



Diacronie

Studi di Storia Contemporanea

44, 4/2020

«Can the Subaltern Speak» attraverso l'ambiente?

Né indigeni, né discendenti degli europei: i *cablocos* dell'America subtropicale da subalterni a modello di *Buen Vivir* alternativo (1890-2019)

Claiton Marcio da SILVA, Delmir José VALENTINI, Samira Peruchi MORETTO

traduzione di Jacopo BASSI

Per citare questo articolo:

da SILVA, Claiton Marcio, VALENTINI, Delmir José, MORETTO, Samira Peruchi, «Né indigeni, né discendenti degli europei: i *cablocos* dell'America subtropicale da subalterni a modello di *Buen Vivir* alternativo (1890-2019)», *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea* : «Can the Subaltern Speak» attraverso l'ambiente?, 44, 4/2020, 29/12/2020,

URL: < http://www.studistorici.com/2020/12/29/silva-valentini-moretto_numero_44/ >

Diacronie Studi di Storia Contemporanea → <http://www.diacronie.it>

ISSN 2038-0925

Rivista storica online. Uscita trimestrale.

redazione.diacronie@hotmail.it

Comitato di direzione: Naor Ben-Yehoyada – João Fábio Bertonha – Christopher Denis-Delacour – Maximiliano Fuentes Codera – Tiago Luís Gil – Anders Granås Kjøstvedt – Deborah Paci – Mateus Henrique de Faria Pereira – Spyridon Ploumidis – Wilko Graf Von Hardenberg

Comitato di redazione: Jacopo Bassi – Luca Bufarale – Gianluca Canè – Luca G. Manenti – Mariangela Palmieri – Fausto Pietrancosta – Elisa Tizzoni – Matteo Tomasoni – Luca Zuccolo



Diritti: gli articoli di *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea* sono pubblicati sotto licenza Creative Commons 3.0. Possono essere riprodotti e modificati a patto di indicare eventuali modifiche dei contenuti, di riconoscere la paternità dell'opera e di condividerla allo stesso modo. La citazione di estratti è comunque sempre autorizzata, nei limiti previsti dalla legge.

8/ Né indigeni, né discendenti degli europei: i cablocos dell'America subtropicale da subalterni a modello di Buen Vivir alternativo (1890-2019)¹

Claiton Marcio da SILVA, Delmir José VALENTINI, Samira Peruchi MORETTO

traduzione di Jacopo BASSI

ABSTRACT: Questo articolo affronta in modo critico il legame tra il concetto di Buen Vivir e lo stile di vita dei caboclos del sud del Brasile. Dapprima verrà offerta una rassegna delle diverse linee di ricerca che hanno esaminato la condizione delle popolazioni marginalizzate dell'America Latina, come gli indios, i sertanejos, i pescatori dell'entroterra o i caboclos. Verranno poi delineati i punti di frizione tra visioni del mondo indigene classificate come Buen Vivir e le pratiche dei gruppi marginalizzati dai processi di colonizzazione interna in Brasile. Per superare queste differenze e offrire una prospettiva di analisi che valga per tutti i gruppi marginali, verrà proposto il concetto di "Buen Vivir alternativo". Questo modello di vita alternativo può essere trovato tra le comunità dei caboclos che nel corso dei decenni si sono integrate prima con l'ecosistema della foresta e poi nei contesti urbani.

ABSTRACT: This article critically explores the connection between the Buen Vivir concept and the South-Brazilian caboclos' way of life. It opens with a review of different lines of inquiry that have approached the study of marginalised populations - such as indigenous peoples, sertanejos, fishers and caboclos - from the perspectives of history and social sciences. Then, it outlines the main elements that differentiate the indigenous concepts and worldviews classified as Buen Vivir and historical practices enacted by subaltern communities in Brazil in the context of internal colonialism. Finally, to overcome these differences via a possible "universality of difference" that concepts like Buen Vivir can bring in a generalist application, the authors propose the conceptual tool of "alternative Buen Vivir". They argue that this alternative way of life can be found among caboclo groups that had developed their own ways to integrate themselves initially into the forest setting and, more recently, into urban contexts and modernization schemes.

¹ Questo articolo è il risultato preliminare del progetto "An Invisible buen vivir in the Subtropical Brazil: Lessons from the Puxirão caboclo". Il progetto è stato finanziato dalla Society of Fellows del Rachel Carson Center for Environment and Society di Monaco. Questa ricerca ha goduto anche del sostegno economico del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico brasiliano (CNPq). Gli autori sono grati a Marina Andrioli per l'attenta lettura.

1. Introduzione: i *caboclos* subtropicali e il loro legame con il concetto di *Buen Vivir*

In un saggio del 2011, Eduardo Gudynas e Alberto Acosta propongono una analisi di diversi movimenti emersi in America Latina che dai primi anni 2000 hanno iniziato a proporre alternative ai modelli di sviluppo convenzionali. Tali movimenti hanno fatto sì che l'America Latina diventasse il luogo d'elezione della critica della modernità neoliberista. Secondo gli autori, queste nuove correnti di pensiero critico si ispirano alle forme di conoscenza dei popoli indigeni, le cui filosofie muovono dal concetto di *Buen Vivir*: «Sus expresiones más conocidas remiten a Ecuador y Bolivia; en el primer caso es el *Buen Vivir* o *sumak kawsay* (en kichwa), y en el segundo, en particular el *Vivir Bien* o *suma qamaña* (en aymara) y *sumak kawsay* (en quéchua)»². Per quasi due decenni, anche se non simultaneamente, in quasi tutta l'America Latina si è sviluppato un ampio dibattito circa l'opportunità o meno dell'inclusione delle popolazioni indigene e delle loro conoscenze tradizionali negli esperimenti di *governance* locale, nei piani dei governo o nelle carte costituzionali³.

A partire dal secondo decennio del XXI secolo, l'ascesa di governi conservatori – le cui politiche sono caratterizzate da una miscela di dottrine economiche neoliberiste, da forme di coercizione politica di stampo dittatoriale, da un uso indiscriminato delle risorse naturali e da un reazionarismo che fa profondamente leva sull'argomento religioso – ha rappresentato una battuta d'arresto per le rivendicazioni delle cosiddette «popolazioni tradizionali». Le rivendicazioni delle popolazioni indigene sono state associate, dai governi in carica, ai programmi politici dei partiti progressisti sconfitti alle urne o ai golpe bianchi⁴. È in questo contraddittorio contesto di trasformazioni sociali, politiche e ambientali che vanno iscritti i dibattiti sulle alternative al modello di sviluppo occidentale elaborate in America Latina. In questo articolo cercheremo di analizzare come gruppi non indigeni in senso stretto abbiano tentato di elaborare peculiari sistemi di organizzazione socio-ambientale che potessero dialogare con le condizioni concrete del capitalismo neoliberista e di come questi siano stati, da un lato, esclusi dai programmi governativi e, dall'altro, non siano stati neppure inclusi in esperienze più eterogenee classificabili sotto il concetto di *Buen Vivir*.

² GUDYNAS, Eduardo, ACOSTA, Alberto, «La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa», in *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16, 53, 2011, pp. 71-83, p. 72.

³ NETO, Joaquim Shiraishi, ARAÚJO, Marlon Aurélio Tapajós, «“Buen vivir”: notas de um conceito constitucional em disputa», in *Pensar*, 20, 2/2015, pp. 379-403, pp. 380-381.

⁴ Per “golpe bianco”, si intende l'impiego di prassi istituzionali per la deposizione di governi eletti democraticamente. Sul caso brasiliano, si veda in particolare: SOUZA, Jessé de, *A elite do atraso: da escravidão a Bolsonaro*, Rio de Janeiro, Estação Brasil, 2019.

Questo lavoro ha come obiettivo principale quello di includere nella prospettiva di analisi del *Buen Vivir*, conformemente a come si è evoluta storicamente, il dibattito sull'esperienza dei *caboclos* del sud del Brasile; più specificamente, dei *caboclos* che vivono nell'ovest dello Stato di Santa Catarina. Le comunità *caboclos* verranno interpretate come gruppi subalterni in grado di proporre sistemi di organizzazione ecologica, sociale ed economica alternativi in un'era che potrebbe essere definita, con riferimento al Brasile, *post-desenvolvimentista*⁵. Verranno prese in considerazione le forme di sopravvivenza, i cambiamenti o la ricomposizione – anche se talvolta in condizione di subordinazione – dei loro modi di vivere e del loro rapporto con l'ambiente attraverso il contatto con i discendenti degli europei e i progetti di nazionalizzazione e modernizzazione⁶.

Sebbene il termine *Buen Vivir* faccia riferimento, almeno originariamente, ai popoli tradizionali dell'America ispanica, riteniamo che analoghe iniziative di autogestione e conservazione della conoscenza tradizionale diano visibilità al diritto alla vita dei subalterni. Queste tradizioni sono state incorporate e vengono tuttora riplasmate dai *caboclos* del Sud del Brasile, quantomeno a partire dal periodo della ridemocratizzazione politica brasiliana della metà degli anni Ottanta; a differenza di alcune popolazioni indigene latinoamericane a cui era garantito il possesso di alcuni territori o che rappresentano gruppi maggioritari in città, paesi o regioni, i *caboclos* dell'Oeste Catarinense non hanno a disposizione un luogo specifico che garantisca loro i meccanismi di riproduzione sociale⁷.

Storicamente, il concetto di *caboclos* non ha una definizione univoca dal momento che varia da un'area all'altra del Brasile. Secondo Deborah Lima, che ha analizzato la costruzione storica del termine *caboclo* a partire dalle strutture e dalle rappresentazioni sociali nell'Amazzonia profonda, questa parola, nella regione presa in esame, rappresenta una tipo di “commistione razziale” e fa riferimento ai figli di unioni fra bianchi e *indios*⁸. In altre aree del paese, dove alla formazione di questo meticcio partecipavano anche gli africani ridotti in schiavitù, questi individui furono inizialmente chiamati *mamelucchi*; gradualmente vennero loro attribuite diverse

⁵ Sul tema del *desenvolvimentismo* – termine coniato all'interno dell'Istituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) – si può fare riferimento, tra i testi disponibili in lingua italiana, a: PIETROBELLI, Carlo, PUGLIESE, Elisabetta, *L'economia del Brasile. Dal caffè al bioetanolo: modernità e contraddizioni di un gigante*, Roma, Carocci, 2007, pp. 39-43 [NdT].

⁶ MORETTO, Samira Peruchi, BRANDT, Marlon, *Paisagens caboclas: agricultura e criação de animais no oeste de Santa Catarina*, in MACHADO, Ironita Adenir Policarpo, BACCIN, Diego José, TEDESCO, João Carlos (ed.), *Mundo rural, regiões e fronteiras no processo de (re)apropriação territorial e agrária*, Passo Fundo, EDIUPF, 2019, pp. 172-201, p. 184.

⁷ Ad eccezione delle Comunidades Tradicionais de Faxinais, situate nell'area rurale dello Stato del Paraná «che sono costituite da specifiche territorialità etnicamente differenziate fra loro e sono attualmente coinvolte in diversi conflitti territoriali». SIMÕES, William, *Territorialidades da juventude faxinalense: entre a produção de invisibilidades, a precarização dos territórios de vida e os desafios da construção de um bem viver*, Tesi di dottorato in Geografia, UFPR, Curitiba, 2015, p. 21.

⁸ LIMA, Deborah M., «A construção histórica do termo caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural Amazônico», in *Novos Cadernos NAEA*, 2, 2/1999, pp. 5-32.

caratterizzazioni etnocentriche, come quella di *sertanejos*, *caipiras*, *caícaras* o *caboclos*⁹, a seconda della regione o di alcune caratteristiche socioculturali¹⁰. Sino agli anni Ottanta, il termine *caboclo* era generalmente associato a caratteristiche dispregiative, come povertà, isolamento sociale, pigrizia o criminalità. Ad esempio, i *caboclos* sono stati a lungo considerati come una minaccia per la conservazione dell'ambiente naturale per via della loro abitudine di ricorrere al fuoco per praticare l'agricoltura utilizzando la tecnica della *coivara*¹¹, una delle pratiche agricole tradizionali¹².

Nell'interno del Brasile meridionale, a partire dal XIX secolo, un nuovo gruppo divenne predominante nell'area occidentale dello Stato di Santa Catarina¹³ (cartina 1). L'insediamento dei *caboclos* avvenne, in una fase iniziale, lungo il Caminho das Tropas: erano infatti loro a occuparsi di trasportare le mandrie di vacche e muli presenti tra l'Argentina e lo Stato brasiliano del Rio Grande do Sul verso l'interno di quello di San Paolo. In generale, i cosiddetti *caboclos* erano gruppi formati a partire dal «surplus di popolazione delle *fazende*, dove si occupavano delle colture di sussistenza e avevano iniziato a occupare le aree forestali e a sfruttare l'erba mate»¹⁴.

⁹ Questi termini sono traducibili – con tutte le inevitabili differenze di sfumature – come “villani”, “cafoni”, “rustici”, ma al contempo fanno riferimento ai differenti gruppi etnici presenti nelle diverse zone dell'interno del Brasile [NdT].

¹⁰ RADIN, José Carlos, CORAZZA, Gentil, *Dicionário histórico-social do Oeste catarinense*, Chapecó, Ed. Universidade Federal Fronteira Sul, 2018, p. 27.

¹¹ Agricoltura itinerante praticata nell'interno del Brasile [NdT].

¹² HOLANDA, Sergio Buarque de, *Caminhos e fronteiras*, São Paulo, Companhia das Letras, 1994. Per comprendere il processo delle pratiche agricole di indios e caboclos nella parte occidentale dello Stato di Santa Catarina, cfr.: o processo das práticas agrícolas por indígenas e caboclos, no Oeste de Santa Catarina, ver RENK, Arlene, *A luta da erva*, Chapecó, Grifos, 1997.

¹³ RADIN, José Carlos, CORAZZA, Gentil, *Dicionário histórico-social do Oeste catarinense*, Chapecó, Ed. Universidade Federal Fronteira Sul, 2018, p. 27.

¹⁴ *Ibidem*. Ancora, secondo gli autori: «Per lo più, il caboclo viveva isolato nell'entroterra e nelle foreste della regione, in una sorta di solitudine naturale, lontano dalle risorse che la modernità metteva a disposizione delle persone dei grandi centri urbani». *Ibidem*, p. 29.



Cartina 1. Ripartizione amministrativa del Brasile; nell'area cerchiata è visibile la parte occidentale dello Stato di Santa Catarina.

Fonte: Adattamento da wikipedia,

URL: < https://pt.wikipedia.org/wiki/Santa_Catarina#/media/Ficheiro:Santa_Catarina_in_Brazil.svg > [consultato l'8 settembre 2020].

Oggi la connotazione razziale del termine *caboclo* – coniato dai discendenti degli europei – impiegato nel contesto dell'area occidentale dello Stato di Santa Catarina è oggetto di una profonda critica. In particolare, si sta cercando di prendere le distanze dalle definizioni che hanno dominato la scena per tutto il periodo della dittatura militare, a partire dagli anni Sessanta fino agli anni Ottanta. Secondo le definizioni più recenti «non esiste un unico fenotipo in grado di caratterizzare il *caboclo*», ma questi vanno considerati come un'etnia che condivide valori comuni, «quali la solidarietà, l'audacia, la religiosità popolare, l'onore, un particolare rapporto con il tempo»¹⁵. Altri autori ritengono, in modo complementare, che il termine *caboclo* appartenga molto

¹⁵ RENK, Arlene, SAVOLDI, Adiles, *Introdução*, in CENTRO DE MEMÓRIA DO OESTE DE SANTA CATARINA (ed.), *Inventário da cultural imaterial cabocla no Oeste de Santa Catarina*, Chapecó, Argos, 2008, pp. 13-14, p. 13.

più alla sfera economica e sociale che a quella razziale¹⁶ o che – come sottolinea lo storico Paulo Pinheiro Machado – il termine sia più direttamente legato ai contadini poveri che vivono nell'interno del Brasile¹⁷. Le generalizzazioni hanno in qualche modo fuorviato alcuni studiosi nel corso della storia del Brasile: quando si cercava di ottenere una tipizzazione dell'uomo rurale brasiliano, talvolta lo si faceva attribuendogli caratteristiche in grado di accomunare queste persone, mentre in altre occasioni si rinveniva l'origine delle qualità delle popolazioni rurali nell'ambiente in cui vivevano, sposando così il determinismo geografico¹⁸. Tuttavia, studiosi come Arlene Renk, Jaci Poli e Paulo Pinheiro Machado sottolineano la flessibilità insita nel processo di formazione dei gruppi sociali e sostituiscono appartenenze su base etnico-razziale con nozioni ed elementi culturali. Anche secondo questi studiosi, il termine *caboclo*, quando riferito agli abitanti della parte occidentale dello Stato di Santa Catarina, andava a designare un gruppo che condivideva una visione del mondo spesso divergente da quella degli immigrati di origine europea che avevano colonizzato il sud del Brasile durante il XIX secolo – principalmente tedeschi, italiani e polacchi. La loro visione del mondo si basava su di un sistema di valori opposto a quelli della proprietà privata, della famiglia patriarcale e della gerarchizzazione dei rapporti di lavoro.

In passato i nuclei di colonizzazione creati nella regione montuosa del Rio Grande do Sul a partire dalla seconda metà del XIX secolo venivano incoraggiati attraverso politiche statali volte a occupare la regione di confine, oggetto di controversie territoriali soprattutto con l'Argentina. La colonizzazione venne promossa dalle compagnie colonizzatrici a seguito della stipula dell'accordo territoriale tra gli Stati di Santa Catarina e Paraná. A causa della grande quantità di «terre devolute»¹⁹ presenti nell'area meridionale del paese, il governo concesse ai colonizzatori il permesso di frazionare e vendere la terra. Nel processo di migrazione verso la regione occidentale di Santa Catarina, vennero favoriti i discendenti dei coloni tedeschi e italiani che già avevano occupato le aree nel Rio Grande do Sul, perché corrispondevano al profilo di «un popolo laborioso e affidabile»²⁰. Questo tipo di popolamento, quindi, incentivava lo «sbiancamento» della popolazione brasiliana, sulla scia delle concezioni razziali in voga durante il XIX secolo e che, in Brasile, identificavano neri, *indios* e meticci come «degenerati»²¹.

¹⁶ POLI, Jaci, *Caboclo: pioneirismo e marginalização*, in CEOM (ed.), *Para uma história do Oeste Catarinense: 10 anos de CEOM*, Chapecó, UNOESC, 1995, pp. 149-187.

¹⁷ MACHADO, Paulo Pinheiro, *Lideranças do Contestado: a formação e a atuação das chefias caboclas (1912-1916)*, Campinas, Unicamp, 2004.

¹⁸ SILVA, Claiton Marcio da, «Modernizar é preciso: pensamento social e mudança rural no Brasil (1944-1954)», in *Iberoamericana*, XVII, 64, 2017, pp. 195-209, p. 196.

¹⁹ Le «terre devolute» corrispondevano a tutti quei terreni entrati a far parte del demanio pubblico in seguito all'indipendenza brasiliana. Questi spazi non erano né di proprietà dei privati né impiegate per un uso pubblico. Sul tema si veda, tra gli altri: SEYFERTH, Gyralda, «Campesinato e o Estado no Brasil», in *Mana*, 17, 2/2011, pp. 395-417.

²⁰ NODARI, Eunice Sueli, *Etnicidades renegociadas: práticas socioculturais no Oeste de Santa Catarina*, Florianópolis, Ed. da UFSC, 2009, p. 34.

²¹ A titolo d'esempio si veda il lavoro di Aujor Ávila da Luz, pubblicato originariamente nel 1952: da LUZ,

Così facendo lo Stato nazionale e le compagnie private di colonizzazione provocarono una seconda ondata di violenze nell'entroterra meridionale: dopo aver schiavizzato, sterminato o confinato le popolazioni indigene durante la conquista portoghese-spagnola del XVII e XVIII secolo, nel XX secolo vennero assoldati i *bugreiros*²², al fine di realizzare concretamente la "pacificazione" degli indigeni, affiancati nel loro compito dalle compagnie colonizzatrici, che si occupavano di separare ed espellere i *caboclos* "invasori" che – a loro giudizio – abitavano l'area senza avere la proprietà legale della terra. I *caboclos* e gli *indios* erano considerati occupanti abusivi perché non possedevano titoli che attestassero il possesso delle terre di cui e in cui vivevano; queste iniziarono quindi a essere vendute, sotto forma di lotti, ai migranti di origine europea. In questo modo lo Stato si vedeva garantita la valorizzazione di quelle aree che erano considerate parte di un «entroterra sconosciuto», così chiamato perché lontano dalla costa, dove si trovavano la capitale e i maggiori centri abitati.

A partire dalla fine del XIX secolo si era iniziato a cartografare l'area occidentale, che era difficilmente accessibile, e sebbene questi luoghi fossero già conosciuti e abitati da gruppi di indigeni, di *caboclos* e dei loro discendenti, nelle carte ufficiali tali regioni venivano indicate come terre sconosciute, soprattutto dalle autorità e dai nuovi gruppi che colonizzavano questi spazi. La prima visita di un governatore nella parte occidentale dello Stato giunse solamente nel 1929, con Adolfo Konder e il suo seguito. Uno dei membri della spedizione raccontò che il viaggio fu una «vera *bandeira*²³», paragonando l'impresa a quella dei pionieri dell'epoca coloniale, «i *sertões*»²⁴. Durante il viaggio vennero scattate numerose fotografie e i membri della spedizione pubblicarono diversi testi sull'impresa e sulle difficoltà incontrate nell'accesso alle terre più lontane dalla capitale dello Stato. Nell'immagine 1, si può vedere il governatore accanto al proprietario di un terreno adibito alla raccolta di *mate* (*Ilex paraguariensis*). La fotografia mostra la mescolanza di culture, *caboclos* e immigrati di origine europea condividevano spazi e pratiche: il proprietario di Herval aveva un cognome tedesco, Siebeneichler, ma le modalità in cui il *mate* veniva raccolto, così come le caratteristiche della costruzione del capanno rimandano alla cultura e alla presenza di *caboclos* – in linea con quanto sostenuto da Renk, Poli e Pinheiro Machado.

Aujor Ávila, *Os fanáticos: crimes e aberrações da religiosidade dos nossos caboclos : Contribuição para o estudo de antropo-sociologia criminal e da história do movimento dos fanáticos em Santa Catarina*, Florianópolis, UFSC, 1999.

²² Per approfondire l'attività dei *burgreiros* e SPI a Santa Catarina, cfr.: HOERHANN, Rafael Casanova de Lima e Silva, *O Serviço de Proteção aos Índios e os Botocudo: a política indigenista através dos relatórios (1912-1926)*, Tesi di Laurea specialistica in Storia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

²³ Così venivano chiamate le spedizioni per l'esplorazione dell'interno del paese in epoca coloniale [NdT].

²⁴ CEOM, *A viagem de 1929: Oeste de Santa Catarina: documentos e leituras*, Chapecó, Argos, 2005, p. 23.



Immagine 1. Il “presidente” Konder in visita alla proprietà dell’*ervateiro* Siebeneichler.

Fonte: CEOM, *A viagem de 1929: Oeste de Santa Catarina: documentos e leituras*, Chapecó, Argos, 2005, p. 191.

Il viaggio era un atto politico, senza la reale intenzione di fornire assistenza ai gruppi residenti nella parte occidentale dello Stato; infatti, a seguito viaggio della spedizione, il costante abbandono dei coloni di origine europea da parte dello Stato centrale non fece altro che aumentare. Le autorità erano preoccupate dalle questioni infrastrutturali: una volta “isolati” dalla “civiltà”, i coloni correvano il rischio di “cabocizzarsi” e quindi vanificare il processo sociale e ambientale di colonizzazione e di “sbiancamento” basato sulla piccola proprietà e sul lavoro familiare. In questa logica, i *caboclos* non solo rappresentavano una minaccia allo stile di vita dei coloni appena arrivati a causa della loro presunta violenza e incapacità produttiva, della degenerazione razziale a cui espongono gli europei bianchi. I *caboclos* costituivano quindi una sfida all’esperienza neocoloniale: perlopiù seminomadi, cercavano piccole aree di foresta che, una volta disboscate, garantissero – con l’integrazione della caccia, della pesca e della raccolta – la sopravvivenza della loro famiglia per un certo periodo. Il loro stile di vita rispondeva a quello che potremmo considerare la un *Buen Vivir* subtropicale.

Con l’avanzamento della colonizzazione, tra gli anni Venti e gli anni Sessanta, i *caboclos* furono progressivamente allontanati dalle loro terre e spinti verso aree sfavorevoli alla coltivazione o lungo corsi d’acqua. Per sopravvivere, dal momento che dovevano fronteggiare la costante riduzione di disponibilità di foreste o di terreni comuni, iniziarono a lavorare come domestici

nelle *fazende*, nella raccolta del mate, nelle aziende di legname o nella costruzione e nel trasporto di zattere di legname: attività considerate pericolose o riservate ai subalterni. La miglior capacità di adattamento dei *caboclos* all'ambiente fece sì che la loro conoscenza delle erbe officinali, delle tecniche di caccia e pesca, nonché dei prodotti agricoli adatti al suolo e al clima, garantisse loro un certo vantaggio sui coloni o, quantomeno, la sopravvivenza²⁵. Anche per questa ragione nei primi decenni di colonizzazione, i migranti di origine europea cercavano conforto nei rimedi e nelle preghiere dei *caboclos* e, allo stesso tempo, facevano propri molti elementi del loro stile di vita.

Come affermano Moretto e Brandt, «le pratiche di uso e di accesso alla terra da parte della popolazione *cabocla* della parte occidentale di Santa Catarina plasmarono il paesaggio delle aree rurali dominate dalla foresta – fino alla prima metà dell'Ottocento»²⁶. In questi spazi si può riconoscere una complessa rete di elementi umani e non umani «che combinavano l'uso privato e collettivo delle aree forestali, che erano legate all'allevamento di animali allo stato brado, alla raccolta di mate e all'agricoltura, costituendo quello che può essere definito un 'paesaggio caboclo'»²⁷.

Con la crescente urbanizzazione, invece, le dinamiche dei rapporti interetnici e agrari mutarono, ma per analizzare questo processo è necessario prima discutere di come un particolare movimento intellettuale internazionale ispirato alla filosofia indigena del *Buen Vivir* abbia avuto una certa influenza, non solo nell'analisi dei *caboclos* come "oggetto di studio", ma come elemento in grado di ispirare la ripresa o la rigenerazione di un *modus vivendi* alternativo al modello di sviluppo capitalista, qualcosa di simile a quello proposto dal *Buen Vivir*.

²⁵ All'interno del dibattito accademico sulle popolazioni indigene del Sud del Brasile, studiosi come Lavina, osservano come l'integrazione di questi popoli nella nazione, anche se improvvisa, non pianificata o conseguente alla guerra con altre tribù, garantì loro la possibilità di sopravvivere. Cfr. LAVINA, Rodrigo, *O Xokleng de Santa Catarina: uma etnohistória e sugestão para os arqueólogos*, tesi di Laurea specialistica in Storia, UNISINOS, São Leopoldo, 1994. In altri termini, se gli *indios* non avessero dimostrato di essere di una qualche "utilità" al progetto di conquista portoghese, il loro genocidio avrebbe potuto essere persino più consistente di quanto non fu. A partire da questo presupposto, una considerazione analoga può essere fatta in merito all'esperienza dei *caboclos*.

²⁶ MORETTO, Samira Peruchi, BRANDT, Marlon, *Paisagens caboclas: agricultura e criação de animais no oeste de Santa Catarina*, in MACHADO, Ironita Adenir Policarpo, BACCIN, Diego José, TEDESCO, João Carlos (eds.), *Mundo rural, regiões e fronteiras no processo de (re)apropriação territorial e agrária*, Passo Fundo, EDIUPF, 2019, p. 171.

²⁷ *Ibidem*, pp. 171-172.

2. *Buen Vivir*, *Subaltern Studies* e gli studi sugli esclusi dell'America Subtropicale: epistemologie del *Global South*

Il concetto di *Buen Vivir* è stato ufficialmente inserito nelle Costituzioni nazionali di Ecuador (2008) e Bolivia (2009) proprio per la loro capacità di proporsi come reale e realizzata alternativa all'omogeneizzazione neoliberista²⁸. In termini generali, il dibattito accademico sul *Buen Vivir* è ampio, coinvolge studiosi e riviste di diverse aree come le scienze sociali, quelle amministrative, la geografia, la medicina, il diritto²⁹. I suoi presupposti poggiano su alcuni pilastri fondamentali: la già citata alternativa al modello di sviluppo neoliberista come forma di resistenza all'omogeneizzazione culturale prodotta dalla globalizzazione, il presentarsi come contributo epistemologico proveniente del Sud del mondo. Il modo in cui questa filosofia emergente è stata tradotta in pratica ha del resto messo in mostra alcune contraddizioni: gli Stati nazionali che intendono promuovere il *Buen Vivir* continuano infatti a investire sui mercati e trarre profitto dalla natura,, in molti casi non preservando i gruppi tradizionali che dovrebbero tutelare³⁰.

Il dibattito teorico emerso in America Latina affonda le sue radici nella critica postcoloniale sviluppatasi in Asia e in Africa ma presenta alcune peculiarità. All'inizio del millennio, Manuel Castells aveva già preannunciato come il fenomeno della globalizzazione, pur mirando a produrre un "villaggio globale", stimolasse la resistenza attraverso il mantenimento o la reinvenzione delle tradizioni locali; in altre parole, benché l'architettura iniziale della globalizzazione cercasse di sortire la formazione di un soggetto universale – diciamo Occidentale – attraverso il Washington Consensus, programmi educativi o prestiti finanziari, alcuni gruppi ribadivano la loro specificità locale³¹. In quanto oggetto di studio, l'analisi intellettuale concorda sul riconoscimento della multidimensionalità della globalizzazione – e sull'interconnessione in un insieme complesso³² di questioni economiche, politiche, sociali, scientifiche, tecnologiche, culturali e legali – in cerca dell'omogeneità o di una universalizzazione. Questo intreccio di trasformazioni globali e attenzione alla scala locale mette assieme questioni presenti sia nei *Subaltern studies*³³ che nel *Buen*

²⁸ NETO, Joaquim Shiraishi, ARAÚJO, Marlon Aurélio Tapajós, «“Buen vivir”: notas de um conceito constitucional em disputa», in *Pensar*, 20, 2/2015, pp. 379-403, pp. 380-381.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ GUDYNAS, Eduardo, «Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo», in *América Latina en Movimiento*, ALAI, 462, 2011, pp. 1-20.

³¹ Cfr. CASTELLS, Manuel, *O poder da identidade*, São Paulo, Terra e Paz, 2002 [ed. it.: *Il potere delle identità*, Milano, UBE Paperback, 2014].

³² GUERRA, Lucas, «Globalização, desenvolvimento e buen vivir: a América Latina na construção de alternativas contra-hegemônicas a ordem mundial neoliberal», in *Revista Cadernos de Campo*, 24, 2018, pp. 85-111, p. 87.

³³ Come gli interrogativi proposti da diversi autori attraverso gli studi legati al pensiero decoloniale raggruppati nelle opere: BONILLA, Heraclio (ed.), *Os conquistados: 1942 e a população indígena das Américas*, São Paulo, Hucitec, 2006; GRUZINSKI, Serge, DUSINBERRE, Deke, *The Mestizo Mind: The Intellectual Dynamics of*

Vivir, che, nel contesto latinoamericano, contribuirebbero potenzialmente all'elaborazione di un'agenda politica progressista basata su un cambio di paradigma socio-ambientale.

Inoltre, una seconda confluenza interessante è quella tra i *Subaltern Studies* e gli studi post-*desenvolvimentisti* latinoamericani. Infatti, per portare avanti il dibattito sui *caboclos* subtropicali, è importante spostare il focus verso un terzo elemento antropologico, sociologico e storiografico, gli studi sulle popolazioni oppresse. Soprattutto in Brasile, questo filone di studi ha abbandonato da diversi anni la narrativa della celebrazione della costruzione nazionale raccontata dalla prospettiva delle classi dirigenti o dominanti e ha inserito nella storiografia i popoli indigeni, i pescatori, gli abitanti dell'interno, i contadini, i coloni più poveri, oltre, ovviamente, ai *caboclos*.

Le radici di questo filone di studi sono legate a un gruppo di medici igienisti che, tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, iniziarono a denunciare la situazione di abbandono delle popolazioni che vivevano nell'interno del Brasile. Il punto di riferimento di questa tradizione intellettuale – il libro *Os Sertões*, di Euclides da Cunha, pubblicato nel 1902 – ebbe ripercussioni sulle élite politiche e intellettuali, sia influenzando la formulazione delle politiche igienico-sanitarie pubbliche, sia stimolando l'interesse da parte degli studiosi nei confronti delle popolazioni “sconosciute” che abitavano l'immenso territorio occidentale³⁴. A decenni di distanza, negli anni Cinquanta e Sessanta, si diffusero i cosiddetti “studi di comunità”, studi socio-antropologici che miravano anzitutto a prendere in esame gruppi sociali e piccole comunità dell'interno dell'America Latina o delle *favelas* delle grandi città. Questi studi ambivano a elaborare teorie che potessero consentire di passare, nell'analisi, dal “semplice” al “complesso”.

Ciò che spicca in questa tradizione intellettuale è proprio l'intenzione di “integrare” i subalterni nelle istituzioni nazionali. Poiché il Brasile attraversava un processo di crescente industrializzazione, questi intellettuali partivano dal presupposto che fosse il momento ideale per i *caipiras* o per i *sertanejos* per acquisire la cittadinanza brasiliana³⁵ contrastando così le tesi razziste. In quella fase, immigrati e migranti europei – certamente più privilegiati dei gruppi nativi dell'America subtropicale – si unirono a coloro che erano storicamente esclusi, i *caipiras* e i *sertanejos*. Inizialmente “scelti” dai governi per promuovere lo “sbiancamento” e il processo di civilizzazione in Brasile, Argentina, Uruguay e Paraguay, alcuni di questi coloni furono espulsi dalle campagne durante l'avanzata della rivoluzione verde³⁶. Tra gli altri movimenti contadini

Colonization and Globalization, Florence - Ann Arbor, Taylor and Francis - ProQuest, 2013.

³⁴ Sul rapporto della spedizione scientifica di Belisário Penna e Arthur Neiva cfr.: LIMA, Nísia Trindade, *Um Sertão chamado Brasil. Intelectuais e representação geográfica da identidade nacional*, Rio de Janeiro - Reva, IUPERJ - UCAM, 1999.

³⁵ SILVA, Claiton Marcio da, «Modernizar é preciso: pensamento social e mudança rural no Brasil (1944-1954)», in *Iberoamericana*, XVII, 64, 2017, pp.195-209, p. 196; SOARES, J. O. Pinto, *Guerra em sertões brasileiros: do fanatismo à solução do secular litígio entre o Paraná e Santa Catarina*, Rio de Janeiro, Papelaria Velho, 1931, pp. 70, 72.

³⁶ La Rivoluzione Verde rappresenta un nuovo approccio ai metodi di produzione agricola introdotto a

transnazionali, in questi territori ne emersero alcuni molto importanti, ancora oggi attivi, come il Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), il Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) e il Movimento das Mulheres Camponesas (MMC), strettamente legati alla Teologia della Liberazione e che integravano gruppi sociali ed etnici differenti³⁷. In questo modo, indigeni e *caboclos*, attraverso il loro inserimento o la costruzione di movimenti sociali, divennero un riferimento nell'ambito degli studi accademici e dei cambiamenti epistemologici, che – come abbiamo visto in precedenza – dialogano solo in misura parziale con gruppi «socialisti e statalisti» ed «ecologisti e post-*desenvolvimentisti*».

Le articolazioni e le lotte che hanno avuto luogo nell'America subtropicale – che si sono sviluppate insieme agli studi accademici e alle attività dei seminari ecclesiastici – erano molto più incentrate su un programma di conquista della terra e, successivamente, di rafforzamento delle condizioni materiali dell'esistenza, che su un'agenda basata sul riavvicinamento con il mondo naturale o di riappropriazione di una certa dimensione spirituale. Nasce così una questione centrale che si colloca alla confluenza tra le tre tradizioni intellettuali finora prese in esame: le lotte e i programmi dei popoli andini e del loro *Buen Vivir* o dei *Subaltern Studies* dell'Asia meridionale non erano le stesse dei *caboclos*, dei popoli indigeni o di qualsiasi altro gruppo di persone escluse nell'America subtropicale all'inizio di questo millennio. Forse a causa di una forte storia di concentrazione fondiaria, indottrinamento cattolico e introduzione di un vasto numero di immigrati europei, l'ambiente naturale aveva bisogno di essere domato e trasformato, piuttosto che protetto o emulato³⁸.

Tra i suoi effetti, il processo di globalizzazione e il relativo sviluppo dei trasporti e delle comunicazioni ha prodotto un aumento di scambi e circolazione tra gruppi di intellettuali, movimenti sociali e ha determinato l'organizzazione di eventi come il World Social Forum³⁹. Successivamente a questa mobilitazione globale iniziale, i programmi delle forze politiche progressiste sono stati plasmati sulla base della presa di coscienza dell'esistenza di altri gruppi sociali; questo fattore, a cui si è assommata la crisi ambientale, ha iniziato a influire sull'agenda

partire dal secondo dopoguerra. L'obiettivo era quello di risolvere i problemi sociali legati alla sottonutrizione in molti Paesi in via di sviluppo dell'Asia, dell'America Meridionale e dell'Africa, attraverso l'introduzione del sistema capitalistico e del modello di sviluppo dei Paesi più industrializzati, basandosi sul paradigma che un aumento di produzione comportasse un aumento del benessere. Sulla Rivoluzione Verde in Brasile: Manoel Baltasar Baptista da Costa, SOUZA, Monique Souza, MÜLLER Jr., Vilmar, COMIN, Jucinei José, LOVATO, Paulo Emílio, «Agroecology development in Brazil between 1970 and 2015», in *Agroecology and Sustainable Food Systems*, 41, 3-4/2017, pp. 276-295.

³⁷ GUTIÉRREZ, Gustavo, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, New York, Orbis Books, 1988; BOFF, Leonardo, *Jesus Cristo Libertador*, Petrópolis, Vozes, 1972.

³⁸ Sulla relazione difficile fra immigrati e ambiente, cfr.: BUBLITZ, Juliana, «Forasteiros na floresta subtropical: notas para uma história ambiental da colonização alemã no Rio Grande do Sul», in *Ambiente & Sociedade*, Campinas, XI, 2/2008, pp. 323-340.

³⁹ Inizialmente costituito in opposizione al Forum Economico Mondiale, si tiene a partire dal 2001 in Brasile, Índia e Kenia.

dei movimenti. Infine, proprio in concomitanza con il tentativo di omogeneizzare globalmente le identità socioculturali, sono emersi movimenti di riaffermazione etnico-culturale come quello dell'Associazione Puxirão Caboclo di Chapecó, sorto nello stato di Santa Catarina nel 2003: un caso che analizzeremo in seguito.

Dopo una lunga storia fatta di razzismo, esproprio di terre e omicidi, lentamente, a partire dagli anni Cinquanta, i *caboclos* iniziarono a cambiare immagine e essi stessi iniziarono a raccontarsi in modo diverso. In quegli anni venivano anticipate alcune delle questioni centrali nel *Buen Vivir*, che si sarebbero consolidate solo anni dopo, anche se con differenze fondamentali sul piano etnico-culturale, principalmente per quanto riguarda la questione ambientale. In sintesi, il dibattito sul *Buen Vivir*, i *Subaltern Studies* e gli studi sugli esclusi dell'America Subtropicale hanno interessi di ricerca e di azione politica e socio-ambientale molto simili. Combinandoli, cercheremo di discutere in termini pratici di come i *caboclos* potrebbero esprimersi attraverso l'ambiente.

3. Definire i *caboclos* attraverso l'ambiente (1890-1980)

L'habitat dei *caboclos* è la foresta di araucaria, la cui fitofisionomia è definita foresta ombrofila mista (FOM). Una definizione di FOM è stato recentemente proposto dall'Istituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e propone un sistema di classificazione della vegetazione intertropicale che mette assieme due foreste distinte: quella tropicale afro-brasiliana e quella temperata austro-brasiliana (pinete o araucarieti). Le condizioni peculiari dell'altopiano brasiliano meridionale, associate alla latitudine e all'altitudine dell'altopiano, creano le condizioni peculiari della Regione neotropica⁴⁰. Klein ha messo in evidenza come la FOM sia costituita, principalmente, dal pino del Paraná o pino brasiliano (*Araucária angustifolia*), che ricopriva l'altopiano meridionale dei tre Stati meridionali (Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul)⁴¹. Fin da tempi remoti, le popolazioni indigene e successivamente i *caboclos* che abitavano questa foresta, trovavano nel seme di araucaria, cioè nel pinolo, il loro alimento base. Il celebre storico Sérgio Buarque de Holanda ha sottolineato l'importanza dei «pinoli di araucaria, che fornivano un'ottima farina e che, un tempo abbondanti nell'Altopiano, in alcuni casi giungevano persino a sostituire la manioca» e «venivano solitamente chiamati *ibá*, che significa semplicemente frutta, perché si trattava del frutto per eccellenza delle terre pauliste e meridionali»⁴². Oltre a essere un bene primario per gli umani, era un alimento fondamentale per l'eterogenea fauna che vi abitava,

⁴⁰ GUERRA, Miguel Pedro et al., *Exploração, manejo e conservação da araucária (Araucária Angustifolia)*, in SIMÕES, Luciana et al. (ed.), *Sustentável Mata Atlântica: a exploração dos seus recursos florestais*, São Paulo, SENAC, 2003, pp. 85-101.

⁴¹ KLEIN, Roberto et al., *Madeiras do Brasil: Santa Catarina*, Florianópolis, Lunardelli, 1960, p. 17.

⁴² HOLANDA, Sergio Buarque de, *Caminhos e fronteiras*, São Paulo, Companhia das Letras, 1994, p. 58.

che vedeva la presenza di paca (*Cuniculus paca*), aguti (*Dasyprocta punctata*), pecari dal collare (*Pecari tajacu*), pecari labiati (*Tayassu pecari*) e diverse specie di pappagalli che, a loro volta, fornivano carne a raccoglitori e cacciatori, soprattutto durante l'autunno e l'inverno⁴³.

La foresta è stato un elemento imprescindibile nel determinare la filosofia e lo stile di vita dei gruppi umani che vi risiedevano prima dei *caboclos*, soprattutto per l'importanza dei semi di araucaria nella catena alimentare. Tra i gruppi indigeni Kaingang si riscontrava una certa divisione territoriale delle foreste, concesse allo sfruttamento di ciascuna tribù durante il periodo di apertura delle pigne. La terra era percepita come una risorsa naturale, ma anche socioculturale, come un elemento strutturale della vita materiale e simbolica⁴⁴. Alcune caratteristiche culturali dei gruppi indigeni sono rimaste in vita tra i *caboclos*. Il sociologo Maurício Vinhas de Queiroz ha messo in evidenza le similitudini tra l'economia di sussistenza dei *caboclos* e quella delle popolazioni indigene⁴⁵.

Questa area fu interessata da missioni cattoliche e attraverso i viaggi e le opere dei missionari, possiamo capire e descrivere la relazione tra i *caboclos* e l'ambiente. Nell'area dell'araucarieto questi monaci predicarono la parola di Dio ed elaborarono quello che è stato chiamato *cattolismo ruristico*, cioè un adattamento del cattolicesimo romano alla realtà degli abitanti della foresta.

«L'albero è quasi animale e l'animale è quasi persona». Attribuita al leggendario monaco Giovanni Maria De Agostini, questa frase rappresenta la filosofia organicista in cui tutto era in relazione. Questa interconnessione fu interrotta dapprima dalla Rivoluzione Scientifica e successivamente dai fenomeni di modernizzazione: il complesso organico della natura si frammentò in flora, fauna ed esseri umani⁴⁶. L'insegnamento del monaco rivela tuttavia un *ethos* tipico della predicazione, che fa riferimento alla convivenza armoniosa e pacifica, all'antropizzazione delle specie vegetali e animali, all'idea di ambiente come habitat comune. De Agostini – considerato il primo missionario a raggiungere la regione – era di origine italiana e viaggiò in tutto il continente. La sua presenza e la sua predicazione videro come scenario principalmente l'area meridionale del Brasile durante gli ultimi due decenni del XIX secolo e il primo del XX secolo. Le identità, le idee, le azioni e gli itinerari sono stati documentati da una vasta letteratura, oltre a essere stati registrati anche da una serie di fonti scritte e orali. Queste ultime, tradotte in memorie, preghiere e tradizioni popolari hanno caratterizzato nel loro

⁴³ VALENTINI, Delmir, *Da cidade santa à corte celeste: Memórias de Sertanejos e a Guerra do Contestado*, Chapecó, Argos, 2016.

⁴⁴ TAUNI FILHO, F. et al., «Territorialidades, espacialidades e temporalidades Kaingáng», in *Revista Brasileira de Iniciação Científica*, 3, 4/2016, pp. 46-75.

⁴⁵ VINHAS DE QUEIROZ, Maurício, *Messianismo e conflito social (a Guerra Sertaneja do Contestado: 1912-1916)*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966, pp. 35-38.

⁴⁶ MERCHANT, Carolyn, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, New York, Harper & Row, 1980 [ed. it.: *La morte della natura. Donne, ecologia e Rivoluzione scientifica. Dalla Natura come organismo alla Natura come macchina*, Milano, Garzanti, 1988].

complesso le popolazioni dell'interno del Brasile meridionale, soprattutto negli spazi dove avvenivano i processi di urbanizzazione e occupazione per effetto della presenza degli immigrati europei o dei loro discendenti, perdurarono fino ai primi decenni del XX secolo⁴⁷. La figura di Giovanni Maria de Agostini ha caratterizzato il pensiero *caboclo* in tutta l'area meridionale del paese, dal momento che qui trascorse gli ultimi decenni del XIX secolo lasciando un'eredità in termini di insegnamenti al suo successore, João Maria de Jesus.

João Maria de Jesus, probabilmente di nazionalità francese o siro-libanese, operò nella vasta regione del *sertão* del Brasile meridionale tra il 1880 e il 1906. Ovunque andasse, veniva associato al monaco che lo aveva preceduto, al punto che molti *caboclos* ne confondevano le figure. João Maria benedì, guarì, fece profezie e battezzò in tutti i luoghi che visitò. Lasciò in eredità fonti d'acqua considerate miracolose o medicamentose, eresse croci, costruì luoghi di culto a uso dei *caboclos* che vivevano isolati dalla Chiesa cattolica romana. Proprio predicando a questa popolazione, le parole dei monaci trovarono terreno fertile.

La maggior parte di loro era dedita a forme di agricoltura di sussistenza su piccole aree, al pascolo di animali allo stato brado, alla raccolta di frutti selvatici e di mate. Come abbiamo visto in precedenza, si trattava di gruppi considerati abusivi che – tra le altre consuetudini – avevano anche quella di fare ricorso alla terra nel sistema *faxinal*⁴⁸. I “campi dei *caboclos*”, suddivisi tra “terre per piantare” e “terre per allevare”, funzionavano pressappoco così: nei terreni di semina si praticava la “policultura che prevedeva la rotazione delle terre” incentrata sul mais “combinato con i fagioli e, in alcuni casi, la zucca e l'anguria”. In questo sistema,

Le piantagioni venivano coltivate con il metodo della rotazione dei terreni, dopo aver tagliato e bruciato parte della foresta. Nella “piantagione *cabocla*” non si cercavano gli spazi per l'allevamento, ma i “terreni per la semina”, per evitare l'invasione dell'area da parte degli animali. Una volta realizzata la piantagione, questa poteva essere circondata da assi di pino scheggiate, le cosiddette *rachões*, da trincee costruite intorno alla piantagione oppure da enormi alberi di araucaria che venivano abbattuti per proteggere il perimetro della piantagione con il tronco⁴⁹.

⁴⁷ VALENTINI, Delmir, *Da cidade santa à corte celeste: Memórias de Sertanejos e a Guerra do Contestado*, Chapecó, Argos, 2016.

⁴⁸ BRANDT, Marlon, *Uso comum e apropriação da terra no município de Fraiburgo-SC: do Contestado à colonização*, Tesi di specializzazione in Geografia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007. Il sistema *faxinal* è una forma di organizzazione contadina silvopastorale che prevede l'allevamento di animali, la raccolta del mate e, secondariamente, del legname nelle aree comuni, oltre alla policultura di sussistenza. Quest'ultima viene tuttavia svolta al di fuori del sistema *faxinal*, in quelli che vengono chiamati “terreni per la semina”. ANTONELLI, Valdemir; THOMAZ LOPES, Edivaldo, «Produção de serrapilheira em um fragmento de floresta ombrófila mista com sistema de faxinal», in *Sociedade & Natureza*, 24, 3/2012, pp. 489-503.

⁴⁹ MORETTO, Samira Peruchi, BRANDT, Marlon, *Paisagens caboclas: agricultura e criação de animais no oeste de Santa Catarina*, in MACHADO, Ironita Adenir Policarpo, BACCIN, Diego José, TEDESCO, João Carlos (a cura di), *Mundo rural, regiões e fronteiras no processo de (re)apropriação territorial e agrária*, Passo Fundo, EDIUPF, 2019, p.

Nel passaggio precedente si percepisce una convivenza tra elementi umani e non umani nel consolidamento della “piantagione *cabocla*”, sia nella messa a dimora delle piante che nella costruzione degli impianti che servivano per tenerne lontani gli animali – principalmente maiali allevati allo stato brado che si nutrivano di pinoli. Questo sistema estensivo richiedeva grandi aree di terreno, ma queste ultime, dopo l'inaugurazione delle linee ferroviarie nel primo decennio del XX secolo, divennero proprietà privata e i *caboclos* si trovarono accerchiati. Così, la costruzione della ferrovia che collegava gli stati di San Paolo e di Rio Grande do Sul, con un tracciato che tagliava il terreno all'interno degli stati di Paraná e Santa Catarina, intensificò il processo di colonizzazione; le compagnie colonizzatrici iniziarono a misurare e vendere terreni e così i *caboclos* “abusivi” divennero intrusi⁵⁰. Lo scoppio della Guerra del Contestado (1912-1916), un conflitto che oppose lo Stato centrale – compreso il suo esercito – ai lavoratori delle ferrovie⁵¹, portò all'intensificazione della politica di colonizzazione e all'emarginazione dei *caboclos*.

COLONIA PETRI
Estação Rio Bonito - Estado de S. Catharina

La nuova Colonia di José Petri si stende per 30 chilometri di fronte al Rio do Peixe, sponda dritta, Estrada de Ferro S. Paulo Rio Grande.
 Terre ottime per alfafa tabacco, frumento, vino ecc.
 Vi si trovano tanti legnami *de lei* che il compratore di una sola colonia può produrre alcuni conti di reis col fare dormenti per la strada ferrata.—La Sede della Colonia sulla sponda dritta del Rio do Peixe, resta ad una distanza di 300 a 400 metri dalla stazione RIO BONITO, ed è già divisa in lotti e chacaras ove ottima occasione presentasi per stabilirvisi commercianti professionisti e industriali.
 Prezzi modici e buone condizioni di pagamento.
 Terra di prima qualità ligata direttamente colla strada di ferro e perciò buona ligazione commerciale, buon clima, sono le condizioni principali che garantiscono il rapido sviluppo della Colonia.
 Tutte le terre intorno a questa nuova colonia sono già popolate.
 La stazione Rio Bonito è a 5 ore di viaggio al di là di Marcellino Ramos e un passaggio di 2^a classe costa:

Da Passo Fundo	20\$600	Da Cruz Alta	22\$200
» Santa Maria	32\$200	» Caxias	41\$500
» Carlos Barbosa	42\$300	» Cachoeira	38\$600
» Margem Taquary	38\$600	» S. João Montenegro	39\$600

In Santa Maria si deve procurar l'Hotel Familiar di Luciano Pavani che è il migliore e il più barato di tutti.

COMMERCCIO

La Colonia Petri è legata con 30 chilometri di fronte alla strada ferrata e il frete per ogni mille chili costa dalla stazione Rio Bonito sino a S. Paolo:

Alfafa	67\$300	Legnami	59\$000
Banha	79\$700	Porci	12\$500 per testa

Sino a Curitiba:

Alfafa	47\$700	Legnami	36\$600
Banha	48\$000	Porci	9\$600

Le tariffe da Rio Bonito al Porto di mare S. Francisco sono poco differenti da quelle sino a Curitiba.
 Anche i fretti sui cereali sono molto bassi.
 Si vendono pure colonie in trucco di costruzioni di strade.
 Sono terre di puro mato branco.
 Alla stazione Rio Bonito rivolgersi al mio procuratore Carlos Leopoldo Simon col quale possono chiudere qualunque negozio.
 L'Impresario José Petri.
 Fatto l'intero pagamento, il compratore riceverà la scrittura pubblica dal proprietario Snr. Alberto Schmitt in Cruz Alta. (30-s)

Immagine 2. Annuncio di vendita delle terre rivolte ai migranti italiani che vivevano nel Rio Grande do Sul e nella parte occidentale dello Stato di Santa Catarina. Fonte: *Jornal Staffetta Riograndense*, 14 febbraio 1923, p. 4.

180.

⁵⁰ RENK, Arlene, *A luta da erva*, Chapecó, Grifos, 1997.

⁵¹ VALENTINI, Delmir, *Da cidade santa à corte celeste: Memórias de Sertanejos e a Guerra do Contestado*, Chapecó, Argos, 2016.

L'istituzionalizzazione della proprietà privata, l'industrializzazione e la commercializzazione del legno, principalmente quello dell'araucaria, e l'insediamento dei primi nuclei coloniali, determinarono cambiamenti nella cultura dei *caboclos* che vivevano nelle terre devolute. Lo storico americano Warren Dean ha sottolineato come l'aggressione alla foresta provocò la distruzione improvvisa e risoluta dei boschi: «l'incapacità dei *caboclos* pionieri, dediti alla sussistenza, di trasformare i loro diritti di occupanti in titoli di proprietà e di passare alla piccola produzione»⁵², fece sì che quelli che avevano saputo convivere con la foresta senza distruggerla dovessero abbandonarla. I *caboclos* che seguirono gli insegnamenti del monaco e assimilarono il concetto che «l'albero è quasi animale e l'animale è quasi persona» furono espulsi dagli appezzamenti dove vivevano, fu loro impedito di raccogliere erbe nelle terre che non appartenevano più a loro o di lavorare alla raccolta di quest'erba per conto dei coloni italiani; dovettero abbandonare i *faxinais* – che furono trasformati in monoculture dopo la Seconda guerra mondiale. Presero inoltre atto del fatto che le araucarie ora avevano un altro uso: non più la produzione di pinoli per sfamare tutti, ma rappresentavano legno pregiato da esportare attraverso i porti di São Francisco e Paranaguá. Gli alberi venivano sradicati a beneficio dell'impresa dell'uomo d'affari americano Percival Farquhar, titolare della Southern Brazil Lumber & Colonization Company; inoltre, parte del legno ricavato nell'area più occidentale veniva trasformato in zattere di legno, che venivano trasportate attraverso il fiume Uruguay fino in Argentina⁵³.

Il racconto della devastazione della Foresta Ombrofila Mista è, in qualche modo, quello di un mondo che si sfalda: dapprima ambita da tutti per la grande quantità di legname, venne poi diboscata e ripopolata con specie alloctone da cui non era possibile ricavare semi o farina. Entrò dunque a far parte di un passato mitico⁵⁴, dominato dai ricordi di un tempo di abbondanza, di convivenza tra esseri umani, alberi e animali. I *caboclos* sembrarono destinati a un'integrazione forzata nella società brasiliana e all'abbandono di un certo *modus vivendi* che li differenziava da altri gruppi sociali. Del resto, fu esattamente quello che accadde al mondo *sertanejo* che si sgretolava di fronte alla nascente industrializzazione brasiliana e che catturò l'attenzione di Mário de Andrade negli anni Trenta. L'intellettuale modernista, su di un camion con una piccola squadra al seguito e una modesta attrezzatura per la registrazione del suono, recuperò la cultura immateriale delle popolazioni nel Nord-est del Brasile, in particolare quella delle canzoni dei giorni di feste e di lavoro⁵⁵. Analogamente, molti ricercatori hanno cercato di impedire che alcune caratteristiche della cultura *cabocla* cadessero nell'oblio negli ultimi decenni. D'altra parte

⁵² DEAN, Warren, *A ferro e fogo: a História da devastação da Mata Atlântica brasileira*, São Paulo, Cia das Letras, 1996.

⁵³ VALENTINI, Delmir, *Memórias da Lumber e da Guerra do Contestado*, Porto Alegre-Chapecó, Letra & Vida-UFFS, 2015.

⁵⁴ RENK, Arlene, *A luta da erva*, Chapecó, Grifos, 1997.

⁵⁵ Sull'epopea di Mário de Andrade, cfr.: SANDRONI, Carlos, «O acervo da Missão de Pesquisas Folclóricas, 1938-2012», in *DEBATES/UNIRIO*, 12, 2014, pp. 55-62.

riteniamo che la questione dovrebbe essere presa in esame da una prospettiva che sottolinei non solo lo “sfaldamento” del progetto *caboclo*, ma anche come di fronte all’oppressione e al tentativo di relegare questi gruppi in una condizione di subordinazione, i *caboclos* sono stati in grado di costruire spazi per il dialogo con la società e i fenomeni locali e nazionali, forme di resilienza e di reinvenzione di loro stessi. In questi processi, la centralità dell’ambiente è una questione non trascurabile.

4. Ricomponendo il sapere *caboclo*: diversità bioculturale e di genere (1980-2019)

Come accennato in precedenza, durante la fase di ridemocratizzazione brasiliana, a partire dagli ultimi anni della dittatura civile-militare (1964-1985), si è assistito a una rivalutazione dello stile di vita dei gruppi sociali a lungo oppressi dai processi di nazionalizzazione e colonizzazione del territorio brasiliano. Nella seconda metà degli anni Ottanta per la prima volta nella storia brasiliana, i neri, le popolazioni indigene, coloro che abitano sulle rive dei fiumi e i pescatori, i piccoli agricoltori e i contadini vedevano il diritto di rivendicare e praticare il proprio stile di vita sancito dalla Costituzione. Sebbene le contraddizioni della *Carta Magna* del 1988 siano evidenti, gli anni Novanta hanno rappresentato una congiuntura positiva per l'accoglimento delle rivendicazioni sociali dei gruppi fino a quel momento marginalizzati e per l'avanzamento della democrazia brasiliana. È in questo contesto che gruppi come i *caboclos* hanno avuto l'opportunità di riunirsi e di valorizzare nuovamente le proprie conoscenze. Tuttavia, questo periodo storico è stato caratterizzato anche dall'intensificazione dell'urbanizzazione e dal passaggio da una società rurale tradizionale a una dominata da un'agricoltura tecnologicamente avanzata – e quindi, caratterizzata da una manodopera tecnicamente specializzata – e un'agroindustria in crescita. Negli anni Settanta diversi Stati brasiliani avevano infatti promosso l'abbandono dei campi per far sì che le “braccia libere” potessero essere assorbite, seppur con bassi salari, nelle città. Nell'area meridionale, i *caboclos* migrarono o furono costretti a spostarsi verso centri urbani di grandi e medie dimensioni, lavorando nell'edilizia civile, nell'industria agroalimentare, nelle posizioni di meno ambito del mercato dei servizi o come facchini e lavoratori domestici. Nelle poche occasioni in cui si è verificata una qualche forma di mobilità sociale, è possibile osservare come i *caboclos* siano ascisi socialmente grazie alla possibilità di accedere all'istruzione, arrivando anche alle libere professioni come quelle del giornalismo o dell'avvocatura, contraendo matrimoni misti, oppure dando vita ad associazioni commerciali, industriali e di servizi, raggiungendo così lo status di famiglie in vista ed economicamente abbienti.

In questo senso, una migrazione forzata dei *caboclos* verso le aree urbane, almeno in via teorica, avrebbe dovuto determinare una irreversibile diminuzione della protezione dell'ambiente

rurale e un indebolimento delle relazioni di solidarietà caratteristiche delle zone forestali. Tuttavia, queste dinamiche non si sono verificate e la cultura *cabocla* si è da un lato adattata all'ambiente urbano, mentre dall'altro lo ha modificato. Con l'arrivo dei *caboclos*, nella parte occidentale dello Stato di Santa Catarina, vennero inizialmente replicati quei progetti urbani igienisti che erano stati applicati nei centri europei dalla metà del XIX secolo e, successivamente, in alcune capitali brasiliane, e che prevedevano la creazione di diverse aree nella città a seconda del gruppo sociale e della funzione: quella centrale, solitamente destinata al commercio, ai servizi pubblici e alle élite economiche, mentre i quartieri o le periferie erano i luoghi riservati alla classe operaia, composta principalmente da *caboclos*, discendenti degli europei o altre popolazioni indigene. In questi spazi viene ricostruito il rapporto tra *caboclos* e ambiente: in un regime in cui la proprietà privata è dominante, questo avviene attraverso la trasformazione di spazi disponibili in piccoli orti per la coltivazione di ortaggi, spezie, legumi, frutta ed erbe officinali. È importante ricordare che non si tratta di un fenomeno assimilabile alla formazione di orti urbani attualmente diffuso nelle città europee; è invece un fenomeno che non ha un modello di riferimento e che non prevede un uso razionale degli spazi urbani per la produzione alimentare, bensì nasce dalla necessità di mettere insieme le esigenze alimentari – che in caso di disoccupazione o di basso reddito, può rappresentare l'unica fonte di cibo per una famiglia – e la disponibilità di piccoli spazi marginali. Generalmente le tecniche impiegate sono quelle tradizionali, con l'impiego semi acquistati nei supermercati o scambiati tra vicini, parenti o persone interessate alla coltivazione di una determinata pianta.

È attraverso questo rapporto, che unisce una strategia di sussistenza – basata su orticoltura e piccola agricoltura urbana – con una relazione culturale basata sulla coltivazione di cibo e piante ornamentali, che la conoscenza dei *caboclos* viene oggi ricostruita o rivalorizzata. Questa modalità associativa caratterizza quella che possiamo chiamare diversità bioculturale, ovvero «la diversità della vita in tutte le sue manifestazioni: biologiche, culturali e linguistiche, che sono interrelate e si trovano all'interno di un sistema complesso» di adattamento socio-ecologico⁵⁶. In qualche misura sono questi rapporti di coltivazione e di scambio di semi tra *caboclos* e discendenti degli europei che garantiscono la sopravvivenza di specie autoctone non adatte al mercato – come, tra i tanti, la *gabioba* (*Campomanesia xanthocarpa*), l'uvaia (*Eugenia pyriformis*), il *guabiju* (*Eugenia uruguayensis*), la ciliegia della Cayenna (*Eugenia uniflora*) o l'*acca* (*Feijoa sellowiana* o *Acca sellowiana*) – e li affiancano a piante esotiche ben adattabili al suolo subtropicale, come gli agrumi. Il rapporto storicamente consolidato dei *caboclos* con piante o animali garantisce ad altri esseri viventi una garanzia di perpetuazione della specie anche in contesti ambientali sfavorevoli e dominati dalla presenza antropica: è questo il caso di diverse specie di api mellifere la cui sopravvivenza è legata

⁵⁶ MAFFI, Luisa, *Biocultural Diversity and Sustainability*, in PRETTY, Jules et al (eds.), *The sage Handbook of Environment and Society*, 2010, pp. 267-278, p. 269.

alla presenza di fiori particolari, che sono sempre più rari in natura e che si ritrovano negli orti urbani dei *caboclos*.

Un altro modo per esprimere la diversità bioculturale cabocla è attraverso le associazioni, ovvero il Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) o il Movimento de Mulheres Camponesas (MMC). Entrambi i gruppi riuniscono piccoli agricoltori – di discendenza europea così come autoctona o *cabocla* – espropriati dalle loro terre a seguito dell'avanzata della rivoluzione verde e della trasformazione delle cooperative tradizionali in vere *corporations* transnazionali. Una delle attività della MMC, ad esempio, è quella di favorire lo scambio di semi “creoli”, cioè coltivati tradizionalmente dalle popolazioni rurali prima dell'avvento di sementi ibride e transgeniche: quelle che, per secoli, hanno garantito la sopravvivenza dei *caboclos*, degli *indios* e dei migranti europei più poveri, creando un rapporto meno dualistico con l'ambiente. Questa iniziativa è stata promossa principalmente dalle donne contadine per opporsi alla mercificazione e utilizzo per solo scopo di profitto della terra. La questione di genere e il ruolo delle donne è fondamentale nella elaborazione del concetto stesso di *campesinato*, di identità contadina/rurale. Come affermato da Sirlei Gasparetto:

In tutte queste attività il contesto, sin dall'origine del Movimento, la realtà dell'agricoltura, e in particolare la situazione delle donne e delle famiglie contadine venivano messe in discussione, pensate e rielaborate. Dal 2000 in avanti, questo asse tematico legato al Projeto Popular de Agricultura Camponesa ha preso slancio e noi donne del [Movimento das Mulheres Camponesas de Santa Catarina] abbiamo sviluppato il Programa de Sementes Crioulas de Hortaliças, che ha motivato in misura ancora maggiore i contadini a resistere e a sfidare il modello di agricoltura industriale – basata sull'utilizzo massiccio della chimica – attraverso le pratiche agricole. La costruzione della conoscenza comincia ad acquisire maggiore visibilità ed espressione tra le donne, all'interno dello stesso Movimento e nella società⁵⁷.

Lungi dall'essere un movimento esclusivamente *caboclo*, la valorizzazione dei semi creoli ha guadagnato spazio in tutto il territorio brasiliano e in diversi paesi dell'America Latina. Più che un atto genuinamente *caboclo*, deve essere visto come una specifica rappresentazione, una versione del passato *caboclo* che orienta le nuove generazioni che coniugano il sapere accademico con l'agenda delle lotte sociali attraverso movimenti come il MST e il MMC. I *caboclos* ispirano soprattutto uno stile di vita basato sul basso consumo, in cui la sussistenza è legata all'idea di auto-sufficienza e di rispetto dell'ambiente⁵⁸. Questa chiave interpretativa è veicolata da un certo

⁵⁷ GASPARETTO, Sirlei Antoninha Kroth, *A construção de saberes no movimento de mulheres camponesas: uma análise a partir do Programa de Sementes Crioulas no Oeste de Santa Catarina – Brasil*, Tese de Doutorado em Desenvolvimento Regional, UNISC, Santa Cruz do Sul, 2017.

⁵⁸ *Ibidem*.

tipo di sapere che non può essere acquisito nella moderna società brasiliana. Come si può evincere da questo brano sulla concezione del tempo *cabocla*, o *tempo d'antes*, il passato, è ispiratore di un modello alternativo di *Buen Vivir*: «per i *caboclos* restava distinto “il tempo andato” dell’“abbondanza”, caratterizzato da terra a volontà e dalla “semina per il consumo”, dove “tutto si produceva e tutto era creolo: mais, fagioli, zucca e animali”», come è stato sintetizzato dall’antropologa Arlene Renk⁵⁹. È perciò la memoria costruita a partire dall’esperienza *cabocla* a ispirare la lotta: il MMC, ad esempio, cerca nella storia della resistenza dei popoli nativi come i *caboclos* e gli *indios*, «aspetti fondamentali per problematizzare le possibili ripercussioni sotto il profilo delle loro rappresentazioni in termini di produzione di conoscenza storicamente costituita»⁶⁰.

Infine, questa ibridazione di coincidenze e divergenze bioculturali nell’area subtropicale, ci porta a ritenere che non vi sia necessariamente una differenza nella costruzione concettuale del *Buen Vivir*. Forse, per il modo in cui il concetto venne originariamente concepito e recepito, non lasciò spazio a quelle popolazioni che erano state integrate nello Stato e non avevano, a differenza di alcuni gruppi indigeni, un territorio assegnato. È per questa ragione che non tutti i *Buen Vivir* possono essere valutati e concettualizzati allo stesso modo, così come non tutti i popoli subalterni si esprimono allo stesso modo attraverso l’ambiente. Nel caso dei *caboclos*, la conoscenza tradizionale è indispensabile per la loro sopravvivenza e funge da identità latente di fronte a una società che nega loro in modo sempre più deciso l’accesso alle risorse naturali.

5. Considerazioni conclusive

L’anno 2019 ha segnato – o avrebbe dovuto segnare – l’inizio di un riposizionamento epistemologico per quel che concerne gli studi sulle popolazioni tradizionali (comprese le popolazioni indigene e i *caboclos*), con il rafforzamento del *Buen Vivir* e di altri temi ad esso interconnessi. A partire dalla deposizione del presidente paraguaiano Fernando Lugo, il 22 giugno 2012, l’America Latina ha attraversato una serie di crisi politiche – alcune più drammatiche e prolungate, come in Brasile, Venezuela e Bolivia, ma anche Ecuador, Argentina, Colombia e Cile hanno registrato gravi sconvolgimenti socio-politici – tutte orientate verso un ritorno al potere di quei gruppi dirigenti che sostengono un’agenda neoliberista anche in mancanza di un appoggio popolare. Nel campo degli studi critici ai modelli di sviluppo – in particolare con l’avvento degli studi post-coloniali o post-*desenvolvimentisti* – per circa un decennio le critiche degli intellettuali progressisti si sono rivolte verso governi disposti a un maggiore dialogo sociale, come quelli di

⁵⁹ Nel *tempo d'antes* i prodotti acquistati con maggior frequenza erano il cherosene, il sale e i vestiti. RENK, Arlene, *A luta da erva*, Chapecó, Grifos, 1997.

⁶⁰ GASPARETTO, Sirlei Antoninha Kroth, *op. cit.*, p. 88.

Lula da Silva e Dilma Rouseff in Brasile (2003-2016) e di Evo Morales in Bolivia (2006-2019). Parallelamente, però, la propaganda di massa condotta dai gruppi mediatici, sponsorizzati da gruppi economici e da alcuni partiti politici, catturava i cuori e le menti non solamente dell'*intelligenza* emergente, decisamente giovane, economicamente liberale e conservatrice nei costumi e nella politica. La “nuova” destra non era tuttavia sola; gradualmente si è consolidata una contestazione all'interno dei settori intellettuali di sinistra che evidenziava come i progressisti che guidavano allora lo Stato avessero concesso troppo a gruppi, orientamenti economici e paesi geopoliticamente egemoni, indicando altresì come una rivoluzione o una riforma profonda sarebbe stata possibile e necessaria.

Benché nel primo decennio del XXI secolo siano state sviluppate politiche per l'inclusione sociale e la lotta contro la fame, questi e altri progressi sono stati rapidamente messi in discussione. L'obiettivo dichiarato era la corruzione, ma ciò su cui si è andato ad agire è stato il potere dello Stato nazionale e le sue politiche di inclusione. Per questa ragione le critiche degli intellettuali progressisti elaborate negli anni precedenti alla crisi – qui esemplificate da Gudynas e Acosta nel testo citato in apertura di questo articolo – hanno contribuito, anche se tangenzialmente, all'erosione del consenso dei governi democraticamente eletti e, con la loro crisi, all'emergere di molti problemi per le popolazioni tradizionali che dipendevano dalle loro politiche. Sul piano teorico, queste tesi sono invecchiate di un secolo nel giro di appena un decennio. Una prima conclusione di questo studio è dunque di natura politica: mentre intellettuali e gruppi postcoloniali o afferenti alla nuova sinistra, facevano pressioni sui governi progressisti per conciliare la produzione industriale di merci finalizzata al mercato estero – e di conseguenza l'espropriazione e lo sterminio di contadini, popolazioni indigene, *quilombolas* e piccoli agricoltori –, questi stessi governi guardavano alle popolazioni tradizionali come alla misura a cui conformarsi per le loro politiche di inclusione. È inoltre necessario osservare come il *Buen Vivir* rischi di essere sovvertito nell'ambito delle dinamiche recenti: se, da un lato, le richieste dei gruppi tradizionali si diffondono gradualmente, i meccanismi di cooptazione neo-coloniale trasformano la loro in una «diversità universale» invece che una «diversità decoloniale»⁶¹ in quella che è, come ha sottolineato Gudynas, una forte contraddizione.

Del resto, negli anni successivi alla nascita e all'ascesa del concetto di *Buen Vivir*, il presidente Evo Morales è stato deposto da un violento colpo di Stato, anticipato dai roghi pubblici delle *whipala* – consacrate come simbolo ufficiale del paese durante il suo primo governo. Assistiamo a una situazione in cui l'autoproclamata presidente Jeanine Áñez allontana lo Stato da ogni presupposto di secolarizzazione, opponendo il suo conservatorismo religioso alla Pachamama (Madre Terra). Vale la pena di ricordare gli ambienti progressisti che in Brasile hanno fatto

⁶¹ SILVA, Klaus Pereira da, GUEDES, Ana Lúcia, «*Buen Vivir* Andino: Resistência e/ou alternativa ao modelo hegemônico de desenvolvimento», in *Cadernos EBAPE.BR*, 14, 3/2017, pp. 682-693.

pressioni su Lula da Silva e Dilma Rouseff affinché non si riconciliassero con i gruppi egemonici e che sono successivamente arrivati a chiedere che il Partito dei Lavoratori si scusasse per essere stato coinvolto in “scandali corruttivi” concepiti facendo leva sul moralismo. I movimenti di resistenza sono stati depotenziati di fronte a un governo che produce una deforestazione senza precedenti in Amazzonia, consente l'impiego di centinaia di pesticidi e che si è dimostrato incapace nel corso della più grande crisi sanitaria nella storia del paese (il COVID-19). Questo tipo di utopia caratterizzata dall'*intelligenza* borghese progressista porta avanti argomentazioni che dominano in tutto il paese, dove le popolazioni oppresse sembrano diminuite – e spesso appaiono inesistenti, almeno nei discorsi che vanno per la maggiore, privi del necessario approfondimento.

È importante considerare come la rivalutazione della popolazione *cabocla* sia il risultato del recupero intellettuale e sociale di alcune formulazioni teoriche che si oppongono al modello di sviluppo capitalista su scala globale – che ha conquistato un ruolo egemonico a partire dagli anni Novanta – e che lo contrastano nell'uso sfrenato delle risorse naturali. Nel frattempo, in Brasile emergono differenze nel culto idilliaco del passato che allontanano questa realtà dal modello andino di *Buen Vivir* per almeno due motivi: il primo è che i *caboclos* sono stati integrati in maniera coatta nella società brasiliana, sia perché impiegati come mano manodopera a basso costo sia come effetto di un'esperienza di dissoluzione etnica – inserire i *caboclos* nella società li avrebbe costretti, almeno in teoria, ad accettare le idee dei colonizzatori di origine europea. Non vi è perciò necessariamente un movimento governativo egemonico che preconizzi un ritorno a un passato idealizzato, omogeneizzando i comportamenti e i saperi negli abiti, nell'alimentazione, negli usi e nei costumi. In realtà, possiamo notare come avvenga proprio il contrario: le modalità dei *caboclos* di rapportarsi con l'ambiente hanno ampliato i confini interetnici. Ed è questa popolazione eterogenea a mostrare un considerevole attaccamento alle piante, alle erbe officinali e agli alimenti autoprodotti che hanno un elevato grado di sostenibilità e che rispettano l'ambiente.

Il *Buen Vivir caboclo*, in questo senso, potrebbe non essere, come non lo è del resto mai stato, istituzionalizzato: semplicemente esiste in forma diffusa in molti angoli della quasi scomparsa Foresta Pluviale Mista, dove si sposta, come il polline delle piante che resistono, grazie al soffio del vento e sulle piccole ali delle poche melipone ancora non estinte e che dove trova i fiori, li abbraccia, si unisce a loro e dà frutto.

GLI AUTORI

Claiton Marcio da SILVA, dottore di ricerca in Storia della scienza (2009), è Alumni Fellow del Rachel Carson Center for Environment and Society (RCC), ricercatore della CNPq/Brazil e professore presso la Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS).

URL: < <http://www.studistorici.com/progett/autori/#daSilva> >

Samira Peruchi MORETTO, addottorata in Storia nel 2014, è attualmente coordinatrice del corso di Laurea magistrale in Storia della Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) e del gruppo di lavoro sulla Storia ambientale dell'Associação Nacional de História.

URL: < <http://www.studistorici.com/progett/autori/#Moretto> >

Delmir José VALENTINI, dottore di ricerca in Storia (2009), è professore presso l'Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS).

URL: < <http://www.studistorici.com/progett/autori/#Valentini> >

IL TRADUTTORE

Jacopo BASSI ha conseguito la laurea specialistica in Storia della Chiesa presso l'Università di Bologna con una tesi dal titolo *Epiro crocifisso o liberato? La Chiesa ortodossa in Epiro e in Albania meridionale nel XX secolo (1912-1967)*. Attualmente lavora per le case editrici Il Mulino e Zanichelli.

URL: < <http://www.studistorici.com/progett/autori/#Bassi> >