, 2001).

Il metodo proposto da Chambers consisteva in una sequenza più o meno strutturata di semplici attività collettive (per esempio, la mappatura partecipativa, i gruppi focali, i giri di osservazione) durante le quali i membri della comunità erano invitati a sistematizzare la loro conoscenza del contesto locale e le loro opinioni sopra il tipo d'intervento esterno che risultasse necessario a soddisfare i loro bisogni intorno a un dato tema. Si trattava in sostanza di identificare il sapere locale e la domanda immediata della comunità, e articularli con l'apparato dei progetti di sviluppo, che è tipicamente top-down.

Con questo mandato in mente, all'epoca, il lavoro per il PUCD mi parve, ed effettivamente fu, un'occasione per tornare a lavorare sul campo a stretto contatto con popolazioni contadine e indigene, portatrici di grandi scarti culturali. Realizzai con molto entusiasmo missioni di PRA in Bolivia, Nepal, Baluchistan e Tunisia, e successivamente, nel quadro di altri progetti in Marocco, Mauritania e Ecuador. Alla fine, però rimasi deluso dal PRA e dagli altri metodi di simile ispirazione che si diffusero negli anni a seguire.

L'esplorazione del sapere e del saper fare locale consentita da questi metodi risultò sicuramente utile per l'esecuzione di progetti come il PUCD, ma i metodi in sé generavano informazioni perlopiù superficiali, viziate e facili a fraintendersi.

In vista di un riscatto del punto di vista indigeno o del beneficiario, i metodi partecipativi avrebbero forse potuto essere utilizzati come punto d'entrata. Sarebbe però poi stato necessario un approfondimento etnografico che non ebbe luogo né in quel progetto, né in altri che adottarono lo stesso approccio. Nonostante le mie riserve, il PUCD ebbe un certo successo dentro e fuori dalla FAO.

In un certo momento ci fu una grande domanda di informazione, per rispondere alla quale scrissi uno studio di caso, che ebbe una certa diffusione (Warren, 1998). Alcuni anni più tardi fui incaricato della redazione del volume *The New Generation of Watershed Management* (Warren, 2006) che è una summa dell'esperienza acquisita a livello mondiale nell'area della gestione partecipativa dei bacini idrografici.

Ancora, una volta, in questa fase della mia carriera fui chiamato ad acquisire saperi estranei alla mia formazione di antropologo come,

per esempio, l'idraulica dei bacini idrografici, la foresteria comunitaria, l'agricoltura di conservazione e la economia rurale.

Andavo un'altra volta perdendo il focus antropologico, finché nel 2001 il *Roles of Agriculture Project*, mi permise di ritornare all'antropologia, quella vera.

Agricoltura nelle culture nazionali (2001-2004)

Il *Roles of Agriculture (RoA) Project* è stato un progetto di ricerca multidisciplinare promosso dal Dipartimento di Politiche di Sviluppo della FAO.

Il suo scopo era identificare e quantificare le esternalità della produzione agricola nei Paesi in Via di Sviluppo. Cosa erano e sono queste esternalità?

In macroeconomia, il termine esternalità denota il valore prodotto da una determinata attività economica, che non è riconosciuta nel valore di scambio delle transazioni di mercato. Per esempio, sono considerate solitamente esternalità dell'agricoltura:

- l'autosufficienza alimentare di un Paese, che si traduce in primo luogo in un risparmio economico sulle importazioni, ma anche nel valore politico-simbolico della sovranità alimentare del Paese stesso;
- l'importante contributo che l'agricoltura rende alla gestione sostenibile degli ecosistemi agro-silvo-pastorali e dello spazio rurale in generale;
- il trattenimento dei flussi migratori campagna/città; ovvero: più l'agricoltura è redditizia e sostenibile, meno la gente di campagna è spinta/attratta a inurbarsi, con la conseguente riduzione dei costi economici e sociali dell'urbanizzazione;
- il mantenimento della coesione sociale, conseguente a un'equilibrata distribuzione città/campagna della popolazione e all'effetto aggregante dei regimi comunitari che vigono nelle zone rurali.

Il riconoscimento di queste esternalità della agricoltura è particolarmente importante perché è grazie ad esso che in un'economia di mercato si giustificano i sussidi alla produzione agricola, i quali sono appunto pagamenti per quanto questo settore apporta all'economia nazionale, senza ricevere compenso dal mercato. Per questa ragione tutti i Paesi industrializzati sussidiano in misura maggiore o minore, e in un modo o nell'altro,

la loro agricoltura. Le istituzioni finanziarie internazionali vedono però di malocchio le politiche di sussidio all'agricoltura nei PVS, perché queste come ogni altra forma di welfare, incrementano il debito.

Nella sua ispirazione originaria, il proposito del *RoA Project* era contrastare questa posizione, mostrando e quantificando le ragioni che giustificano l'inclusione di sussidi agricoli nelle politiche economiche nazionali dei PVS.

La cosa per me interessante di questa faccenda fu che in aggiunta alle esternalità dell'agricoltura che ho prima menzionato, il progetto *RoA* volle anche considerare le esternalità culturali: ovvero il valore e il significato attribuito all'agricoltura e la ruralità dalla cultura nazionale e il loro contributo all'identità del Paese. Questa fu la parte dello studio che, in quanto antropologo, mi venne affidata.

Si scelsero otto paesi, estremamente diversi tra loro che vennero classificati secondo l'importanza relativa dell'agricoltura nel PIL nelle seguenti categorie:

- Paesi tardo-agricoli (Mali, Ghana) nei quali l'agricoltura era l'attività predominante;
- Paesi in transizione (Cina, India) nei quali agricoltura e industria avevano grosso modo lo stesso peso;
- Paesi post-agricoli (Marocco, Repubblica Dominicana) nei quali l'agricoltura andava cedendo il passo all'industria;
- Paesi neo-industriali (Messico, Repubblica Sudafricana) che avevano completato la transizione industriale.

In ognuno dei Paesi selezionati venne contrattato un antropologo con il compito di descrivere e interpretare le rappresentazioni dell'agricoltura nel proprio paese, sulla scorta di interviste a personaggi di spicco (politici, proprietari terrieri, leader contadini, intellettuali e artisti) e di una revisione della produzione letteraria, figurativa, iconografica e mediatica ispirata al mondo rurale.

Il mio ruolo fu quello di: redigere un *concept paper* basato su una revisione degli studi sulla cultura nazionale; coordinare il lavoro dei colleghi nei PVS; e svolgere un'analisi comparativa degli studi-paese.

In estrema sintesi lo studio comparativo ha mostrato che l'agricoltura e il mondo rurale sono fonte di maggiore ispirazione e significato nei Paesi tardo-agricoli; perdono questa suggestione durante la transizione; ma la recuperano sull'onda di considerazioni "verdi", costruzioni nostalgiche e richiami identitari, quando la transizione si conclude.

Dopo quattro anni di lavoro lo studio fu purtroppo escluso dal rapporto finale del Progetto, perché i nuovi dirigenti del Policy Department lo considerarono irrilevante rispetto alle finalità del progetto. Restano comunque i rapporti della revisione a mezzo cammino (sul sito FAO; Warren, 2002) e un articolo che ho ricavato dalla ricerca e pubblicato sui quaderni del CREAM (Warren, 2007).

Professore a contratto (2003-2006)

Nel 2002 fui invitato da Alessandro Lupo e Alessandro Simonicca a svolgere un modulo di antropologia applicata allo sviluppo nel corso della Specialistica in Antropologia della Sapienza, recentemente istituito.

Mi si disse che questo contributo sarebbe andato a inserirsi in un tentativo più complessivo di rendere il curriculum di quel corso più “professionalizzante”, ovvero più pertinente ai reali sbocchi lavorativi degli studenti.

Questa proposta mi sorprese piacevolmente, sia per il merito, sia perché fino a quel momento l’atteggiamento dell’Università nei confronti del mio lavoro applicativo era stato piuttosto freddo e snobbante. Ho lavorato con grande entusiasmo a questo progetto per tre anni realizzando moduli di antropologia, dello sviluppo, antropologia applicata e *cultural studies*.

Credo di avere apportato contributi innovativi all’insegnamento universitario sia nel contenuto (che grosso modo ha fatto riferimento a quanto sto qui raccontando) che nella didattica, per la quale ho impiegato metodi interattivi supportati dalla multimedialità.

Nel corso di questo triennio ho incoraggiato e accompagnato gli studenti a eseguire la ricerca Antropolavoro a Roma, che mirava a identificare le opportunità di occupazione dei neolaureati in antropologia e le competenze richieste da quelle mansioni.

In questo periodo, motivato dall’ambiente universitario ho scritto diversi saggi di antropologia dello sviluppo, estraendone il contenuto dai rapporti di alcune consulenze che avevo svolto precedentemente o andavo svolgendo in quegli anni.

Credo che nel loro insieme questi saggi esemplifichino la ricaduta che l’antropologia applicata allo sviluppo (l’antropologia *nello* sviluppo, per dirla con Colajanni) può avere sullo studio critico della ideolo-

gia e della logica operativa dei processi di sviluppo pianificati (ovvero l'antropologia *dello* sviluppo).

Esperto di valutazione (1998-2015)

Ho incominciato a occuparmi di valutazione negli anni '90, ma questa è diventata la mia attività principale solo nell'ultimo decennio della mia carriera.

Da dove è sorto il mio interesse per la valutazione? Da una grande curiosità circa il funzionamento reale dei progetti di sviluppo, che sono, poi, il meccanismo attraverso il quale i grandi principi espressi nelle politiche di sviluppo s'incontrano e spesso si scontrano col mondo reale.

La valutazione può essere definita come il software che gestisce le informazioni nel corso di un progetto di sviluppo. All'inizio, al momento dell'identificazione, la valutazione *ex-ante* traccia il profilo della situazione sulla quale il progetto vuole intervenire, delinea il cambiamento che questo vuole generare o facilitare e identifica i criteri o indicatori che permetteranno di verificare se il cambiamento è effettivamente occorso. La valutazione *in itinere* verifica in che misura il progetto ricorre al cammino prefissato e come si adatta agli inevitabili imprevisti e cambiamenti dello scenario di fondo. In chiusura, la valutazione finale analizza i risultati puntuali raggiunti. Ad alcuni anni della chiusura del progetto, la valutazione *ex-post* considera in che misura questi risultati a corto termine hanno effettivamente e sostenibilmente contribuito a generare i cambiamenti desiderati: hanno cioè avuto un impatto.

Nei progetti di sviluppo, la valutazione, nel senso ampio che ho ora definito, è dunque il processo che maggiormente richiede ricerca puntuale e circostanziata, su situazioni "micro" chiaramente identificate e ben circoscritte. Tuttavia, le agenzie di sviluppo vanno sempre di gran fretta e raramente traggono vantaggio da un esercizio completo della valutazione così come si è ora descritta.

Al momento dell'identificazione, raramente viene svolta una vera e propria ricerca sulla situazione ante progetto, limitandosi a una generica revisione di dati secondari sulla situazione locale, da articolare alla meno peggio con le politiche dell'agenzia o del donatore. Quando poi il progetto è terminato si tende a dimenticarlo: di conseguenza le valutazioni *ex-post* sono estremamente rare.

Restano dunque quelle in itinere, eseguite normalmente a un anno-diciotto mesi dalla fine del progetto per decidere se procedere alla chiusura per la data prefissata o viceversa estenderlo, e quelle finali che tendono a, ma se ben disegnate possono, fornire interessanti opportunità di comprensione della logica dei progetti di cooperazione. Mi soffermerò dunque brevemente su queste ultime che sono le valutazioni che più comunemente sono stato chiamato a svolgere.

Secondo le linee guida del Gruppo di Lavoro sulla Valutazione delle Nazioni Unite (UNEG) le valutazioni finali dovrebbero coprire:

- contesto politico-istituzionale e sociale (etnografico) del Paese e dell'area di influenza del progetto;
- coerenza interna della teoria del cambiamento e della concatenazione mezzi-fini del disegno del progetto (il quadro logico);
- pertinenza alle politiche dell'Agenzia e del Paese e ai bisogni dei beneficiari;
- efficienza organizzativa e tempistica, rilascio dei prodotti (per esempio, numero corsi di formazione eseguiti verso quelli previsti);
- efficienza economica: distribuzione del budget per voce di spesa, capacità di spesa, costi benefici (per esempio, costo per beneficiario formato);
- efficacia: risultati raggiunti (per esempio numero di persone formate, qualità della formazione);
- prospettive di sostenibilità e impatto (possibilità che i risultati permangano nella situazione senza progetto e che i cambiamenti di maggior respiro previsti dagli obiettivi siano raggiunti).

Seguendo questo schema, tra il 2008 e il 2015 ho svolto una decina di studi di valutazione finali e d'impatto per la FAO, OIL e la Cooperazione Italiana che hanno toccato i seguenti argomenti:

- l'impatto sociale della coltivazione in vitro in Uganda e Zimbabwe;
- l'eradicazione del lavoro infantile nelle discariche del Centro America;
- il programma globale di comunicazione per lo sviluppo della FAO;
- schemi di micro-irrigazione al confine tra Kenya e Somalia;
- effetti delle sementi di mais migliorate sul modo di vita contadino in Guatemala;
- organizzazioni contadine, controllo fitosanitario "biologico" e irrigazione in Senegal;
- assistenza all'implementazione della nuova politica forestale in Kosovo.

Da questa esperienza e dalle precedenti ho sviluppato un metodo per svolgere le valutazioni finali che mi piace chiamare “etnografia di progetto”, perché in gran parte basato sull’analisi del contesto, e sulle opinioni che gli attori locali hanno del processo, dei risultati e dell’impatto potenziale del progetto. Il metodo comprende le seguenti attività di ricerca:

- profilo geografico, ecologico, storico, etnografico del Paese e della zona di influenza;
- ricostruzione della storia del progetto attraverso la revisione della documentazione scritta e interviste retrospettive a *managers*, controparti nazionali e personale di campo;
- osservazione partecipante del contesto del progetto e delle interazioni tra i suoi attori;
- interviste individuali e di gruppo con il personale di campo e i beneficiari.

Come si vede, si tratta di un metodo emico centrato sulla percezione degli attori delle esperienze che han fatto e vissuto localmente intese complessivamente, come la più valida e affidabile fonte di giudizio circa la performance del progetto. A questo nucleo centrale d’informazioni si possono aggiungere dati quantitativi, sia perché non tutte le informazioni si prestano a essere trattate discorsivamente (per esempio i costi e i benefici economici dell’introduzione di una nuova tecnica di coltivazione), sia per rendere più credibili i risultati della valutazione al committente. L’idea che i veri esperti di valutazione siano gli attori del progetto resta in ogni caso centrale.

Cosa ho imparato?

L’utilità delle grandi teorie per orientare il lavoro applicativo (antropologia medica, ecologia culturale e politica, *peasant studies*, dibattito sulle culture nazionali, studi sulla postcolonialità). L’importanza di combinare il lavoro applicativo con un minimo di attività accademica: ricerche bibliografiche mirate, letture, frequenza a seminari, insegnamento e soprattutto scrittura di saggi.

La pratica dell’antropologia in un contesto multidisciplinare (epidemiologia di comunità, didattica centrata sul discente, foresteria comunitaria, ecologia forestale e idraulica, agro-economia, *evaluation studies*).

L'adattamento del metodo etnografico all'analisi dei processi, risultati e impatto dei progetti di sviluppo (etnografia di progetto).

Lo scarso interessamento delle istituzioni e del management per i fattori socio-culturali come fattore limitante l'acquisizione dei contributi antropologici.

Un'antropologia talvolta nascosta o mascherata da altro (esperto di metodi partecipativi, di gestione delle risorse naturali, di valutazione di progetti, ecc.).

La logica delle istituzioni di sviluppo: la riproduzione dell'apparato conta più del raggiungimento degli obiettivi di sviluppo che ci si propone di conseguire.

Cosa ho lasciato?

I miei contributi sono stati generalmente apprezzati dai committenti, ma non mi risulta che abbiano inciso molto sulle susseguenti decisioni politiche e programmatiche.

Resta un mucchio di scritti (rapporti, studi di caso, manuali) e un paio di pubblicazioni che hanno avuto un certo successo.

Il contributo alla formazione: manager, estensionisti e promotori, organizzazioni di base, studenti di antropologia. Una formazione attiva, centrata sui bisogni formativi piuttosto che sul sapere del docente.

Il contributo all'antropologia dello sviluppo: una ventina di saggi "accademici" ricavati dalle esperienze che ho ora descritto, spesso sotto forma di studi di caso empirici e circostanziati.

Si tratta di lavori progressivamente sempre più critici nei confronti di quello che ho preso a chiamare "business dello sviluppo".

Cosa è rimasto a me?

Più di tutto è rimasta un'esperienza di vita fatta: del legame profondo che mi unisce agli Achuar; di viaggi in luoghi che pochi visitano; di incontri etnografici coinvolgenti; di battaglie combattute con passione, anche se spesso si trattava di cause perse; di febbrili scritture notturne; di bella gente che mi è stata amica.

Tutti temi dei quali adesso voglio ancora scrivere ma non più in forma di saggio. Piuttosto, in forma di racconto.

Bibliografia

- Tommasoli M., 2001, *Lo sviluppo partecipativo. Analisi sociali e logiche di trasformazione*, Roma, Carocci.
- Warren P., 1998, *Developing Participatory and Integrated Watershed Management: A Case Study of the FAO/Italy Inter-regional Project for Participatory Upland Conservation and Development (PUCD)*, Roma, FAO.
- , 2002, “Livelihoods Diversification and Enterprise Development: An initial exploration of Concepts and Issues”, *LSP WP 4, Livelihoods Diversification and Enterprise Development Sub-Programme*, Roma, FAO.
- (a cura di), 2006, *The new generation of watershed management programmes and projects. A resource book for practitioners and local decision-makers based on the findings and recommendations of a FAO review*, Roma, FAO.
- , 2007, “Agricoltura e ruralità nelle culture nazionali post-coloniali. Un’analisi comparativa”, *I quaderni del CREAM*, VI, p. 37-75.
- , 2018, “Áints”, *Novela etnohistórica*, Quito, Abya Yala.

POSTFAZIONE¹
“Nada más sobre nosotros sin nosotros”

Luca Citarella

Il Contesto

A partire dagli anni '80 del secolo scorso e poi ancora durante questi primi decenni del 2000, in America Latina si è verificato un fatto degno di attenzione forse casuale ma più probabilmente no: un gruppo di giovani antropologi italiani (e giovani antropologhe) si è ritrovato ad operare in America Latina, in contesti caratterizzati dalla presenza di popolazioni e comunità indigene, in organizzazioni, programmi, progetti internazionali diversi ed anche in istituzioni locali (accademiche e non) intorno a temi collegati alla “questione indigena” (educazione bilingue, salute interculturale, articolazione sussistenza/mercato, organizzazioni indigene, identità etnica, condizione della donna, etnocidio, sviluppo inclusivo e comunicazione per lo sviluppo).

Provenienti da percorsi di formazione affini e da diverse esperienze d'impegno sociale, questi giovani antropologi ed antropologhe avevano in comune il proposito di andare oltre la ricerca etnografica convenzionale, per sperimentare sul campo un'antropologia applicata orientata a contribuire a rispondere ai bisogni dei popoli indigeni dell'America Latina e a difendere i loro diritti. Con questa intenzione, essi si ispirarono al nuovo approccio alla questione indigena enunciato dalla “Declaración de Barbados”,² e fecero spesso proprie le teorie e le pratiche dell'etno-sviluppo e dell'affermazione dei diritti dei popoli

¹ Vorrei ringraziare Francesco Maria Chiodi per i preziosi suggerimenti e le osservazioni critiche ricevute durante l'elaborazione di questo testo

² La prima Dichiarazione di Barbados “per la liberazione degli indigeni” fu elaborata nel 1971 da un gruppo di antropologi latino-americani. Gli argomenti che presentarono i firmatari si riferivano alla Conquista e al dominio coloniale nel quale continuavano a vivere le popolazioni indigene dell'America Latina. Ecco un estratto di questa Dichiarazione storica: “Le dirette politiche indigeniste dei governi latino-americani si orientano verso la distruzione delle culture aborigene e si impegnano nella manipolazione e nel controllo dei gruppi indigeni in beneficio della consolidazione

indigeni. All'epoca, quel nuovo modo di vedere la questione indigena andava guadagnando consenso nell'antropologia latino-americana, nei movimenti indigeni e nelle politiche internazionali. La presa in carico della questione indigena da parte di alcuni organismi delle Nazioni Unite e l'adesione al nuovo approccio da parte di alcuni governi nazionali avrebbe condotto alla formulazione e approvazione dei due principali strumenti di diritto internazionale sui quali i popoli indigeni possono oggi contare: la Convenzione ILO (International Labour Organization) 169 del 1989, oggi ratificata da quasi tutti i governi del continente e la "Dichiarazione delle Nazioni Unite dei diritti dei popoli indigeni" approvata dalla Assemblea generale nel 2007.

Collaborando con molti colleghi latinoamericani e di altre nazionalità e con le istituzioni del continente, i giovani antropologi di questo periodo si inserirono in vario modo in questo processo, non solo lavorando nella cooperazione internazionale, ma anche a partire da esperienze accademiche locali, sia in altri casi nel lavoro di fondazioni sociali ed istituzioni dei diritti umani. Questi antropologi apportarono con esperienze di ricerca-azione, studi comparativi e partecipazione alla formulazione di politiche nazionali e continentali, volte a mettere in pratica nuovi modi di affrontare i problemi sociali ed economici del mondo indigeno, anche nell'ambito degli organismi internazionali.

Molti/e di questi/e antropologi che parteciparono a quella stagione furono occupati in progetti e programmi della Cooperazione Italiana (soprattutto dalle ONG), che in quegli anni era presente con considerevoli investimenti in molti paesi del continente. Attraverso canali multilaterali (in particolare il programma Junior Professional Officer), altri antropologi italiani trovarono spazio in alcuni organismi delle Nazioni Unite (UNICEF, UNESCO, FAO, UNOPS) e, più marginalmente, nell'Unione europea. Per dirla con Colajanni (1994), l'opera degli antropologi italiani impegnati sulla questione indigena in America Latina fu dunque fondamentalmente un'"antropologia *nello* sviluppo" che trasse vantaggio da questa collocazione, ma spesso ne scontò i limiti e le non poche contraddizioni.

L'America Latina era allora un continente molto più remoto di quello che è adesso: i viaggi, per arrivarci, pur sempre in aereo, sembravano in-

delle strutture esistenti. Questa posizione nega la possibilità che gli indigeni si liberino della dominazione colonialista e possano decidere del proprio destino".

terminabili e segnavano “la distanza” dall’Europa. Molto problematiche erano anche le comunicazioni, affidate ancora alla carta scritta; oppure alle centrali telefoniche “para las llamadas de largas distancias”, quasi sempre molto congestionate, dove in pochi (e costosi) minuti si dovevano concentrare i messaggi importanti per la famiglia, gli amici, i fidanzati/e.

La distanza significava dunque “distacco, separazione”. Niente cellulari o reti sociali, almeno in quei tempi... e per un lungo tempo!

Ancor più sperduti erano i luoghi che gli antropologi volevano conoscere: l’Amazzonia peruviana del territorio Achuar, raggiungibile solo dopo giorni di viaggio in canoa, le isole del Lago Titicaca, le popolazioni indigene della Sierra de Oaxaca, i territori dell’ardente Chaco indigena, le popolazioni indigene del Sud del Cile che vivevano nel “cinturón de fuego” dell’America Latina, tra verdi foreste e vulcani attivi. L’antropologia di quell’epoca era quindi assimilata all’essere “on the road”: ci si spostava con mezzi di fortuna, aggrappati a rimorchi di camion, o in autobus polverosi che percorrevano strapiombi andini, valli semitropicali e foreste lussureggianti.

Bisogna riconoscerlo: fu anche quest’aspetto che conquistò una buona parte degli antropologi coinvolti in questo testo. L’America Latina oltre ad offrire un interessante ambito di sviluppo professionale rappresentava anche il territorio del viaggio e dell’avventura: un territorio in cui l’esplorazione geografica andava di pari passo con quella umana e culturale.

Una ricerca di avventura la cui motivazione poteva essere nata da un disagio personale, da delusioni politiche tutte italiane. O dalla voglia di mettere in pratica “l’internazionalismo” un ingrediente fondamentale del pensiero politico della sinistra, e del cattolicesimo di allora. Oppure dalla semplice curiosità, da quel desiderio di esplorare mondi lontani, di incontrare il diverso, l’esotico. Quell’esotico che parlava anche a noi stessi. Ed in cui si cercava se stessi.

È così che questo libro racconta di peripezie vissute in mezzo alla geografia del continente: dagli spazi sconfinati dell’altopiano andino o del Lago Titicaca, alle azzurre cime delle Ande ed il verde dell’Amazzonia e delle altre foreste tropicali del continente.

Tutte queste vicende vengono vissute anche all’interno dell’inquietta geografia politico sociale dell’America Latina: dalle violente rivolte andine di Sendero Luminoso, la marcha indigena dei popoli indigeni dell’Oriente in Bolivia, la rivolta Zapatista in Messico, la transizione dalla dittatura alla democrazia in Cile, le rivolte sociali in Bolivia e

l'avvento di Evo Morales, primo presidente indigeno del continente, i conflitti politico militari in Colombia, le rivolte indigene nell'Amazzonia peruviana ed ecuadoriana. Un tessuto di trasformazioni, conflitti e lotte per la giustizia sociale nei quali i giovani italiani trovarono motivazioni, vocazione personale ed anche occasione per rivendicare una precisa collocazione etico-sociale.

C'era poi la motivazione legata alla partecipazione nelle attività di cooperazione internazionale o di sviluppo locale.

Per molti degli antropologi di quel tempo (secondo anche l'età anagrafica) l'attività di cooperazione rappresentava la naturale estensione di un impegno etico-politico che rimandava alla stagione politica e sociale che aveva caratterizzato l'Italia degli anni '60-'70.

In questo caso l'impegno profuso nell'antropologia applicata era quello di contribuire alla pianificazione e realizzazione partecipativa di progetti di cooperazione nei territori indigeni, al tempo di stimolare una più ampia riflessione critica sui processi di modernizzazione e di sviluppo economico messi in essere dagli enti finanziatori internazionali e dai governi.³

L'"utopia" alla quale si aspirava era quella di promuovere esperienze di sviluppo sostenibile basate sull'autodeterminazione dei popoli ed in cui i beneficiari dell'aiuto si trasformassero in protagonisti del loro destino. Un'idea che, come Sergio Bassoli menziona nel suo articolo, esisteva ed ha continuato ad essere presente particolarmente nel mondo delle ONG, creando un tessuto di relazioni che ha messo a contatto pezzi della società civile italiana (ed europea) con istituzioni e movimenti sociali dei paesi latinoamericani. Un'idea che alcuni decenni fa era anche ispirata da forti motivazioni ideologiche. Ma che tuttavia si è mantenuta fino ai tempi odierni come ben racconta l'articolo di Gherardo La Francesca al parlare dell'effetto di "rete" (e di riappropriazione culturale) che l'esperienza del Museo Verde ha generato tra comunità indigene del Gran Chaco e diverse istituzioni museali, associazioni ed aziende europee. O a cui fa riferimento anche l'articolo di Fabiana Menna nel raccontare il processo organizzativo delle donne all'interno di diversi gruppi sociali wichi e nelle relazioni con il mondo globale.

Oggi, quella stagione è probabilmente trascorsa. Il mondo è stato assorbito dalla globalizzazione, il gusto per l'esotico e l'avventura sono

³ Una citazione dall'articolo di Paolo Venezia, presente in questo volume.

in ritirata. Molti popoli indigeni, anche in America Latina sono stati integrati nella “modernità”; i loro ambienti naturali sono attualmente gravemente minacciati dalle crisi legate all’ambiente ed ai fenomeni del cambio climatico.

I movimenti indigeni, da parte loro, hanno costruito relazioni interne ed internazionali. Molte aree, anche tra quelle raccontate in questo libro hanno subito profondi processi di trasformazione sociale. La cooperazione internazionale d’altro canto ha scelto altre aree geografiche seguendo il criterio del PIL. Rimane in America Latina qualche progetto di ONG (auto o euro-finanziato) che continua a lavorare con approcci territoriali di etno-sviluppo su temi ambientali e di gestione delle risorse naturali, o su questioni di tutela e promozione dei diritti dei popoli indigeni.

Tuttavia tematiche quali l’interculturalità, gli approcci partecipativi allo sviluppo, la valorizzazione del territorio, la centralità degli attori locali, l’autodeterminazione, i diritti indigeni (tutte questioni sulle quali anche gli antropologi italiani di quegli anni hanno intensamente lavorato), fanno parte oramai del patrimonio concettuale e lessicale delle politiche pubbliche di *welfare* dei paesi, delle agenzie di cooperazione allo sviluppo, nonché di una serie di istituzioni accademiche e di ricerca che continuano a lavorare sulla questione indigena in America Latina.

Ai testimoni di quelle prime esperienze resta la memoria di un’antropologia “dalla parte degli indigeni”, che porta con sé spunti di riflessione epistemologici e deontologici, pratiche di terreno ed esperienze del ruolo dell’antropologia nella formulazione di politiche sociali, che forse ancora oggi possono essere utili per quanti, in Italia (e altrove), aspirano a far uscire l’antropologia contemporanea dall’università per farsi “pubblica” o perfino “militante”.

Gli antropologi applicati italiani/e

Ma chi erano questi antropologi che si avventurarono per il continente latinoamericano negli ultimi decenni del secolo scorso? Quale era stato il loro percorso di formazione, come si iniziarono all’antropologia e svilupparono la loro professionalità?

C’era innanzitutto, come detto, uno sfondo etico politico: quello che dalla stagione delle lotte sociali degli anni ’60/’70 portò un pezzo

della società italiana, molti giovani di quel tempo, alla ricerca di nuove frontiere. Vari degli antropologi parteciparono di quel processo chi più anziano, chi più giovane, chi quasi “ragazzino”. Altri/altre ci arrivarono più tardi ma con un approccio sociale molto simile.

In quanto ai percorsi accademici di questi antropologi la prima cosa che si può dire è che gli itinerari di formazione di questo gruppo furono abbastanza “ibridi”: non tutti seguirono una linea di studi coerentemente disciplinare, almeno per quanto riguarda coloro che si formarono negli anni '80 del secolo scorso.

Molti arrivarono all'antropologia venendo da altre discipline quali lo studio delle religioni, oppure seguendo la linea dell'etnostoria,⁴ o a partire da un più generale interesse “latino americanista”, o perfino provenendo da interessi letterari.⁵

È importante ricordare che la formazione antropologica, almeno per quanto riguarda l'America Latina, durante gli anni '80 in Italia era ben lungi dall'essere consolidata. I dipartimenti di Antropologia cominciavano ad essere creati; le diverse cattedre esistenti (di Antropologia, sociale, culturale) offrivano corsi in buona misura teorici, basati fondamentalmente sui grandi classici della disciplina ma, salvo importanti eccezioni, poco ancorati ad attività effettive di ricerca sul campo. Ben poco veniva fornito dall'accademia tradizionale anche sul fronte delle metodologie della ricerca, gli strumenti operativi, le metodologie di “community development”; meno ancora si sapeva dei nuovi approcci ideologici che già stavano diffondendosi come quello dell'antropologia critica.

La maggior parte di questi antropologi arrivarono dunque al campo, all'area dello sviluppo con grandi motivazioni, un robusto background politico e culturale ma con una preparazione tecnica ancora da consolidare.

Le diverse esperienze in cui vennero coinvolti nei progetti di sviluppo divennero quindi occasione per iniziare percorsi di formazione-azione

⁴ Negli anni '80 escono studi di grande importanza: vengono effettuati da Nathan Wachtel, *La Visione dei Vinti* o di John Murra, *Gli arcipelaghi verticali* o da Tristan Platt, *Estado Boliviano y ayllu andino*.

⁵ Bisogna ricordare l'influenza che la letteratura “indigenista” ha esercitato nella cultura latinoamericana. Tale letteratura guadagnava spazio e lettori in diversi paesi (Messico, Guatemala, Perù, Bolivia) ma anche in Europa ed in Italia. Solo per ricordare alcuni nomi: José María Arguedas, Manuel Scorza in Perù, Miguel Ángel Asturias in Guatemala.

e di “learning by doing”; le ONG, gli organismi di cooperazione internazionale offrono a questi professionisti l’opportunità di immergersi nella realtà delle comunità indigene/rurali o dei movimenti indigeni latinoamericani. Questo processo avviene nel momento in cui i tradizionali approcci di cooperazione verticali, basati sui grandi finanziamenti, investimenti in infrastrutture e ricette predeterminate vengono per la prima volta messi in discussione all’interno del mondo delle ONG e degli stessi grandi organismi internazionali. Si tratta di una svolta importante nelle metodologie di implementazione dell’aiuto allo “sviluppo”: nuovi approcci partecipativi vengono promossi con l’obiettivo di coinvolgere le comunità nelle decisioni relative al loro futuro e nella gestione dell’aiuto internazionale. Paolo Venezia ben descrive nel suo articolo questo processo di trasformazione, ed il ruolo che molti antropologi hanno avuto in esso. Tuttavia la spinta decisiva venne anche dal mondo indigeno che, in questi ultimi decenni, ha assunto un protagonismo politico impensabile ed assolutamente inedito dal punto di vista storico.

Contributi dell’antropologia applicata e critica ai processi di “sviluppo”

Quali furono i contributi che vennero elaborati in questo processo dalle discipline sociali ed in particolare dall’antropologia applicata (nelle quali si inserirono anche gli antropologi italiani)?

Una prima (molto rilevante) area di contributo riguarda la creazione di una serie di strumenti di ricerca e metodologie di consultazione/coinvolgimento delle comunità locali per la definizione delle priorità e la gestione degli interventi. Quest’approccio di “diagnostico comunitario” o di “community development” venne ampiamente utilizzato negli interventi di ONG, ma si diffuse rapidamente anche in molti organismi delle Nazioni Unite, utilizzando molte tecniche delle scienze sociali. Una serie di metodologie innovative furono sviluppate tanto nell’area dello sviluppo rurale, come nel tema ambientale e delle questioni sociali. Ricordiamo per esempio l’importanza che ebbe uno strumento come “*Rapid Rural appraisal*”, ampiamente sviluppato all’interno della FAO ma anche di altri grandi organismi internazionali per ottenere dati ed informazioni dalle comunità oggetto di grandi interventi. O ancora il “*Participatory rural appraisal*”, uno strumento molto utilizzato nell’am-

bito di progetti Nazioni Unite ma anche in programmi di sviluppo rurale integrato dell'Unione europea. Il *Participatory rural appraisal*, come altre metodologie simili create da altri organismi internazionali, rappresentava uno strumento di analisi ed apprendimento che poneva enfasi nel "empoweramento" delle comunità oggetto di iniziative di sviluppo. Tutta la gamma di diagnosi, monitoraggio e valutazioni partecipative aveva l'obiettivo che le comunità assumessero un nuovo protagonismo nella definizione delle loro necessità e dei processi di cambiamento sociale che le riguardavano. Strumenti molto simili furono sviluppati nell'area ambientale "*Participatory environmental management*" ma anche nell'area sociale attraverso dispositivi di "*diagnóstico comunitario de salud o de educación*" che in alcuni casi comprendevano anche l'approccio interculturale come parte degli strumenti di analisi e valutazione.

Vale la pena segnalare che tutti questi metodi di "ascolto" e coinvolgimento delle comunità beneficiarie di programmi di trasformazione sociale mutuarono dall'antropologia applicata non solo gli strumenti di ricerca (focus group, interviste individuali aperte o semi-strutturate) ma ancor di più il principio per il quale i popoli indigeni (e più in generale i beneficiari) non potevano essere solo "oggetto" di iniziative di sviluppo ma dovevano essere rispettati nei loro diritti di autodeterminazione e promozione della loro identità culturale.

È così che molti degli antropologi/antropologhe coinvolti in questo testo si sono trovati durante la loro esperienza professionale ad utilizzare queste metodologie, con apporti creativi, aggiungendo in alcuni casi ad esse la questione della *ricostituzione dei saperi locali o dell'interculturalità* come un elemento decisivo per la mobilitazione delle risorse necessarie ad una iniziativa di sviluppo. Dunque, in quel periodo, si introdusse (o si cercò di introdurre) negli organismi internazionali la nozione per cui i processi di sviluppo economico sociale possono avvenire solo a partire dalla mobilitazione delle culture locali, e delle loro volontà di cambiamento e trasformazione.

Il panorama dei fallimenti di grandi progetti ad alta intensità di capitale e la critica al modello di sviluppo dominante, basato solo sulla crescita economica spingeva le istituzioni internazionali, già dalla metà degli anni Settanta del Novecento, e quelle dei singoli Paesi industrializzati a rivedere le opzioni strategiche delle loro politiche, ed a rivolgere maggiore attenzione ai "dimenticati", alle aree rurali, i settori marginali urbani: ed a mettere dunque al centro delle loro politiche il tema della

coesione sociale e della riduzione della povertà. Gli obiettivi degli organismi internazionali espressi nei Millenium Development Goals (MDGs) rifletterono quindi una nuova attenzione sulle principali questioni sociali non risolte del Sud del mondo; rifletterono anche l'idea di far perno sulla partecipazione delle comunità implicate nei processi di sviluppo, introducendo il concetto di “endogeno”; e di elaborare progetti costruiti su una maggiore e migliore conoscenza dei contesti sociali e culturali. Mario Acunzo nel suo articolo approfondisce questo tema quando pone al centro dell'attenzione la questione della comunicazione sociale come un elemento centrale dei programmi di sviluppo rurale che la FAO promuoveva in America Latina, in particolare in Bolivia. Mario lavorò con l'organizzazione CIDOB e con il Teko Guaraní nell'implementazione di una strategia di comunicazione interculturale in appoggio allo sviluppo rurale, attraverso una serie di azioni come la creazione di unità di comunicazione e di radio comunitarie gestite dagli stessi indigeni.

Queste metodologie sono rimasti attuali fino a quando il tema della qualità degli interventi di cooperazione e dell'“aid effectiveness” si è mantenuto come un elemento prioritario nell'agenda dei grandi organismi di sviluppo. In seguito l'approccio dei grandi organismi internazionali diventa sempre più burocratico, i sistemi di controllo interni si fanno sempre più stringenti; l'attenzione si focalizza sempre verso l'efficienza della spesa, la tempistica degli interventi e non necessariamente sulla qualità dell'aiuto allo sviluppo.

Anche il tema della partecipazione comunitaria e della sostenibilità degli interventi diventa in qualche modo secondario, rispetto alle esigenze istituzionali interne degli organismi di cooperazione internazionale. Un esempio lampante di quest'approccio è l'applicazione dei cosiddetti KPI (*Key Performance Indicators*) all'interno della struttura istituzionale della Commissione Europea. In termini pratici questo meccanismo ha focalizzato sul tema della spesa (pianificato *vs* eseguito) e del rispetto della tempistica dei programmi (dalla contrattualizzazione alla durata dei progetti) alcuni dei principali indicatori su cui basare la valutazione di un'unità operativa o di una Delegazione dell'Unione europea. Meccanismi simili comunque sono ormai rintracciabili nella maggioranza delle istituzioni di sviluppo, dei progetti di cooperazione o dell'unità di “assistenza tecnica”.⁶

⁶ Sembra che a questo punto si voglia trasmettere un messaggio più o meno di questa natura: l'importante è spendere; spendere a prescindere dai risultati che si ottengono o

D'altra parte la dinamica della globalizzazione si fa vertiginosa ed il peso delle ONG nei contesti rurali ed indigeni (per lo meno in America Latina) si ridimensiona con il tempo, concentrandosi sempre più nel settore delle emergenze che dell'aiuto allo sviluppo. La dinamica e l'orientamento dei finanziamenti internazionali ha di fatto condizionato estremamente l'azione di questi attori sociali che hanno progressivamente diminuito i loro interventi nel continente.

Una seconda area di sviluppo si riferisce *al contributo dell'antropologia applicata alla difesa dei diritti e dell'identità dei popoli indigeni*. Come già accennato tale contributo emerge come esito del processo di autocritica e con il cambio di orientamento della disciplina antropologica. Ciò che viene messo in discussione è il ruolo che questa disciplina, sull'onda dell'indigenismo latinoamericano (ed in particolare di quello messicano), aveva avuto nei processi di sviluppo per le comunità indigene. L'antropologia applicata era stata infatti concepita in America Latina, ma anche in molte altre aree postcoloniali, come uno strumento di ricerca e conoscenza atto a facilitare l'inevitabile integrazione/assimilazione del mondo indigeno alla società occidentale dominante. Nel caso messicano questa tendenza si era espressa in modo evidente nei programmi di educazione bilingue per popolazioni indigene: in quel caso l'introduzione dell'idioma nativo (all'interno del metodo bilingue) era stato per lungo tempo considerato come funzionale alla transizione della cultura indigena al castellano ed alla cultura dominante. Francesco Maria Chiodi fornisce nel suo articolo una descrizione chiara di questo fenomeno ricordando il carattere ambivalente dell'antropologia applicata schierata da un lato apparentemente a difesa del "indio", ma che presupponeva, dall'altro, un futuro di integrazione dei popoli indigeni nella società "mestiza" nazionale.

Le esperienze educative in area indigena (a partire già da metà degli anni '80), voltano invece pagina e si orientano verso la difesa delle identità native e la "*descolonización de la educación*". Questo tema era già stato teorizzato in importanti scritti pubblicati in Messico ed in America Latina⁷ proseguendo nella linea tracciata nella Declaración de Barbados

dalla qualità degli interventi. È bene però ricordare che l'assenza di meccanismi di controllo nel passato faceva sì che iniziative della UE e di altre istituzioni si estendessero "ad infinitum" aumentando a dismisura le spese amministrative e di gestione dei programmi.

⁷ Stefano Varese *Educación y descolonización*, Centro de Estudios educativos, México, 1985.

già citata in quest'articolo. L'approccio di *descolonización* viene poi ribadito e messo in pratica all'interno di diversi contesti latino americani dal Nicaragua, alla Bolivia ed il Cile in progetti di tipo territoriale, promossi da ONG, organismi internazionali e movimenti indigeni che rivendicavano un nuovo approccio indigeno al sistema educativo.⁸

Ciò che è certo e che da quel momento in poi l'antropologia applicata (ed anche gli antropologi italiani che partecipano in questo volume) si schiera a difesa dei diritti, la difesa della identità indigene, l'etno-sviluppo e la promozione dell'approccio interculturale.

L'approccio interculturale postulava come obiettivo prioritario la difesa/sviluppo delle identità indigene, nell'ambito di una articolazione delle lingue e culture native con la cultura dominante. Tale approccio si trasforma in una linea che acquisisce particolare importanza nell'ambito dell'educazione prima e, successivamente anche nell'ambito dello sviluppo rurale e della sanità pubblica. Negli anni '80 molti giovani antropologi italiani si inseriscono in importanti programmi di educazione per popolazioni indigene che vengono promossi da uffici/progetti delle Nazioni Unite (UNICEF, UNESCO, UNDP) e della GIZ. Nell'ufficio regionale dell'UNESCO di Santiago del Cile trovano spazio Massimo Amadio, Lucia d'Emilio, Francesco Mario Chiodi, Luca Citarella; nella GIZ nello stesso periodo si inserisce Mathias Abraham;⁹ nell'UNICEF lavorano Lucia d'Emilio e Paolo Venezia: Patrizio Warren con Terra Nuova inizia a lavorare nella area Achuar dell'Amazzonia peruviana in alcune prime esperienze di etno-sviluppo che comprendevano il componente sociale.¹⁰ Tutte queste organizzazioni internazionali (e gli antropologi italiani in esse) promuovevano programmi di educazione bilingue interculturale in diversi paesi latinoamericani, inaugurando una stagione di innovazione nelle politiche educative che, seppur nei suoi limiti tecnici, lascerà comunque un segno nelle politiche pubbliche dei paesi latinoamericani. Per quanto

⁸ Vedere a questo proposito gli articoli di Paolo Venezia e Laura Luna all'interno di questo testo.

⁹ Vorremmo approfittare di questo riferimento per ricordare e rendere omaggio a Massimo Amadio, Lucia d'Emilio e Mathias Abraham anche loro, insieme al nostro compianto amico Patrick Warren, purtroppo precocemente scomparsi. Vogliamo con questo volume ricordarli e ricordare i loro importanti contributi in particolare nel settore della Educazione Bilingue Interculturale nell'UNESCO, UNICEF e GIZ.

¹⁰ Questa esperienza che fu a quel tempo iconica è descritta nell'articolo presentato in questo libro da Piero Confalonieri.

riguarda il tema dello sviluppo rurale ricordiamo l'importante contributo fatto all'interno della FAO da Mario Acunzo con la promozione dell'approccio interculturale nei processi di comunicazione per lo sviluppo. Alcuni progetti specifici della Cooperazione Italiana, come il progetto Maquehue in Cile (dove lavorarono Sergio Bassoli e Francesco Maria Chiodi, autori di due articoli in questo volume), ripresero il tema dell'interculturalità, promuovendolo a partire da un'esperienza di sviluppo territoriale integrato che è rimasta a lungo come un punto di riferimento dei processi di autodeterminazione del popolo mapuche.

L'approccio interculturale si diffonde a partire dall'inizio degli anni '90 anche nella sanità pubblica latinoamericana. Anche in questo caso (seppur in misura più ridotta) alcuni/e antropologi italiani appoggiano lo sviluppo di progetti ed esperienze territoriali¹¹ ed, in un secondo momento, anche di politiche pubbliche che puntano alla trasformazione, l'innovazione delle pratiche sanitarie ed al recupero e valorizzazione della medicina tradizionale.

Alcune prime esperienze "interculturali" si sviluppano in Messico nel CIESAS¹² ed in Cile nell'ambito di un importante programma della Cooperazione italiana con il Ministero della Sanità cileno,¹³ ambedue citate in questo libro.

È opportuno segnalare che, già da vari decenni, si erano diffusi in America Latina progetti di uso e valorizzazione delle medicine tradizionali in vari paesi latinoamericani. Questa linea di lavoro era stata importante non solo con i medici tradizionali ma, soprattutto, nell'ambito della collaborazione con le "parteras" con l'obiettivo di contribuire ad affrontare la problematica materno infantile nelle aree rurali e migliorare la drammatica situazione della mortalità materna. L'articolo di Paola Sesia in questo volume fornisce una dettagliata descrizione di uno storico intervento nello stato di Oaxaca, dagli anni '80 ad oggi, mettendo in evidenza il ruolo che gioca o ha giocato la "*partería*" nella politica sanitaria messicana, in un arco temporale di quasi 40 anni.

L'introduzione dell'approccio "interculturale" in sanità coincide tuttavia con lo sviluppo di un'altra idea innovativa. L'uso e valoriz-

¹¹ Ricordiamo Patrizio Warren, Andrea Caprara, Luca Citarella, Emanuele Amodio, Paola Sesia e Maria Pia Dradi (che tuttavia ha seguito più una linea di lavoro legata ai temi di "genere").

¹² Vedere a questo proposito l'articolo di Paola Sesia in questo volume.

¹³ Vedere a questo proposito l'articolo di Luca Citarella in questo volume.

zazione delle medicine tradizionali rappresentavano solo una parte della questione interculturale. Era nondimeno necessario analizzare il fronte istituzionale rappresentato dal servizio pubblico, osservare cioè criticamente le logiche di intervento della medicina occidentale. Esaminare quindi come i servizi sanitari istituzionali venivano forniti nelle aree interculturali o con maggior presenza di popolazione indigena. Quest'idea partiva da un riconoscimento fondamentale: esistevano barriere culturali che impedivano l'accesso a servizi essenziali di sanità pubblica, anche in aree cruciali come il parto e la maternità: aree in cui per altro si concentravano (particolarmente in alcuni paesi), problematiche gravissime di sanità pubblica. Era dunque necessario avviare azioni innovative per adeguare i servizi sanitari, tanto a livello ospedaliero come di assistenza primaria, alle caratteristiche culturali della popolazione indigena. Si trattava di un tema critico per garantire l'efficacia dei servizi, ma che era anche legato alla questione dei diritti. I diritti della popolazione indigena di accedere ai servizi sanitari, ed a tutti i servizi pubblici in realtà, tenendo conto della sua specificità culturale.

Ne più, né meno di quello che già stava accadendo nell'ambito educativo: la modalità interculturale si andava quindi estendendo. In questa linea si dirige anche l'esperienza raccontata da Silvia Romio in questo volume con il caso “Baguazo” in Perù. Silvia segnala la difficoltà di tradurre i diritti consuetudinari e la logica culturale indigena nella giurisprudenza formale e, viceversa, di tradurre i concetti legali occidentali nel linguaggio nativo. E racconta anche le difficoltà di comunicazione tra le parti, le problematiche nel definire un quadro legale delle cause ed, infine, le grandi difficoltà nell'arrivare ad una sentenza giusta; concludendo infine sulla necessità di sviluppare un approccio interculturale anche nei sistemi di giustizia nazionali.

Va comunque ricordato che è proprio in questi anni che dichiarazioni ed accordi internazionali appoggiano un radicale mutamento di rotta dell'antropologia e delle politiche di sviluppo dirette alle popolazioni indigene, il più importante dei quali è il “Convenio 169 della OIT”, a cui seguiranno più tardi la Dichiarazione dei diritti delle popolazioni indigene (2007), ed altre dichiarazioni ed accordi settoriali (nel tema educazione, sanità) che espandono la frontiera la difesa dei diritti e dell'identità, come uno degli elementi essenziali delle politiche pubbliche verso le popolazioni indigene.

Antonino Colajanni commenta questa evoluzione della legislazione internazionale sul tema indigeno in un suo articolo in questo volume. In questa postfazione ci limitiamo solamente a ricordare le numerose dichiarazioni, risoluzioni, iniziative programmatiche che gli organismi delle Nazioni Unite impegnati nel settore educativo e sanitario (UNESCO, UNICEF e OPS-OMS, UNFPA) hanno realizzato a favore della difesa dei diritti delle popolazioni indigene e per la promozione dell'approccio interculturale. Del resto un'attenzione simile alla problematica indigena/interculturale si può anche riscontrare all'interno della CEPAL¹⁴ così come delle grandi banche di sviluppo (come il BID, Banco Interamericano de Desarrollo e la Banca Mondiale) che hanno dedicato molte risorse in ricerche e programmi dedicati a questo tema in America Latina.

Tutto quanto detto racconta quindi di un'antropologia che durante questi ultimi decenni diventa sempre più "engaged", seguendo un'evoluzione che avveniva anche in parte del mondo accademico internazionale, come già ricordato da Colajanni nell'articolo iniziale di questo volume.¹⁵

Limiti dell'approccio interculturale

Le esperienze riportate in questo libro raccontano tuttavia anche dei limiti dell'approccio interculturale tanto in educazione come in sanità pubblica. Quest'approccio ha prodotto, senza ombra di dubbio, spazi istituzionali molto importanti sia sotto la forma di grandi programmi nazionali (spesso finanziati da organismi internazionali), come attraverso la creazione di unità specializzate all'interno delle istituzioni pubbliche tanto dei Ministeri della Sanità come, soprattutto, di quelli dell'Educazione. Ricordiamo, tra molti altri esempi, la creazione del Viceministerio de Medicina tradicional e interculturalidad in Bolivia, così come lo sviluppo della SAFCI, la strategia di "salud familiar, comunitaria e intercultural", struttura vertebrale della politica di sanità pubblica per due consecutive amministrazioni governative nello stesso paese.

¹⁴ La CEPAL è il principale organismo economico delle Nazioni Unite in America Latina.

¹⁵ È opportuno ricordare che questa corrente di "engaged anthropology" si sviluppa soprattutto negli Stati Uniti a partire dagli '70 ed '80 del secolo scorso per poi essere approfondita e diventare più visibile (e militante) attraverso alcuni autori quali James Peacock, Nancy Scheper-Hughes, Gavin Smith, Stuart Kish ed altri/e.

I sostenitori dell'approccio interculturale, unitamente alla costante pressione dei movimenti indigeni, hanno il merito di avere promosso una apertura delle politiche ed anche delle legislazioni dei paesi latino-americani sulla questione indigena. È opportuno ricordare qui molto brevemente gli importanti sviluppi che si sono registrati nel tema del riconoscimento della pluriculturalità e dei diritti delle popolazioni indigene in diverse nuove Costituzioni latinoamericane (o in riforme di esse). Varie di queste nuove Costituzioni attraverso diverse modalità hanno dato forma ad una rivendicazione storica dei popoli indigeni che reclamava diritti, terra, autonomia, cittadinanza multiculturale. E così che ritroviamo in molti di questi nuovi testi legislativi fondamentali il riconoscimento dei diritti indigeni: nella costituzione colombiana e nicaraguense enfatizzando nel tema dell'autonomia dei territori indigeni, in quella boliviana ed ecuadoriana attraverso il pieno riconoscimento della pluralità della nazione.

Le riforme costituzionali latinoamericane hanno dunque certamente promosso una interpretazione dello Stato in chiave pluriculturale ed una concezione più partecipativa della democrazia, che ha reso storicamente datati i vecchi principi costituzionali di matrice europea: quelli che fundamentalmente promuovevano la presenza di uno stato – una nazione nei paesi latinoamericani. Tuttavia dall'analisi di queste riforme e, soprattutto, della loro operatività emerge chiaramente che dal piano dei 'riconoscimenti' (anche di quello dell'interculturalità) non si è passato a quello delle “garanzie”: le garanzie di effettiva applicazione di questi importanti principi attraverso legislazioni specifiche, strategie, piani operativi e, “last but not least”, dei finanziamenti necessari. In effetti bisogna ammettere che questi riconoscimenti, pur stabilendo principi importanti, sono stati solo molto parzialmente attuati, non solo per la debolezza delle istituzioni locali ma anche per l'oggettiva difficoltà di attuazione dei postulati pluriculturali negli stati latinoamericani; ed infine per la dipendenza quasi cronica degli approcci a favore delle popolazioni indigene da finanziamenti internazionali, i quali si sono andati progressivamente assottigliando.

Le politiche interculturali fanno quindi parte di quel bagaglio di dottrine che sono state molto più “dichiarate” che attuate, tanto a livello di legislazioni, politiche pubbliche nazionali che di organismi internazionali.

Un altro grande limite è anche quello di non avere coinvolto nell'approccio interculturale tutta la popolazione dei paesi di riferimento ma solo quella indigena, generando un concetto (ed una pratica) secondo la quale "Lo intercultural era necesario solo para la población originaria: sin considerar que las problemáticas de discriminación, racismo, invisibilización de las culturas indígenas involucraban a toda la población y no solamente los grupos étnicos".¹⁶ O come lo segnala Chiodi nel suo articolo: "la parola interculturalità, un po' logorata dal tanto uso, fuori dal mondo educativo è diventata sinonimo di 'indigeni' nel vocabolario di tante istituzioni pubbliche, di politiche 'affermative' a favore delle popolazioni indigene". Interculturalità intesa dunque come educazione per gli indigeni e non come asse portante di tutto il sistema educativo.

Un terzo grande limite è quello di non avere sviluppato intorno ai progetti e alle politiche nazionali delle iniziative strutturali di formazione, in collaborazione con il mondo accademico, le istituzioni settoriali e gremiali. Solo attraverso questo tipo di iniziative sarebbe stato possibile sviluppare tecnicamente i principi innovativi dell'interculturalità, promuovendo autonomie territoriali, come lo segnala Paolo Venezia nel suo articolo e dando continuità ai progetti finanziati dai grandi organismi internazionali. Bisogna dunque riconoscere che in molti casi nella questione dell'interculturalità, all'approccio politico-ideologico (pur necessario) non è sempre seguito un adeguato sviluppo tecnico-pedagogico. È quanto sostiene ancora Francesco Maria Chiodi nel suo articolo in questo libro per quando riguarda lo sviluppo dell'educazione interculturale bilingue:

Si deve sottolineare semmai la sproporzione tra le ambizioni molto alte della EIB ed i mezzi effettivamente a disposizione. Un'ipotesi plausibile è che la EIB sia stata condizionata anche dalla sua connotazione fondativa. La EIB si è instaurata nel continente con una marcata impronta politica, come discorso di denuncia e di rivendicazione. Forse ciò che ha portato a dedicare minore attenzione allo sviluppo della EIB dal punto di vista educativo, anche perché l'accento sulla componente rivendicativa si è mantenuto nel tempo come la nota dominante.

È pur vero che i programmi o le unità interculturali si sono comunque radicati all'interno dei Ministeri nazionali o nei dipartimenti/regioni con

¹⁶ Comunicazione orale di Ana Maria Oyarce in occasione della scrittura di questo articolo.

maggior presenza di popolazione indigena, e che molta documentazione tecnica è stata prodotta tanto nel settore sanitario come, soprattutto, in quello educativo.¹⁷ Vale però la pena di segnalare che questa “istituzionalizzazione” delle politiche interculturali, unitamente al non sufficiente avanzamento tecnico, ha paradossalmente prodotto con il tempo una sorta di logoramento di questa terminologia e persino un rifiuto da parte di certi settori dei movimenti indigeni, i quali hanno progressivamente smesso di riconoscersi in questo approccio. L’articolo di Laura Luna ben descrive questa situazione nel momento in cui una comunità indigena in Cile le segnala di non credere più in una educazione “interculturale” ma solo in un’educazione “*mapuche*” che garantisca la difesa dell’identità. Questo ha portato la nostra autrice a titolare una delle sue presentazioni seminariali sull’esperienza: “*Nosotros no creemos en la interculturalidad*”: *discurso y práctica de una escuela mapuche de Chile*”.¹⁸

È così che nell’attualità vari movimenti ed organizzazioni indigene non si riconoscono necessariamente in questa terminologia ponendo invece l’enfasi in altre nozioni, più consone con le priorità del momento. È pur vero che le parole, le terminologie hanno un loro tempo, passano di moda, esauriscono la loro spinta propulsiva. Questo sembra essere accaduto anche nel caso del termine “interculturalità”, a favore di altri vocaboli come decolonizzazione, autonomia indigena, autodefinizione, attivismo ed altri, oggi più in voga tra i movimenti indigeni e tra l’intellettualità accademica.

Partecipazione a momenti paradigmatici della recente storia latino-americana

I contributi, le storie raccontate in questo libro narrano di una partecipazione degli antropologi italiani a momenti di grande impor-

¹⁷ Una grande quantità di documentazione tecnica è stata effettivamente prodotta in particolar modo nell’ambito dei grandi programmi di cooperazione internazionale; il limite è stato fondamentalmente applicativo: la diffusione ed uso di questi materiali nelle aule scolastiche si è limitata, salvo eccezioni, alle aree pilota che i programmi selezionavano, non estendendosi al sistema educativo. La scarsa preparazione dei docenti rappresentò un’altro elemento decisivo.

¹⁸ Laura Luna, “Educación Mapuche e interculturalidad. Un análisis crítico desde una etnografía escolar”, *Chungara*, vol. 47, n. 4, Arica, 2015.

tanza della recente storia latinoamericana che hanno come riferimento la questione indigena ma non solo. Ci riferiamo a passaggi decisivi della vita politica di alcuni paesi, come il Cile durante il periodo della transizione democratica o alla Bolivia con la svolta indigena legata alla prima presidenza di Evo Morales: in questo secondo caso l'impulso politico spingeva verso l'elaborazione di una nuova Costituzione che rispettasse i criteri di pluralità culturale ed il nuovo protagonismo dei movimenti nativi nella guida di un governo, per la prima volta "indigeno". Ma non bisogna dimenticare altri momenti storici legati alle proteste/rivolte degli indigeni latinoamericani, come per esempio "la marcha" dei popoli indigeni dell'oriente boliviano. Come già menzionato, essa rappresentò un movimento di svolta nella visibilità dei "pueblos originarios latinoamericanos"; alla stessa maniera delle rivolte nell'Amazzonia peruviana o boliviana manifestatesi intorno al tema della gestione delle risorse naturali. In altre aree geografiche ricordiamo la "insurgencia" zapatista in Messico negli anni '90; o infine la questione del conflitto mapuche nel Sud del Cile legata alla diffusione dell'industria forestale. Molte delle testimonianze raccolte in questo testo (Citarella, Romio, Acunzo, Venezia, Luna, Sesia) hanno come sfondo l'esistenza di questi importanti processi di trasformazione o di conflitti sociali ai quali i nostri autori hanno partecipato direttamente o indirettamente.

Nel suo complesso la totalità delle testimonianze riportate in questo volume hanno come sfondo il legame politico, sociale e culturale che univa l'Italia con il continente latinoamericano. Non v'è dubbio che affinità politiche sostenevano questo legame, anche se in alcuni paesi più che in altri. Le relazioni di solidarietà che si crearono poi nei momenti più oscuri del continente (con la proliferazione di sanguinosi regimi dittatoriali) furono un altro solido veicolo che testimoniò l'aiuto, la presenza italiana; tali vincoli sviluppatisi in momenti di grandi difficoltà contribuirono, senza dubbio, alla creazione di un tessuto di relazioni che si mantenne per lungo tempo.

Un ruolo decisivo lo svolse poi la Chiesa Cattolica con il suo forte orientamento sociale in America Latina. Le diverse strutture ed istituzioni della Chiesa¹⁹ promossero ed ospitarono numerosissime e capillari iniziative di cooperazione che stabilirono un tessuto stretto di collaborazione tra il mondo cattolico italiano e quello latinoamericano: furo-

¹⁹ Pensiamo ai Salesiani e i Gesuiti in particolare.

no iniziative che, spesso e volentieri, si realizzarono nelle aree indigene, senza dubbio tra quelle più povere del continente. Allo stesso modo si deve fare riferimento all'importanza delle relazioni stabilite tra organizzazioni sindacali e diversi movimenti (e partiti) della sinistra italiana con omologhi del continente latinoamericano. Ed infine ricordiamo il ruolo delle ONG, così come lo segnala Sergio Bassoli nel suo articolo: “le ONG, strette tra l'appartenenza e la dipendenza ad un sistema dominante, non condiviso ma che non si riesce a cambiare e la collaborazione con movimenti e comunità del Sud del Mondo che lottano per sopravvivere contro quel sistema di dominio. Un ruolo ed una posizione tanto affascinante quanto scomoda e difficile, dove le contraddizioni non si possono nascondere e vanno gestite con l'azione, con le scelte di campo, con l'autonomia e l'indipendenza nel momento di prendere le decisioni”.

L'Italia (insieme ad altri paesi europei), ma con un legame culturale molto stretto, è stata quindi presente in questi ultimi decenni in America Latina per poi ritirarsi in tempi più recenti, in coincidenza anche con la modificazione degli interessi economici ed il processo sempre più vertiginoso della globalizzazione. La presenza dunque dell'antropologia italiana nel continente, la partecipazione, le vicende raccontate dagli antropologi in questo libro sono anche un riflesso di questa situazione: una situazione che è andata modificandosi a fronte dello sviluppo economico autonomo dei paesi latinoamericani, della dinamica dei movimenti sociali (tanto in Italia, come in America Latina) e delle nuove tendenze, come già detto, della cooperazione internazionale.

Ricerca, sapere indigeno, “estrattivismo” e reciprocità sociale

La modificazione del ruolo dell'antropologo “dalla conoscenza all'azione”, dall'estrapolazione di conoscenza all'impegno a favore delle comunità indigene ed infine verso la reciprocità sociale è un tema centrale di questo libro. Vari articoli lo citano direttamente ed altri lo toccano implicitamente.

Si tratta di un cambio di prospettiva iniziato già vari decenni fa nel momento in cui l'antropologia si incontra con il tema dei diritti e la causa dei popoli indigeni. Molti dei contributi raccontati in questo volume raccontano della difficoltà di sostenere il ruolo tradizionale dell'antropologo: quello cioè di un *soggetto-investigatore* che intera-

gisce con *un oggetto di ricerca, gli indigeni*; di un ricercatore dunque che in generale “estrae conoscenze” senza coinvolgersi socialmente e portare alcun beneficio alle comunità. L'impossibilità di sostenere questa posizione era già presente decenni fa, nel momento in cui il gruppo di antropologi che partecipa di questo libro si avvicinava ai progetti di “sviluppo” ed al mondo della cooperazione internazionale.

Oggi come oggi la grande maggioranza delle comunità e dei movimenti indigeni rivendica ancor più radicalmente la necessità di decolonizzare la ricerca, superare l'estrattivismo,²⁰ stabilendo “rapporti di autentica reciprocità tra ricercatori e mondo indigeno.

In effetti esisteva ed esiste tuttora un esplicito rifiuto dei beneficiari indigeni (anche nel caso di interventi di sviluppo) di essere “oggetto” di azioni di ricerca non finalizzate ad un vantaggio o una partecipazione diretta delle comunità. Questo rifiuto si è esteso in questi ultimi anni fino a toccare anche il controllo dei processi di ricerca, delle pubblicazioni che ne nascono, dei benefici accademici che si producono. Da qui il rigetto che varie comunità ponevano (e pongono) alla presenza di antropologi nei loro territori o nei progetti di sviluppo. Questo è il caso delle esperienze di “*antropologo fuori posto*” menzionate nell'articolo di Luca Citarella; riprese poi e sviluppate un paio di decenni più tardi nei progetti di ricerca-intervento in area mapuche descritti da Laura Luna in questo volume.

Il problema riguarda, ovviamente, lo squilibrio nelle relazioni di potere, i rapporti tra ricercati e ricercatori. Non vi è dubbio che gli antropologi/ghe abbiano sì cercato, nei contesti descritti in questo libro, di produrre conoscenza destinata a favorire lo sviluppo di azioni/servizi per popolazioni indigene. Tuttavia questo non è stato considerato sempre sufficiente dalle popolazioni beneficiarie. Come abbiamo visto anche attività di ricerca concordate con le comunità indigene e potenzialmente utili al loro sviluppo educativo, possono ricadere in questa categoria di “extractivismo”, fortemente criticata dai movimenti indigeni e dalle popolazioni locali. Questo special-

²⁰ La terminologia di “estrattivismo” dei saperi è stata mutuata dalla denuncia dell'operato di imprese transnazionali che estraggono petrolio, gas e molte altre risorse naturali nei territori indigeni (e non) lasciando pochissimi profitti alle comunità locali. Rimando, a questo proposito, a Carl Wilmsen, “Extraction, empowerment and relationships in the practice of participatory research”, in B. Boog, M. Slager, J. Preece, J. Zeelen, *Toward quality improvement of action research. Developing ethics and standards*.

mente nella misura in cui il controllo di queste attività non è nelle mani delle comunità, ma di istanze del mondo accademico.

Come lo segnala Laura Luna interviene inevitabilmente in queste dinamiche il peso della disegualianza, il peso della storia coloniale, ma anche di quella più recente che ha visto “i bianchi” sistematicamente “espropriare” le ricchezze delle popolazioni indigene anche nell’ambito culturale, attraverso libri, pubblicazioni, conferenze in cui in molti casi gli informatori indigeni non vengono riconosciuti nei loro contributi intellettuali, essendo relegati ad una posizione totalmente secondaria. Citando una testimonianza nell’articolo di Laura:

*Nosotros funcionamos desde otra lógica. No es sacar información sino hay una ida y vuelta. Reciprocità: un valore centrale nella cultura mapuche (ed in tutte le culture indigene). Non c’è dare senza ricevere, né ricevere senza dare.*²¹

È questo che la ricerca deve quindi promuovere. Ed è quindi questa logica che anche le istituzioni accademiche interessate alla culture indigene dovrebbero considerare.

D’altra parte lo sviluppo sempre più prorompente di un intellettualità indigena in vari paesi porta a pensare che presto (se non già ora) saranno gli stessi indigeni a riflettere sulle loro conoscenze, appropriandosi del mezzo scritto, le metodologie e gli strumenti della cultura occidentale. I casi dello sviluppo scritto di alcune lingue indigene, di uso delle lingue indigene negli ambiti istituzionali o nella comunicazione non fanno altro che confermare questa tendenza. Ciò che un tempo veniva definito come “prospettiva emica” sulle culture tradizionali e che presupponeva l’assunzione da parte dell’antropologo del punto di vista indigeno, sta di fatto avvenendo perché sono ormai gli indigeni (o almeno alcuni di loro) a parlare di sé stessi; senza necessariamente il bisogno di analisi esterne. L’intellettualità indigena sfida dunque la ricerca classica gestita dall’“accademia”, con l’ambizione perfino di “superarla”: questo a causa anche delle implicazioni etiche, e della valenza storica di questo processo.

Se si vuole, il paradosso di tutto ciò è che questo avviene in un momento storico in cui le spinte all’omogeneizzazione culturale sono sempre più potenti con il fenomeno dello sviluppo digitale e la diffusione della comunicazione globale; un momento in cui tante lingue e

²¹ L. Luna, p. 204 di questo volume.

culture indigene sono in via di sparizione, in forma parallela ai processi di urbanizzazione e spopolamento del mondo rurale latinoamericano.

Del resto queste riflessioni si sono sviluppate già da tempo anche nel mondo dell'antropologia accademica e degli istituti di ricerca; basti ricordare a questo proposito i lavori di Linda Tuhiwai Smith ed altri autori²² che sostengono da decenni la necessità di utilizzare la ricerca come strumento di "empoderamiento" delle culture native; nonché l'esigenza di modificare le relazioni di potere che hanno sempre caratterizzato la ricerca antropologica sulle culture indigene, a favore di un paradigma più equilibrato contrassegnato dal rispetto e dal mutuo beneficio tra "investigatori ed investigati".

Gli accordi internazionali relativi alle conoscenze tradizionali, alla protezione della proprietà intellettuale indigene legati in particolare al tema delle risorse naturali (le piante medicinali per esempio) non hanno fatto altro che rafforzare queste posizioni, generando un marco legale in cui il sapere indigeno viene protetto. La tutela della cultura indigena è stata infatti associata alla protezione della biodiversità nella Convenzione delle Nazioni Unite sulla diversità biologica (CBD) ed al suo piano di sviluppo.²³ Il piano chiede agli Stati, tra l'altro, di adottare e rafforzare appropriate strategie per tutelare la proprietà intellettuale e culturale degli indigeni" (A/CONF. 151/26/Rev. 1, vol. I, par. 26.4, lett. b). Altre risoluzioni adottate nell'ambito della Conferenza di Rio, sostengono l'obbligo di tutelare la conoscenza tradizionale. Tale conoscenza viene associata alla protezione delle risorse biologiche. In base all'art. 8, infatti:

"Each Contracting Party shall, as far as possible and as [appropriate] subject to its national legislation, respect, preserve and maintain knowledge, innovations and practices of indigenous and local communities embodying traditional lifestyles relevant for the conservation and sustainable use of biological diversity and promote their wider application with the approval and involvement of the holders of such knowledge, innovations and practices *and encourage the*

²² APA. Smith, L.T., *Decolonizing methodologies* (2nd ed.), Zed Books, 2012.

²³ *Convention on Biological diversity* è un trattato internazionale accordato nel 1992 tra i membri delle Nazioni Unite, al fine di tutelare la diversità biologica (o biodiversità), l'utilizzazione durevole dei suoi elementi e la ripartizione giusta dei vantaggi derivanti dallo sfruttamento delle risorse genetiche. Si veda anche a questo proposito G.B. Dinwoodie, R. Cooper Dreyfuss, *Framing Intellectual Property Law in the 21st Century*, New York University, 2019.

equitable sharing of the benefits arising from the utilization of such knowledge, innovations and practices”.

La ricerca (applicata o non) dovrebbe quindi ormai assumere che questo ri-equilibrio delle relazioni rappresenta un “sine qua non” per la continuità della ricerca sociale con le popolazioni indigene, non solo in America Latina, ma in tutte le altre realtà in cui l’antropologia sta operando.

È così che lo menzionano e lo richiedono molte testimonianze indigene in tutta l’America Latina. Ed è così che conclude anche *International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA)* e l’*EPU (Examen Periodico Universal)* il meccanismo internazionale di monitoraggio dei diritti umani in una sessione realizzata a fine del 2022.²⁴

“Nada más sobre nosotros sin nosotros”

Questa frase riflette senza dubbio una rivendicazione giustificata e legittima dal punto di vista indigeno; un reclamo che tuttavia si può scontrare con altri principi di carattere universale come quello della libertà della ricerca e della produzione di pensiero, come lo segnala Laura Luna nel suo articolo, avvertendo che non sempre nell’antropologia (ed in altre scienze) il lavoro d’investigazione può basarsi solo sulle necessità locali. Il punto di arrivo di questo dibattito è quindi davvero aperto e certamente riflette una tensione irrisolta; in molti casi i ricercatori (applicati e non) cercano di produrre conoscenza che sia posseduta, utile alla comunità, ma allo stesso tempo, come lo segnala Wilmsen:

*“(They) make claims on that knowledge through the process of theorizing... Depending on the community involved, this claim may reinforce the uneven relationships of power that constitute all types of research with communities”.*²⁵

Il tema è dunque complesso: come stabilire relazioni che bilancino gli interessi dei ricercatori riguardo alla produzione di conoscenza (anche accademica) con le aspettative, gli interessi ed i benefici delle comunità locali? E questo ancor più nel caso di comunità indigene che

²⁴ Si tratta della 41 sessione del “Grupo de Trabajo del Examen Periódico Universal” (EPU), il meccanismo che esamina l’evoluzione dei diritti umani negli stati membri delle Nazioni Unite, realizzata in novembre 2022.

²⁵ Carl Wilmsen, p. 2.

sono state oggetto di esproprio sistematico dei loro patrimoni, anche nell'ambito culturale? La verità è che crediamo che ricette in questo caso non ce ne siano e che non sia neanche possibile stabilire rigide conclusioni. Utile può invece essere ricordare alcuni principi di "etica della ricerca"; che tengano conto di quanto menzionato finora.

Wilmsen ci viene ancora in aiuto nella definizione di questi principi:

"Reciprocity, mutual learning, and action are three elements (and there may be others) of the relationship between professional researchers and community members that bear as much on the question of who decides as the degree or level of participation. The interplay of these elements creates a field of research relations in which research, depending on the circumstances, may be more or less extractive and/or may contribute more or less to empowerment".²⁶

Quanto le esperienze applicate presentate in questo volume siano riuscite a mantenere questo equilibrio tra produzione di conoscenza e beneficio – "empoderamiento" delle comunità può essere oggetto di analisi del lettore, essendo anche una (tra le tante) possibili chiavi di lettura di questo libro. È al tempo stesso una domanda che probabilmente gli autori di questo libro (e chi scrive), continuano a porsi, senza avere probabilmente risposte univoche o definitive.

Pensiamo in ogni caso che la sfida del futuro, anche per le nuove generazioni di antropologi ed antropologhe che intendono proiettarsi nel lavoro con comunità indigene, si giochi intorno a questa "conciliazione difficile", una sfida che appare sempre più urgente e necessaria, anche alla luce dei processi della globalizzazione e della progressiva disintegrazione di tante culture indigene in America Latina.

²⁶ *Ibidem*, p. 3.

ALLEGATO
**La situazione attuale dei popoli indigeni in America Latina.
Alcuni dati e brevi riflessioni**

Luca Citarella, Antonino Colajanni

Prima di concludere questo libro, vorremmo offrire alcuni brevi dati di tipo statistico sulla situazione attuale dei popoli indigeni in America Latina che provengono da studi regionali recentemente realizzati da grandi istituzioni internazionali. Non pretendiamo assolutamente qui fornire un quadro socio-demografico integrale dei popoli indigeni a livello continentale, ma solo alcuni “profili” quantitativi, a partire dei quali stimolare riflessioni che complementino le descrizioni tematiche fornite negli articoli di questo libro. I due studi a cui facciamo riferimento sono i seguenti: Banco Mundial, *Latinoamérica indígena en el siglo XXI*, Washington, 2015; F. Del Popolo (a cura di), *Los pueblos indígenas en América (Abya Ayala). Desafíos para la igualdad en la diversidad*, Santiago de Chile, CEPAL, 2017.

Popolazione indigena in America Latina: quanti sono, quanti sopravvivono

Conoscere la dimensione della popolazione indigena è uno degli aspetti più elementari per definire un quadro demografico. La definizione di “indigeno” (chi appartiene o non appartiene a un popolo originario) ha storicamente generato controversie in America Latina, a causa delle differenze nelle metodologie di disegno ed implementazione dei “Censimenti” tra un paese e l’altro. In questi ultimi decenni si è progressivamente imposto il criterio della “auto-identificazione”¹ come lo strumento più comune per definire l’indigeno. Tuttavia anche in questo caso i cambiamenti nelle modalità di formulazione delle domande e nella raccolta dei dati hanno provocato problemi e risposte molto differenziate della popolazione.²

¹ Di chi cioè, a partire da una domanda specifica del Censimento, si auto-riconosce come appartenente a una delle etnie indigene del paese.

² Per esempio in Bolivia la diversa formulazione della domanda sull’autoidentificazione, ha provocato che la popolazione indigena auto riconosciuta “diminuisse” radicalmente tra il 2001 ed il 2011 dal 62% al 41% della popolazione totale. Per approfondire questo tema vedere F. Del Popolo, 2017, p. 127-131.

Secondo i dati raccolti nell'ultimo Informe della Banca Mondiale, la popolazione indigena è di 42 milioni di persone (che rappresentano il 7,8 della popolazione totale dell'America Latina). Vale la pena però segnalare che 4 paesi (Messico, Perù, Guatemala e Bolivia) concentrano l'80% del totale della popolazione nativa.³ E che il paese largamente più popoloso dell'America Latina, il Brasile, possiede una incidenza di popolazione indigena piuttosto bassa.

Quadro 1
Popolazione indigena in America Latina nel 2010⁴

Messico	16.830.000	15.0%
Perù	7.600.000	26.0%
Guatemala	5.880.000	41.0%
Bolivia	4.120.000	41.0%
Colombia	1.530.000	3.3%
Ecuador	1.030.000	7.0%
Argentina	950.000	2,4%
Brasile	820.000	0,5%
Venezuela	720.000	2,8%
Cile	790.000	4,6%
Honduras	550.000	7,2%
Panama	420.000	12,2%
Nicaragua	350.000	8.0%
Paraguay	110.000	1,7%
Costa Rica	100.000	2,4%
El Salvador	10.000	0,2%
Totale America Latina	41.810.000	7,8%

Un secondo studio più recente della CEPAL-CELADE (2017) proietta la popolazione indigena attualmente a 44,8 milioni di persone. Il paese con la popolazione indigena più numerosa è il Messico. Tuttavia in termini percentuali Bolivia e Guatemala hanno il peso demografico maggiore di gruppi etnici, rispetto alla popolazione totale del paese.

In termini sociodemografici, analizzando questi studi, possiamo registrare due fenomeni in qualche modo contraddittori: da una parte attualmente si registra un aumento del numero di popoli indigeni riconosciuti a livello con-

³ Banco Mundial, *Latinoamerica Indigena*, 2015, p. 22.

⁴ Banco Mundial, *Latinoamerica indigena*, p. 25.

tinente fino a contabilizzare 826 gruppi etnici in America Latina. La ipotesi di numerosi autori è che questo incremento sia uno dei risultati del processo di “rivitalizzazione etnica”, cioè del maggiore riconoscimento dei popoli indigeni nei paesi, della loro maggiore partecipazione politica, nonché di diversi e più sofisticati sistemi di censimento.

D'altra parte i censimenti realizzati nell'ultimo decennio permettono constatare la fragilità demografica di numerosi gruppi etnici (particolarmente quelli del bacino amazzonico, ma non solo). Nel caso del Brasile per esempio esistono 70 popoli indigeni che hanno una popolazione inferiore a 100 abitanti, una cifra che rappresenta il 23% dei gruppi etnici di tutto il paese; e ci sono alcuni casi di popoli praticamente in via di estinzione.⁵ Questa grave situazione si può identificare anche in Bolivia dove il Ministero di Giustizia nel 2013 ha riconosciuto che 13 dei 39 popoli indigeni del paese si trova in grave rischio in quanto la sua sopravvivenza fisica e culturale. Situazioni molto simili si ritrovano in Perù in cui vari popoli (Kisamberi, Resigaro e Sapietieri per esempio) hanno meno di 50 persone riconosciute.

Isolamento volontario

Vale infine la pena di ricordare i casi di popoli che si trovano in **isolamento volontario** che sono stati identificati in Bolivia, in Brasile, Colombia, Ecuador e Perù e Venezuela. Sono casi nei quali si dovrebbe rispettare il “diritto al non contatto” ed attivare principi di protezione. Sebbene sia difficile determinare la dimensione quantitativa del fenomeno, la Commissione Interamericana dei Diritti Umani stima un totale di 200 gruppi etnici in stato di isolamento che potrebbero raggiungere le 10.000 persone. Questi gruppi vivono nelle aree più remote della foresta amazzonica e della regione del Gran Chaco. La pressione sulle risorse naturali, la contaminazione delle acque ed il degrado dei territori rappresentano seri rischi per la sparizione di questi popoli.⁶

Dati sociali e politici

Dal punto di vista **socio-politico** i dati presentati negli studi che abbiamo citato ci raccontano, in sintesi, due storie abbastanza contrastanti.

La prima storia ci dice che le popolazioni originarie in America Latina hanno raggiunto in questi ultimi decenni una serie di diritti e riconoscimenti politici che si riflettono in diversi strumenti legislativi, a partire dalle

⁵ Fabiana Del Popolo, CEPAL p. 143.

⁶ Dato riportato nello studio F. Del Popolo, CEPAL, p.145.

Costituzioni nazionali. Esiste un rafforzamento della partecipazione degli indigeni nei parlamenti nazionali (molto significativo il caso della Bolivia) e nelle assemblee municipali. Meno si è avanzato nel tema delle autonomie territoriali che tuttavia si sono sviluppate in alcuni paesi come Colombia, Nicaragua e Panama.

C'è da dire che questi progressi sono andati di pari passo con lo sviluppo di strumenti di protezione e riconoscimento internazionale dei diritti delle popolazioni indigene. Tra questi ricordiamo i più importanti:

- Il Convenio n. 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) nel quale si riconoscono per la prima volta in un trattato internazionale i diritti dei popoli indigeni (e tribali), non solo come individui ma come “popoli”.
- La Conferencia Mundial dei Diritti Umani Vienna 1993 nella quale esistono importanti riconoscimenti sulla questione dei popoli originari.
- La Conferencia delle Nazioni Unite di Rio del 1992 che riconosce il valore dei popoli indigeni (e delle loro conoscenze) nel quadro delle iniziative di difesa dell'ambiente ed i fenomeni del cambio climatico.
- La storica Dichiarazione delle Nazioni Unite sui diritti dei popoli indigeni del 2007.

In particolare il Convenio 169 ha avuto un grande impatto nel generare una serie di **nuove Costituzioni** in America Latina (o riforme di esse) ispirate al modello di rispetto dei diritti pluriculturali. Il quadro sotto ci descrive il riconoscimento dei diritti indigeni nelle costituzioni dei paesi latinoamericani.

Quadro 2
**Riconoscimento dei Diritti indigeni e costituzionalismo multiculturale
in America Latina, 1990-2010⁷**

	Ratificazione Convenio 169	Adozione Dichiarazione 2007	Riconoscimento in Costituzione	Diritti collettivi	Lingua	Educaz. bilingue	Autonomia
Messico	1990	sì	sì	sì	no	sì	no
Bolivia	1991	sì	sì	sì	sì	sì	sì
Perù	1994	sì	sì	sì	no	sì	no
Guatemala	1996	sì	sì	sì	sì region.	sì, limit.	no
Ecuador	1998	sì	sì	sì	sì	sì	sì
Nicaragua	2010	sì	sì	sì	sì	sì region.	sì region.

⁷ Da F. Del Popolo, p. 44.

Allo stesso modo il seguente quadro ci mostra la partecipazione indigena negli organi legislativi di vari paesi latinoamericani.

Quadro 3
Partecipazione politica indigena negli organi legislativi
in America Latina, 2010-2015⁸

	Perc. Indigena	Periodo	Numero parlamentari		Totale parlam.	Totale rappres. indigeni	Perc. Femm.
			F	M			
Bolivia	62,2%	2009-15	9	22	130	31,5%	6,9%
Ecuador	7,0%	2009-13	2	5	124	5,6%	1,6%
Guatemala	41,0%	2012-15	3	16	158	12%	1,9%
Messico	15,1%	2012-15	4	10	500	2,8%	0,8%
Nicaragua	8,9%	2006-09	2	1	92	3,3%	2,2%
Perù	24,0%	2011-16	2	7	130	6,9%	1,5%

Per quanto riguarda la partecipazione indigena nelle assemblee regionali e municipali non esistono statistiche generali. Tuttavia i dati provenienti dai territori raccontano di una sempre maggiore partecipazione dei popoli indigeni in queste istanze locali.

Molto più controverse si sono rivelate le esperienze di autonomia dei popoli indigeni che solo in alcuni paesi hanno preso piede e si sono rafforzate, a partire dal caso di Panama dove vari popoli indigeni (Ngäbe, Kuna, Emberá, Wounaan, Buglé, Naso, Bribri, Bokota) sono organizzati in 5 “comarcas” che occupano il 23% del territorio nazionale. Esperienze simili, anche se meno consolidate, si sono sviluppate nella costa caribe del Nicaragua ed in Colombia. Diversa la strada iniziata nello stato di Oaxaca, in Messico, dove il cammino verso l'autonomia indigena è stato intrapreso attraverso la ricostituzione ed il rafforzamento delle istituzioni ancestrali dei popoli indigeni. Per esempio in Oaxaca si è riconosciuto il municipio indigeno come spazio istituzionale formale, il luogo nel quale i popoli indigeni esercitano il loro diritto di autonomia. Dei 570 municipi di Oaxaca, 418 si governano infatti con il sistema di “usos e costumbres”.⁹

La seconda storia, relativa *ai dati socioeconomici* che descrivono la condizione degli indigeni in America Latina, ci racconta una realtà ben diversa: ci descrive ancora una situazione di povertà, di esclusione dai servizi basici e la

⁸ Da F. Del Popolo, p. 47.

⁹ F. Del Popolo, CEPAL 2017 (51)

significativa disegualianza sociale che vivono i popoli originari rispetto al resto della popolazione latinoamericana, in particolare nelle aree rurali. È molto sintomatico il fatto che questo dato di disegualianza ed esclusione si mantenga anche nel contesto di un ultimo decennio (2005-2015) in cui molti indicatori di povertà hanno avuto drastici processi di miglioramento in America Latina.

La documentazione esistente ci mostra i dati relativi alla povertà ed in particolare la percentuale di persone che vivono con meno di US \$ 1,25 al giorno, per condizione etnica. Dal documento del Banco Mondiale risulta, per esempio, che in Bolivia, Brasile, Ecuador, Guatemala, Messico e Perù la media delle persone indigene che vivono con meno di 1 dollaro e 25 cent. al giorno è del 9%, con meno di 2,5 dollari è il 24%, con meno di 4 dollari è il 43%. Mentre tra i non indigeni solo il 3% vive con meno di 1,25 dollari al giorno e solo il 9% con meno di 2,5 dollari.¹⁰ E riguardo all'accesso ai servizi pubblici (elettricità, fognatura e acqua corrente) per condizione etnica, le percentuali sono le seguenti: Panama, 40% (non indigeni 92%), Nicaragua 50% (non ind. 70%), Colombia 58% (non ind. 94%), Perù 61% (non ind. 80%), Bolivia 70% (non ind. 95%), Brasile 78% (non ind. 99%).

Nell'educazione persistono le differenze tra popolazione indigena e non indigena, sebbene in un contesto di progressivo miglioramento dell'accesso all'educazione primaria e secondaria, registrato in questi ultimi due decenni. Nel documento del Banco Mondiale vengono registrate delle statistiche sul rapporto indigeni/non indigeni riguardo al livello educativo che non in tutti i paesi sono uniformi. Per quanto riguarda *l'assistenza scolastica* persistono differenze sebbene, in una proporzione minore che nel passato. È così che tra i bambini 6-11 anni in Brasile l'assistenza scolastica tra gli indigeni è del 83% mentre tra i non indigeni è del 97%; in Colombia tra i bambini indigeni del 74% mentre tra i non indigeni del 92%. Nel caso dei bambini tra i 12-18 anni le maggiori differenze si producono in Panama dove gli indigeni toccano il 72% mentre i non indigeni raggiungono l'85%; o nel caso del Messico il 69% (indigeni) contro il 75% (non indigeni).^{11,12} In termini di accesso all'educazione la maggiore disegualianza si registra comunque all'interno della popolazione indigena tra zone rurali ed urbane con divergenze molto significative: per esempio nel caso della Bolivia per l'educazione primaria (74,7% in area urbana e 40,5% in area rurale): o nel caso de Panama (66,2% in area urbana di fronte al 33,6% in zone rurali) che si riproducono ancora più accentuate nell'educazione secondaria e terziaria.¹³

Anche i dati epidemiologici e di sanità pubblica mostrano molto chiaramente la netta situazione di disegualianza tra popolazione indigena e non

¹⁰ Studio Banca Mondiale p. 59.

¹¹ Per maggiore approfondimenti vedere lo studio del Banco Mondiale p. 80-81.

¹² Banco Mundial, p. 36, 82.

¹³ Vedere p. 36-37, Studio Banca Mondiale.

indigena. Questo è chiaro all'analizzare i grafici presentati nel caso della mortalità infantile (uno scarto tra indigeni e non indigeni che va dal 5% al 15%, con lo scarto maggiore – dal 64% al 26% – in Bolivia); o nel caso dell'assistenza da parte di personale qualificato nel parto (uno scarto notevole, tra il 20% e il 40%); o anche nella incidenza della tubercolosi secondo condizione etnica (uno scarto consistente, tra il 30% tra gli indigeni e il 10% tra i non indigeni); e infine, per quanto riguarda la fecondità non desiderata (uno scarto notevole in Bolivia, tra il 43% degli indigeni e il 28% tra i non indigeni, in Perù tra il 35% e il 21% e in Colombia tra il 32% e il 23%).¹⁴

I popoli indigeni, come del resto è storicamente sempre avvenuto, continuano dunque a collocarsi nel *gradino più basso della scala sociale* dei paesi latinoamericani: possiedono gli indici di povertà maggiori, i peggiori indicatori epidemiologici e di sanità pubblica, nonché i più limitati accessi ai servizi pubblici, compreso quello educativo.

Migrazione indigena rurale-urbana

Un fenomeno molto importante si riferisce alla sempre più accelerata urbanizzazione dei popoli indigeni che va di pari passo con il generale processo di migrazione dalle aree rurali che si registra in tutta l'America Latina. In molti paesi (Cile, Venezuela, Messico e molto probabilmente attualmente anche in Bolivia) la maggioranza degli indigeni vivono attualmente in aree metropolitane. Non tutti questi processi implicano lo stabilirsi definitivo del nucleo familiare in una urbe. Con frequenza questi processi migratori coincidono con una strategia economica delle famiglie (e degli uomini in particolare) che ricercano lavori temporali nelle città, senza rompere necessariamente i legami con i territori rurali e le attività agricole. Il fatto è comunque negli anni 2000 la percentuale di urbanizzazione indigena ha iniziato a crescere molto rapidamente: passando dal 40% all'inizio del secolo al 50% e più nel periodo 2010-2015.¹⁵

I popoli indigeni, dunque, si urbanizzano, acquisiscono comportamenti ed aspettative culturali completamente nuove. E questa tendenza prosegue ad una velocità sempre più rapida.

Un quadro sintetico del rapporto tra popolazione indigena urbana e rurale in tutta l'America Latina mostra l'opposizione tra urbano (il 49%) della popolazione) e rurale (il 51%). E nei diversi Paesi del continente si va dal Cile (65% urbano e 35% rurale) al Messico (54% contro 46%), alla Bolivia (48% contro 52%), al Brasile (29% contro 71%); e sempre con un maggiore scarto

¹⁴ F. Del Popolo, p. 319, 353, 296, 335.

¹⁵ F. Del Popolo, CEPAL, p. 227.

alla Colombia (22% contro 78%), all'Ecuador (21% contro 79%) e infine all'Honduras (15% contro 85%).¹⁶

Il fenomeno della migrazione rurale-urbana è particolarmente significativo in quanto configura una situazione nuova per i popoli indigeni latinoamericani con i quali dall'essere storicamente legati a territori ancestrali e comunità rurali, stanno progressivamente modificando i loro contesti di vita, le loro strutture sociali interne, nonché le stesse percezioni di identità. Questo fenomeno sottintende anche un necessario cambio di prospettiva per gli studi antropologici che si trovano ora di fronte alla sfida di trovare nuove chiavi interpretative per queste nuove realtà sociali in rapido cambiamento.

¹⁶ Studio Banca Mondiale, p. 31.

Gli autori

Mario Acunzo. Antropologo sociale con master in sociologia della comunicazione, antropologia culturale, formazione ed un PhD in sviluppo rurale sostenibile, coordina il team Comunicazione per lo sviluppo della FAO in Roma. Ha collaborato con l'Università di Roma e la missione etnologica italiana in Messico occupandosi di identità etnica, movimenti indigeni ed antropologia della comunicazione. Ha lavorato per 4 anni in un programma di comunicazione rurale della FAO nel Chaco Boliviano con la popolazione indigena Guaraní. Da più di 20 anni coordina studi, corsi di formazione e programmi della FAO che promuovono servizi di comunicazione rurale e piattaforme con la partecipazione di organizzazioni indigene e contadine in varie regioni del mondo.

Sergio Bassoli. Si è formato sul campo cooperando ed apprendendo dalle popolazioni indigene in America Latina. Ha partecipato e diretto due importanti programmi di cooperazione: il Proyecto Satawi nell'ayllu aymara di Machaca (Provincia Ingavi, Bolivia), il Programma Maquehue, nel lof mapuche di Maquehue (Araucania, Cile). Ha partecipato alla costruzione della Coordinadora de Solidaridad con los Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano per la difesa dei territori dei Mosetenes, Chacobo, Esse Ejjas, Guaraní. È stato tra i promotori dell'esperienza editoriale di ARINSANA rivista in lingua spagnola sulle tematiche indigene. Laureato in Scienze Politiche a Bologna, per poi acquisire un master in Protezione internazionale dei diritti umani alla Università La Sapienza di Roma. Ha lavorato in CGIL, con responsabilità nell'area internazionale.

Francesco Maria Chiodi. Si laurea in Storia del Cristianesimo all'Università degli Studi di Roma "La Sapienza" con un indirizzo di studi storico-antropologici. Si perfeziona poi in Messico in antropologia sociale. Negli anni successivi, lavora con l'UNESCO, l'UNICEF, la cooperazione italiana e la CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena del Cile). In America Latina, dove ha vissuto dal 1985 al 2000, si occupa prevalentemente di educazione interculturale bilingue e di processi di sviluppo multisettoriale. Ha anche insegnato in università cilene e realizzato diverse pubblicazioni su temi educativi e di linguistica applicata. Tornato in Italia, si dedica prevalentemente alla valutazione e alle politiche sociali e del lavoro come consulente di agenzie pubbliche (ANPAL, FORMEZ, ecc.). Attualmente è specialista di politiche di welfare dell'IILA-Organizzazione internazionale italo latinoamericana, con cui, negli ultimi 13 anni ha coordinato il Programma dell'Unione europea per la coesione sociale in America Latina.

Luca Citarella. Antropologo, formatosi all'Università Ca' Foscari di Venezia e alla Sapienza Università di Roma. Ha lavorato come consulente e funzionario di organismi internazionali (Nazioni Unite, Cooperazione Italiana, Unione europea). Il suo impegno nell'antropologia applicata si è riflesso in un lavoro in diversi paesi latinoamericani (Perù, Colombia, Ecuador, Bolivia, Cile), in particolare sui temi dell'educazione e della sanità interculturale. Oltre a lavorare in programmi di cooperazione internazionale ha pubblicato numerosi libri, tra loro *Medicinas y culturas en La Araucanía* in Cile e *Yachay Tinkuy. Salud e Interculturalidad en Bolivia y América Latina* in Bolivia. È stato tra i promotori degli Uffici Interculturali negli ospedali di Temuco e Potosí ed altre iniziative di formazione sul tema di sanità interculturale. Ha collaborato come docente e ricercatore di diverse università latinoamericane ed europee. È anche un appassionato alpinista-andinista, esperto di turismo sostenibile ed aree protette.

Antonino Colajanni. Professore ordinario di Antropologia sociale nell'Università degli Studi di Roma "La Sapienza" (oggi in pensione) e membro del Collegio dei Docenti del Dottorato in Scienze Antropologiche. È attualmente presidente onorario della Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA). Ha svolto ricerche empiriche sui processi di cambiamento socio-culturale in diverse aree indigene e rurali dell'Ecuador e Colombia, e brevi missioni in Perù, Bolivia, Argentina, Guatemala. I suoi interessi principali sono Etnologia Sud Americana, Antropologia giuridica, Antropologia dei processi di sviluppo, Antropologia Applicata, Etnostoria della regione andino-amazzonica. Ha pubblicato volumi sull'antropologia dei processi di sviluppo, sui cambiamenti sociali, sul futuro dei popoli indigeni latinoamericani, sull'antropologia applicata britannica degli anni '30, sulla politica indigena del Viceré Toledo in Perù.

Piero Confalonieri. Operatore della cooperazione e solidarietà internazionale, ha lavorato in vari paesi dell'America Latina (Bolivia, Nicaragua, Perù ed altri) con associazioni tra cui Terra Nuova, di cui è stato coordinatore paese in Perù, responsabile progetti e presidente fino al 2019. Tra altri contributi scritti, ha pubblicato la voce "Indigeni amazzonici nel conflitto globale" nell'edizione 2006 dell'*Annuario della pace*, gli articoli "Pueblos indígenas de la Amazonía" nel volume *Cooperación italiana 1981-2006. 25 años en el Perú* e "Experiencia de Desarrollo con Identidad" nella rivista *Pueblos Indígenas y Desarrollo Sostenible* (Lima, 2008). Ha redatto (insieme a R. Sudati) *Salud: un derecho para todas las personas y pueblos. Sistematización del proceso de formación de enfermeros indígenas en la Amazonía peruana* (Lima, 2012).

Gherardo La Francesca. È stato diplomatico in Grecia, Argentina, Egitto, Giappone, direttore generale per le Relazioni Culturali alla Farnesina, ambascia-

tore a Cipro e in Brasile. Autore di pubblicazioni e mostre fotografiche, ha fondato il Museo Verde, Associazione per la conservazione e valorizzazione delle culture indigene del Chaco in Paraguay, Bolivia, Argentina e Brasile. Nel 2021 ha lanciato, alla pre Cop 26 di Milano, il “Patto per il Gran Chaco”: un modello di sviluppo sostenibile dal punto di vista sia ambientale e sociale che economico, che punta sul binomio natura/culture indigene. Oggi il Museo Verde è una rete di 11 comunità indigene appartenenti ad altrettante etnie del Gran Chaco.

Laura Luna. Antropologa, laureata presso la Sapienza Università di Roma nel 1999. Nel 2010 ottiene un dottorato in Antropologia Sociale presso l'Università di Manchester, nel Regno Unito. Nel 2016 diventa professoressa associata della Pontificia Universidad Católica del Chile, presso il Campus Villarrica, nell'Araucania, regione dove risiede oggi. La sua tesi di laurea su Mapuche e processi di sviluppo divenne un libro nel 2007, *Un mundo entre dos mundos: las relaciones entre el pueblo mapuche y el estado chileno desde la perspectiva del desarrollo y de los cambios socio-culturales*. Negli anni successivi la sua ricerca si è concentrata su temi di interculturalità e antropologia dell'educazione, analizzando in particolare le dinamiche delle aule scolastiche e le pratiche di educazione interculturale e inclusiva in contesti caratterizzati dalla presenza di studenti indigeni o migranti. Durante gli ultimi anni, la sua ricerca ha avuto un orientamento più spiccatamente applicativo, alla ricerca di strategie pedagogiche per affrontare le sfide della diversità culturale nel contesto scolastico. Da gennaio 2024 è direttrice del Centro de Desarrollo Local dell'Università Cattolica.

Fabiana Menna. Antropologa, laureata presso la Sapienza Università di Roma e con un Master in disegno di politiche pubbliche e genere dell'Università FLACSO in Argentina, con 24 anni di esperienza in programmi di sviluppo locale in aree rurali e con comunità indigene in America Latina. In particolare, si è dedicata al rafforzamento dei processi organizzativi, di reti e piattaforme multi-stakeholders e formazione con focus interculturale e di genere per uno sviluppo produttivo e generazione di reddito che valorizzi i territori e la biodiversità. Questo con particolare attenzione all'autonomia delle donne rurali e all'integrazione dell'approccio di genere nelle politiche di adattamento e mitigazione del cambiamento climatico. È presidente della Fondazione Gran Chaco, e consulente di agenzie internazionali sulle politiche di sviluppo locale, di genere e di cambiamento climatico, è anche membro del Gruppo consultivo della società civile di UNWomen Argentina.

Silvia Romio. Antropologa specializzata in tematiche legate all'Amazzonia peruviana, conflitti socio-ambientali e memorie di violenza indigena, antropologia visuale. Dopo il dottorato presso l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales ha vissuto vari anni in Perù dedicandosi all'insegnamento presso la Pontificia

Universidad Católica de Perú (PUCP) e l'Universidad Nacional de San Marcos. Ha ottenuto vari contratti post-doc in Francia, Germania e Belgio legati a ricerche antropologiche sulla memoria di violenza indigena, la memoria visuale e la costruzione della comunità in contesti di crisi e conflitto. Attualmente è assegnista di ricerca presso l'Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia (Unimore).

Paola Sesia. È professoressa ordinaria presso il Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Pacífico Sur) in Messico dal 1990. Antropologa medica e esperta in Public Health, le sue aree di specializzazione comprendono la salute materna, neonatale e riproduttiva, la mortalità materna, la violenza ostetrica, l'ostetricia e le culture del parto, nonché le questioni legate alla nutrizione. I suoi interessi contemplano le politiche pubbliche in materia di salute, la disuguaglianza sociale, la violenza strutturale, i diritti umani e la giustizia riproduttiva, con particolare attenzione alle popolazioni indigene e alle donne. È stata direttrice regionale e coordinatrice del programma docente del CIESAS-Pacífico Sur in vari momenti. Dal 2003 è integrante del Sistema Nazionale dei Ricercatori in Messico.

Paolo Venezia Mauceri. Antropologo, laureato alla Sapienza Università di Roma, ha proseguito gli studi a Paris Jussieu con Robert Jaulin e con Birgitta Leander presso l'UNESCO. È stato esperto associato per l'UNICEF in Bolivia con Lucia D'Emilio lavorando per l'educazione indigena nelle comunità quechua, aymara, guaraní e nella regione amazzonica. Ha partecipato alla creazione del sistema di comunicazione Pluricom con il quale ha realizzato il documentario *Baba camarisi* sull'incontro delle comunità cavineñas. Con l'associazione mapuche Wuñelfe ha promosso la creazione della Scuola Itinerante di Agroecologia *Küme Mongen*. Per Terra Nuova ha lavorato con le organizzazioni indigene nell'Amazzonia peruviana e sulla Costa dei Caraibi del Nicaragua in progetti di salute ed educazione indigena. Attualmente lavora come consulente nella formulazione e valutazione di programmi e politiche pubbliche per la promozione e la protezione dei Diritti Umani.



IILA

www.iila.org

L'Organizzazione Internazionale Italo-Latino Americana (IILA) è un organismo intergovernativo con sede a Roma, istituito nel 1966 dall'allora ministro degli Esteri, Amintore Fanfani, che concepì l'IILA come strumento di stimolo e potenziamento delle relazioni tra l'Italia (l'Europa) e l'America Latina. Gli Stati membri dell'organizzazione sono l'Italia e le 20 repubbliche dell'America Latina (Argentina, Stato Plurinazionale di Bolivia, Brasile, Cile, Colombia, Costa Rica, Cuba, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Haiti, Honduras, Messico, Nicaragua, Panama, Paraguay, Perù, Repubblica Dominicana, Uruguay e Repubblica Bolivariana del Venezuela). L'IILA, fin dalla sua nascita, ha ricoperto un ruolo importante nel facilitare i rapporti tra Italia, Europa e America Latina, azione che svolge operando nel campo culturale, socio economico, tecnico scientifico e della cooperazione.



Centro per la Solidarietà
e la Cooperazione tra i Popoli
ONLUS

Terra Nuova

www.terranuova.org
www.terranuova.org.pe

Centro per la Solidarietà e la Cooperazione tra i Popoli, è una Associazione senza scopo di lucro attiva dal 1969 e costituitasi formalmente dal 1971. Finalità principale del nostro lavoro è il rafforzamento degli attori della società civile presenti nei territori, interessati a contribuire attivamente al cambiamento sociale, alla promozione dell'equità e dei diritti, alla sostenibilità ed alla costruzione della pace. Terra Nuova ha realizzato nel corso degli anni varie centinaia di interventi in Centro America e Caraibi (Nicaragua, Honduras, Costa Rica, Guatemala, El Salvador, Repubblica Dominicana, Cuba) in Sudamerica (Ecuador, Perù, Brasile, Cile, Argentina), in Africa (Mali, Senegal, Togo, Somalia, Kenya, Repubblica Democratica del Congo); opera anche in Italia ed Europa, per stimolare ad una visione complessiva e critica degli squilibri internazionali.

Finito di stampare
nel mese di luglio 2024
dalla LegoDigit
via Galileo Galilei, 15/1 - Lavis (TN)