

Manuela Tassan

Università degli Studi di Milano-Bicocca

Identità “ecologiche” e aree protette: una prospettiva antropologica sulle lotte per i diritti delle “popolazioni tradizionali” in Brasile

Abstract

Applying an anthropological perspective, the article analyzes the effect of the creation of socio-environmentalist protected areas on the struggles for the rights of the so-called "traditional populations" in Brazil. In this context, these populations are supposed to demonstrate to have an “ecological identity”, that is, a harmonious connection with a specific natural environment. I propose the concept of “ecological identity” to highlight how this kind of identity claim can become a political tool to gain both access to new rights and recognition of cultural specificity by a specific social group. In particular, I will consider the case of the extractive reserves, tracing their origins and developments through an ethnographic analysis of the struggle waged by the Afro-Brazilian community of Frechal against the local landowner. In fact, in order to obtain the creation of an extractive reserve, they reshaped their livelihood and ethno-cultural rights claims in an environmental fashion. Finally, I will propose a reflection on the critical elements underlying this "ecologization" of "traditional populations". I will suggest that this process may paradoxically legitimize a depoliticized image of these social groups. This means that if the acquisition of rights seems to be linked to the recognition of a “biological” relation between human communities and the natural environment, "traditional populations" will risk

not to be fully recognized as collective subjects with their own political agency and cultural specificity.

Keywords: *traditional populations; environment; rights; Brazil; anthropology.*

Introduzione

Applicando una prospettiva antropologica, l'articolo si propone di analizzare l'impatto che la legislazione ambientale brasiliana in materia di aree protette ha avuto sulle lotte che le cosiddette "popolazioni tradizionali" intraprendono per vedere riconosciuti i propri diritti di cittadinanza. In particolare, l'articolo si sofferma sul caso delle *riserve estrattiviste*, analizzando, da una parte, potenzialità ed elementi critici sottesi a questo particolare modello di tutela del territorio di matrice socio-ambientalista, dall'altra, ricostruendo la specificità del concetto stesso di "popolazione tradizionale" in uso nel contesto brasiliano. La riflessione verrà sviluppata a partire dal caso etnografico della Reserva Extrativista Quilombo Frechal, situata nello stato brasiliano del Maranhão, nella zona orientale del bacino amazzonico, e abitata da una comunità¹ di circa 300 discendenti di schiavi africani in cui ho svolto attività di ricerca da marzo a dicembre del 2006.

Le riserve estrattiviste, entrate nell'ordinamento giuridico brasiliano nel 1990, sono state concepite per conciliare la protezione ambientale con il rispetto di consolidate pratiche locali di uso del territorio. Concedendo alle popolazioni che si trovano a risiedere entro i suoi confini il diritto di usufrutto delle risorse naturali, offrono un'importante opportunità di libero accesso alla terra a gruppi sociali storicamente marginalizzati in

¹Uso il termine "comunità" perché usato dai miei stessi interlocutori per definirsi.

un paese ancora caratterizzato dalla presenza di immensi latifondi. Questo tipo di riserve, infatti, vengono create solo su esplicita richiesta delle comunità locali, a cui spetta l'onere di dimostrare l'intrinseca sostenibilità ambientale delle pratiche *tradizionali* di uso del territorio da cui continua a dipendere la propria sussistenza. In altre parole, devono essere in grado di provare che la relazione intrattenuta con uno specifico ecosistema sia armonica, equilibrata, nonché di importanza vitale per la sopravvivenza stessa del gruppo. Il concetto di “identità ecologica” viene qui proposto, sviluppando riflessioni precedenti (Tassan 2013a), per problematizzare le aspettative “identitarie” presenti nel sistema normativo brasiliano in materia di aree protette a cui le popolazioni locali devono conformarsi per ottenere la creazione di una riserva estrattivista.

A partire da queste premesse, l'articolo ricostruisce, attraverso materiale etnografico, il processo di *riarticolazione* e *riposizionamento* (Li 2004, 2008) in chiave ecologica della lotta intrapresa dalla comunità afrobrasileña di Frechal contro il *fazendeiro* (latifondista) locale che intendeva cacciarli dall'area in cui risiedevano da generazioni, minacciando la loro stessa incolumità. La loro battaglia legale, appoggiata dal Centro de Cultura Negra (CCN) e dalla Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos (SMDDH)², era cominciata negli anni '80 appellandosi all'articolo 68 degli Atti delle Disposizioni Costituzionali Transitorie³ secondo cui «ai discendenti delle comunità di *quilombo* che stiano occupando le loro terre è riconosciuta la proprietà definitiva e spetta allo stato emettere i rispettivi titoli [di proprietà della terra]». In altre parole, era

²Si trattava rispettivamente di un'associazione in difesa dei diritti degli afrodiscendenti e di un'associazione per la difesa dei diritti umani.

³La Costituzione democratica è entrata in vigore nel 1988 dopo vent'anni di dittatura.

necessario provare di essere discendenti di schiavi neri che in epoca coloniale erano sfuggiti al controllo del padrone per fondare degli insediamenti autonomi, detti appunto *quilombos*, che si supposeva dovessero essere isolati nella foresta. Gli attivisti che sostenevano la causa di Frechal fecero inizialmente appello a questa norma costituzionale, proponendo contestualmente anche una revisione critica del concetto stesso di *quilombo*. Questa strategia non ebbe successo per la mancata regolamentazione della norma e venne pertanto tentata la strada della creazione di una riserva estrattivista⁴. Solo in questo modo ottennero che il *fazendeiro* venisse espropriato delle terre per creare un'area protetta. Gli abitanti di Frechal non ebbero, quindi, il titolo di proprietà della terra, ma un diritto di usufrutto esclusivo che garantiva la loro sopravvivenza. L'articolo analizza in che modo l'identità della comunità sia stata "riposizionata" in termini "ecologici", ottenendo così un importante successo legale di notevole valenza politica.

Intendo, infine, concludere questo contributo ponendo in evidenza anche alcuni elementi di ambiguità sottesi alle norme che regolamentano le aree protette nel contesto brasiliano. Nell'ultima parte del testo vedremo come le potenzialità sottese ad un'interpretazione in termini "ecologici" delle "popolazioni tradizionali" possa, al tempo stesso, rischiare paradossalmente di legittimare un'immagine *depoliticizzata* di questi gruppi sociali. Laddove, infatti, l'acquisizione di diritti sembra essere più connessa al riconoscimento di un legame "biologico" tra una comunità umana e un ambiente naturale, le "popolazioni tradizionali" rischiano di non essere pienamente riconosciute come soggetti collettivi dotati di un'*agency* politica e di una

⁴Per un approfondimento sulla vicenda processuale di Frechal si veda Malighetti (2004).

Identità “ecologiche” e aree protette: una prospettiva antropologica sulle lotte per i diritti delle “popolazioni tradizionali” in Brasile

propria specificità culturale. In ultima analisi questo punto esprime le difficoltà riscontrabili in qualunque processo di “istituzionalizzazione ambientale” che avviene quando istanze critiche e rivendicazioni nate nel campo della società civile – come, in questo caso, l’idea stessa di riserva estrattivista o, più in generale, l’importanza della tutela ambientale per le “popolazioni tradizionali” -, vengono “cooptate” nelle prassi e nelle leggi dello stato “normalizzando” la loro portata innovativa (Brosius 1999b, p. 287).

Le origini delle riserve estrattiviste: il socio-ambientalismo brasiliano

Le riserve estrattiviste sono state il risultato della lunga lotta intrapresa, nel corso degli anni '80, dai *seringueiros*, i raccoglitori di gomma amazzonici che devono il loro nome agli alberi di *seringueira* (*Hevea Brasiliensis*) dalla cui corteccia, incisa manualmente, *estraggono* il lattice. Questa attività, nota come “estrattivismo” (*extrativismo*), è tuttora presente soprattutto nello stato brasiliano dell’Acre⁴, sebbene abbia cominciato ad entrare in crisi già all’inizio degli anni '70 in seguito della diminuzione della domanda di gomma da parte dell’industria (Dove 2000). In quegli anni la richiesta di legname conobbe, invece, una forte espansione tanto che forme sempre più aggressive di disboscamento misero a rischio la sopravvivenza stessa dei *seringueiros*. Questi ultimi cominciarono così ad organizzare forme di lotta con l’appoggio di associazioni ambientaliste internazionali. Traendo ispirazione dalle riserve indigene, emerse la proposta di rivendicare il diritto ad utilizzare in maniera esclusiva i *seringais*, cioè le foreste di *seringueira*. La creazione di riserve dedicate all’estrattivismo permetteva di evitare di richiedere un titolo di proprietà della

terra che prospettava una riforma agraria ben più difficile da ottenere (Allegretti 2002).

Le riserve estrattiviste vennero quindi proposte con l'intento di conciliare la protezione del territorio con la tutela di consolidate pratiche tradizionali di uso del territorio dimostratesi rispettose dell'ecosistema. Distanziandosi da un ambientalismo di tipo *ecocentrico* (Naess 1998), in cui l'azione umana è vista come un'interferenza o un ostacolo al mantenimento dell'equilibrio ecologico, la lotta dei *seringueiros* consacrò definitivamente il *socio-ambientalismo* brasiliano, basato invece su una prospettiva *antropocentrica*, attenta ai bisogni dei cosiddetti “popoli della foresta” (*povos da floresta*) (Viola et al. 1998). Superando la rigidità di un approccio puramente preservazionista, questa impostazione promuoveva l'idea di cogestione del territorio attraverso forme di partenariato tra le popolazioni “estrattiviste” residenti nelle riserve a loro dedicate e appositi organi dello stato (Little 2002, pp.17–18).

La lotta dei *seringueiros* ha, quindi, avuto una duplice valenza. Da una parte, ha contribuito a ridefinire in senso “sociale” i termini del discorso ambientalista. Dall'altra, ha suggerito la necessità di riconoscere diritti specifici ad alcune parti della popolazione brasiliana che sino a quel momento erano rimaste pressoché “invisibili”. In questa prospettiva, il caso dei *seringueiros* ha fortemente beneficiato dei principi promossi dalla Costituzione Democratica, approvata nel 1988 dopo un ventennio di dittatura militare. Questo testo ha proiettato il Brasile in una nuova concezione dello stato, basata sull'idea di multiculturalità e di multietnicità (Costa 2001; Dagnino 2003). Ha cominciato così a farsi strada l'idea di riconoscere una “cittadinanza differenziata” (O'Dwyer 2012, p. 321), cioè diritti correlati alle peculiari caratteristiche etno-

Identità “ecologiche” e aree protette: una prospettiva antropologica sulle lotte per i diritti delle “popolazioni tradizionali” in Brasile

culturali di alcuni gruppi sociali, come nel caso dei *quilombos* o dei *seringueiros*. È in questo contesto che tali soggetti collettivi vennero definiti come “popolazioni tradizionali” meritevoli di godere di un trattamento “differenziato” che ne difendesse la specificità.

Questo mutato panorama culturale portò ad approvare, nel 1990, il Decreto 98.897 che segnò l’ingresso delle riserve estrattiviste nel sistema giuridico brasiliano. In tale decreto vennero definite come «spazi territoriali di interesse ecologico e sociale» destinati allo «sfruttamento auto-sostenibile e alla conservazione delle risorse naturali rinnovabili da parte della popolazione estrattivista» (traduzione mia)⁵. Sarà questo riferimento normativo a costituire un punto di svolta per la vicenda processuale della comunità afrobrasiliiana di Frechal.

Ripensare l’identità: il caso della Reserva Extrativista Quilombo Frechal

La Reserva Extrativista Quilombo Frechal – estesa per circa 9.542 ettari e abitata complessivamente da circa 900 persone - venne istituita nel 1992 nella regione della Baixada Ocidental Maranhense, in un contesto molto diverso rispetto a quello dei *seringueiros*. Situata nello stato del Maranhão, la riserva si trova, infatti, ai confini orientali della cosiddetta Amazzonia Legale⁶.

Il Maranhão è considerato uno degli stati più poveri del Brasile, non essendosi mai risollevato dal tracollo dell’economia

⁵http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/Antigos/D98897.htm, ultimo accesso in data 13/06/2016.

⁶Si tratta della più grande divisione socio-geografica del Brasile che comprende tutti e sette gli stati della regione Nord, il Mato Grosso (regione Centro-Ovest) e la parte occidentale del Maranhão, in cui si trova ubicata la comunità di Frechal.

di piantagione che aveva fatto la sua fortuna in epoca coloniale. Agli inizi del XIX secolo, aveva una ricca produzione di cotone e riso sviluppatasi grazie alla presenza della più alta percentuale di popolazione ridotta in condizione di schiavitù di tutto il Brasile (Faria 2012). In seguito al collasso del sistema coloniale l'economia locale non riuscì mai a risollevarsi, mentre l'accaparramento illegale di terre divenne endemico in tutto lo stato (Asselin 2012) e la struttura fondiaria risulta tuttora caratterizzata da immensi latifondi. Nel corso della mia ricerca sul campo, svolta nel 2006, era ancora diffusa la pratica dell'*aforamento*, un sistema di diritti consuetudinari in cui i lavoratori rurali vedevano rinnovata con cadenza annuale la possibilità di coltivare, solo per la propria sussistenza, le terre di un latifondista a condizione che gli fosse corrisposta una parte della propria produzione, definita *foro*. La stessa comunità di Frechal era coinvolta in questa pratica prima che il *fazendeiro* decidesse di espellere tutte le comunità residenti nelle sue proprietà.

Come ho già sottolineato in precedenza, la lotta di Frechal contro il *fazendeiro* si era inizialmente organizzata facendo riferimento al dispositivo costituzionale che avrebbe dovuto garantire la proprietà della terra alle comunità nere rurali in grado di dimostrare di essere "*remanescentes de quilombo*". L'inefficacia di questa strategia portò a considerare la riserva estrattivista un'alternativa percorribile, a patto però di riuscire a dimostrare, da una parte, il legame con l'estrattivismo e, dall'altra, la sostenibilità ambientale delle pratiche tradizionali da cui dipendeva la sussistenza della comunità.

È in questa prospettiva che ritengo sia possibile proporre una declinazione del concetto di "identità ecologica" in parte diversa da quella abitualmente presente in letteratura, dove viene

sottolineato soprattutto il riferimento alla dimensione psicologica individuale e all’ambientalismo. Mitchell Thomashow, ad esempio, ha utilizzato l’espressione “identità ecologica” per indicare «tutti i diversi modi in cui le persone costruiscono se stesse in relazione alla terra, e che si manifestano nella personalità, nei valori, nelle azioni e nel senso del sé» (Thomashow 1996, p. 3, traduzione mia). In particolare, esprime «il sentimento e le relazioni che le persone sviluppano con i paesaggi, e il modo in cui, in tale processo, si identificano con la natura» (*ibid*, p. 62). Secondo Andrew Light, invece, «la rivendicazione di un’identità ecologica» implica «chiedersi se l’ambientalismo dovrebbe essere considerato come una forma di politica dell’identità» (Light 2000, p. 60).

Nonostante le interessanti suggestioni offerte da queste due definizioni, la prospettiva che intendo proporre per interpretare il caso studio si avvicina maggiormente al contributo che Susan Healey ha elaborato in relazione al contesto boliviano. Secondo Healey (2009, p. 84), un’“identità etno-ecologica” è innanzitutto “un’identità socio-politica” di natura collettiva, definita dall’unicità delle relazioni che una comunità umana intrattiene con un ambiente e dalle lotte che porta avanti per difendere tale unicità. Il punto centrale di questa interpretazione non pone solo in evidenza il peculiare legame che uno specifico gruppo sociale intrattiene con un dato ambiente per la sua stessa sussistenza. Suggestisce anche che la difesa di tale legame può diventare il perno attorno a cui si articolano forme di lotta politica.

Sviluppando questa prospettiva, il concetto di “identità ecologica” a cui mi riferisco si propone di sottolineare come, nel contesto brasiliano, l’esplicita rivendicazione da parte di un gruppo sociale di un legame armonico con uno specifico ambiente naturale possa diventare uno strumento politico per

accedere a nuovi diritti e per vedere riconosciuta la propria specificità culturale. Nel caso delle riserve estrattiviste, dimostrare il proprio “status ecologico” significa garantire diritti di accesso alla terra altrimenti impensabili per frange marginalizzate della popolazione, oltre a tutelare dei modelli di utilizzo delle risorse naturali di tipo consuetudinario in cui si intrecciano forme di possesso individuale e di uso comunitario (Tassan 2013a, 2014). È in questa prospettiva che le lotte per la cittadinanza portate avanti da gruppi sociali che intendono azionare la legislazione in materia di aree protette diventano allora necessariamente “ambientali”, ma non per questo “ambientaliste” (Malighetti, Tassan, 2014). Secondo Milton (1996), infatti, l’ambientalismo implica l’idea di un’esplicita assunzione di responsabilità nei confronti di qualcosa di altro da sé, che nel contesto occidentale identifichiamo con il termine di “natura” o “ambiente”, e di cui scegliamo di prenderci “paternalisticamente” cura (Pálsson 1996).

Applicando il concetto di *positioning* di Tania Li, è possibile riflettere sul processo di “aggiustamento categoriale” compiuto dagli attivisti assieme alla comunità di Frechal nel momento in cui hanno deciso di optare per la rivendicazione di un’identità ecologica al fine di ottenere una riserva estrattivista. La lotta intrapresa per essere riconosciuti come *quilombo* è stata infatti “riposizionata” nel quadro di un nuovo *frame* interpretativo centrato sulla dimensione ambientale al fine di «situarsi in relazione alle immagini, ai discorsi e alle agende che altri hanno prodotto per loro o su di loro» (Li 2008, p. 344, traduzione mia). In altre parole, la battaglia per rivendicare il diritto alla sussistenza e al riconoscimento della propria specificità etno-culturale in quanto *quilombo* è stato progressivamente *riarticolato*, come direbbe Li (2008), entro un quadro normativo

e discorsivo connesso al tema dell’ambiente che si è rivelato più proficuo sotto il profilo dell’opportunità politica. La loro battaglia giudiziaria e culturale tentava, infatti, di conformarsi non solo alla legislazione ambientale, ma anche all’“immaginario ambientale”⁷ che di solito si associa ad un’area protetta.

Il “riposizionamento” in chiave ecologica delle strategie retoriche e operative della loro lotta segnala, inoltre, il margine di manovra entro cui ha trovato espressione l’*agency* dei soggetti. Come sottolinea Li, «l’*agency* è coinvolta nella selezione e combinazione di elementi che formano un’identità indigena riconoscibile, oltre che nel processo di *creazione di connessioni*» (Li 2008, p. 344, corsivo aggiunto). È stato proprio questo lavoro di selezione, combinazione e costruzione creativa di nuove connessioni che ha permesso non solo di ripensare l’identità della comunità, ma ha anche contribuito a ridefinire il concetto stesso di estrattivismo.

In primo luogo, gli attivisti sostennero che il *fazendeiro* aveva causato dei danni ambientali e sociali di tale portata che la creazione della riserva estrattivista rappresentava un’urgente necessità che non era più possibile posporre (Cruz Magno J. 1996; Silva 1996a). In particolare, il *fazendeiro* aveva ordinato l’abbattimento del locale palmeto di *babaçu*, impedendo così alle donne della comunità di portare avanti una delle loro specifiche pratiche di sussistenza. La rottura di questa varietà di cocco, attività femminile per eccellenza, permetteva di ottenere

⁷Il concetto di “immaginario ambientale” è stato formulato da Watts e Peet (1996) per evidenziare come ogni specifico ambiente naturale in cui le persone vivono offra una “dotazione di immagini-tipo” su cui lavora la creatività umana. Nel caso specifico, però, le strategie degli attori sociali erano state influenzate, più che dalle immagini “in dotazione”, dall’immagine prospettica di come sarebbe dovuto essere un ambiente tutelato.

una parte edibile che poteva essere usata anche per produrre olio e saponi.

All'inizio degli anni '90 erano già in corso delle discussioni relative alla possibilità di estendere il concetto di estrattivismo anche alle attività di "estrazione" del cocco *babaçu* portate avanti dalle *quebradeiras de coco*⁸ del Maranhão in modo da garantire loro gli stessi diritti ottenuti dai *seringueiros* grazie alle riserve (Shiraishi Neto 1994). Gli attivisti cercarono, quindi, di promuovere l'importanza delle palme di *babaçu* per la sopravvivenza della comunità (Malighetti, 2004). La richiesta di stabilire una riserva estrattivista non venne però basata, come nel caso dei *seringueiros*, sulla protezione di uno *status quo*, quanto piuttosto sul *ripristino* delle precedenti condizioni ambientali al fine di garantire il diritto alla sopravvivenza della comunità e la protezione degli ecosistemi locali, della biodiversità e del patrimonio genetico (Silva 1996a).

Sebbene la creazione della riserva fosse rivendicata per favorire la ripresa delle tradizionali attività di estrazione del *babaçu*, la loro effettiva assenza nella vita quotidiana della comunità all'epoca della lotta aveva portato in parte a rivedere il significato normalmente attribuito al concetto stesso di "estrattivismo". Secondo Lescure, Pinto ed Emperaire (1997), raccolta ed estrattivismo dovrebbero sottendere due distinte tipologie di logica economica. La prima sarebbe volta a garantire i bisogni primari di sussistenza di un'unità domestica, la seconda risponderebbe invece alle necessità imposte dal mercato esterno. Nel documento prodotto dagli attivisti che sostenevano la lotta della comunità (Projeto Vida de Negro, 1996), invece, l'estrattivismo era più spesso presentato come una generica attività "di sussistenza", di natura simile alla

⁸Donne dedite alla rottura del cocco, dal portoghese *quebrar*, rompere.

raccolta o alla pesca. Durante il mio lavoro sul campo, ho potuto riscontrare la pervasività di questa chiave di lettura di cui rimaneva traccia anche nelle mie interviste. Durante un'intervista condotta nel 2006, Inácio, uno degli storici leader della comunità, associava l'estrattivismo alla possibilità di *vivere di ciò che la natura offriva*, rimanendo estranei ai meccanismi di mercato e alla commercializzazione dei prodotti:

MANUELA Che cosa significa qui *estrattivismo*?

INÁCIO (...) Che cos'è l'*estrattivismo*? Era la pesca, era il *babaçuzal*, era il *juçaral*, il *buritizal*⁹, era la caccia... A volte si prendevano quegli uccelli della foresta, no? E così ci si alimentava. Quindi noi vivevamo qui direttamente di questo... A quell'epoca non sapevamo che cos'era il mercato e vivevamo del *campo*¹⁰ e delle cose naturali. Allora è per questo che fu creata la 'Riserva Estrattiva *Quilombo Frechal*', per la nostra sopravvivenza. La nostra sopravvivenza era così, era disboscare, era piantare, era cacciare...

Nelle parole di Inácio l'estrattivismo si configurava sostanzialmente come un'attività volta a valorizzare forme di *autoconsumo* che la creazione della riserva avrebbe permesso di tutelare. Questo deciso rifiuto delle logiche di mercato non deve però far pensare ad una semplice assimilazione passiva dei discorsi elaborati dagli attivisti. Questo tipo di lettura dell'estrattivismo si dimostrava, infatti, perfettamente coerente con un'organizzazione sociale basata su un modello agroforestale che non permetteva un surplus da destinare alla

⁹Rispettivamente palmeti di *babaçu*, *juçara* e *buriti*.

¹⁰In questo contesto il termine “campo” indica l'ampia area in cui esondava il fiume durante la stagione delle piogge e dove la comunità era solita pescare.

vendita e su un rigoroso sistema di scambio di prestazioni non mediato dal denaro noto come *troca de dia* (letteralmente “scambio di giorno”).

Il contrasto tra le diverse definizioni di estrattivismo evidenzia «la tensione tra coloro che intrattengono una relazione di sussistenza nei confronti di una risorsa e coloro per cui tale relazione è basata sulla logica dell'estrazione o della raccolta a fini di scambio» (Bridge 2009, p. 5, traduzione mia). Sebbene le attività dei *seringueiros* fossero storicamente un prodotto del capitalismo¹¹, Inácio sottolineava come la creazione di una riserva estrattivista fosse un'opportunità unica di valutare in termini positivi l'estraneità delle pratiche di sussistenza di Frechal rispetto al sistema capitalistico.

Inoltre, nelle parole degli attivisti, l'attitudine distruttiva del *fazendeiro* appariva in netto contrasto con le abitudini locali, tanto che gli abitanti di Frechal venivano descritti come un esempio paradigmatico di perfetta “armonia” ed “equilibrio” con la natura, come esplicitamente affermato in due documenti:

Nonostante gli abitanti si servano della caccia come complemento alimentare e dell'estrazione di legname per costruire case e utensili domestici, si percepisce una relazione *equilibrata* della natura con l'uomo. A eccezione dei disboscamenti praticati su ordine di Thomaz¹², Frechal è un raro esempio di *conservazione dell'ambiente* e questo si constata con maggiore chiarezza nella misura in cui ci si addentra nelle sue foreste e nei suoi fiumi (Cruz 1996, p. 75, corsivo aggiunto).

¹¹Il lattice estratto costituiva la materia prima dell'industria della gomma.

¹²Thomaz Melo Cruz era il *fazendeiro* contro cui Frechal aveva intrapreso la sua lotta.

Chi vive e lavora a Frechal non ha mai conosciuto altro luogo per vivere e piantare. Togliere queste terre ai neri, discendenti di schiavi, equivale a decretare una sentenza di morte per gli uomini, donne e bambini che nacquero in quel luogo (...). Significa anche porre termine a una convivenza *armonica* tra uomo e natura che dura da più di duecento anni¹³. Significa consegnare i campi comunali, le risorse idriche, le foreste all'irrazionalismo di un latifondista estraneo alla terra e ai suoi costumi (Silva, 1996a, pp. 62-63, corsivo aggiunto).

Il secondo brano, in particolare, permette di cogliere come questo processo di “riposizionamento ecologico” sia stato intrapreso senza abbandonare la lotta per il riconoscimento della comunità come *quilombo*. Lo scopo era piuttosto dimostrare la sostanziale continuità di queste rivendicazioni, mostrando come la sostenibilità ambientale andasse considerata come un elemento connaturato al loro tradizionale modo di usare le risorse naturali. Questa prospettiva è poi divenuta parte integrante di una più generale riflessione sui *quilombos*, tanto che l'aspetto ecologico è stato considerato un elemento qualificante dell'identità etno-culturale di questi gruppi sociali (Almeida, 2002).

Un ulteriore passaggio di importanza fondamentale nel processo di selezione, combinazione e costruzione creativa di nuove connessioni ha riguardato la loro principale fonte di sussistenza, ovvero la controversa attività della *roça*. Questo termine indica sia un luogo fisico, ovvero un campo coltivato ottenuto a seguito del disboscamento e incendio di un'area di

¹³Questa datazione fa riferimento ad alcune versioni della storia locale secondo cui il lusitano Manuel Coelho de Souza aveva fondato la *fazenda* in epoca coloniale (Malighetti 2010, p. 104).

foresta, sia, più in generale, un sistema agro-forestale basato su queste pratiche e noto nella letteratura antropologica come *slash and burn agriculture* o *swidden agriculture*. Alla *roça* si opponeva, da una parte, il *mato*, cioè quella parte di foresta soggetta a ciclica deforestazione, e dall'altra, la *mata*, la vegetazione ad alto fusto abitualmente non toccata dalle consuetudinarie attività di sussistenza della comunità. Come osserva Berkes (1999, p. 61), questa maniera di coltivare è stata spesso accusata di essere la fondamentale causa di degradazione delle risorse, specialmente quando la pressione della popolazione aumenta e i tempi di rotazione vengono significativamente ridotti. In che modo allora è stato possibile rendere compatibile questo metodo di coltivazione con la “svolta ecologica” della lotta?

Le motivazioni addotte non hanno mai cercato di minimizzare, né tanto meno di negare, la significatività di queste pratiche. Hanno cercato, piuttosto, di riformulare i termini della discussione trasformando la stessa *roça* in una prova della relazione armonica che la comunità intratteneva con il proprio ambiente, come mostra questo passaggio tratto dalla documentazione prodotta dagli attivisti che supportavano la comunità:

Sono pratiche che portano avanti da più di due secoli in relazione *armoniosa* con la natura (...) Pur essendo aree di *capoeira*¹⁴ con più di duecento anni di uso, (...) forniscono i frutti che alimentano tutti i figli e legittimi signori di queste terre – i neri di Frechal. (...) Tali considerazioni sono

¹⁴Il termine *capoeira* indica un'area di foresta in ricrescita dopo essere stata utilizzata come *roça*. L'utilizzo delle *capoeiras* seguiva un sistema di norme consuetudinarie che permettevano di regolare i rapporti tra individuo e collettività (per approfondimenti si veda Tassan 2013a).

Identità “ecologiche” e aree protette: una prospettiva antropologica sulle lotte per i diritti delle “popolazioni tradizionali” in Brasile

importanti perché queste abitudini sono andate ripetendosi per venti decenni, senza danni all'ambiente e attraverso una relazione non predatoria (Silva 1996b, pp. 60-61, corsivo aggiunto).

Come evidenza questo passaggio, gli abitanti di Frechal erano stati in grado di continuare a garantirsi la sopravvivenza per più di duecento anni proprio grazie alla *roça*, pertanto la persistenza di questa attività diventava una prova della compatibilità di questa pratica con gli equilibri ambientali del territorio (Linhares 1996; Silva 1996b; Silva 1996a).

La reinterpretazione dell'estrattivismo come forma di sussistenza estranea al mercato che provava la diretta dipendenza dalle risorse naturali, la radicata pratica di uso della foresta nota come *roça* e la lunga permanenza della comunità sul medesimo territorio diventavano elementi probanti, utili a dimostrare la legittimità della richiesta di creazione di una riserva.

Le “popolazioni tradizionali” e i limiti della legislazione ambientale

La riserva è stata creata solo quando... Come in questo caso qui che c'era... Com'è che si dice? Ecco, c'era una *popolazione tradizionale*! Noi viviamo di estrattivismo. Allora il governo vide tutto il processo e firmò il decreto per creare una riserva. Perché il popolo non è mai uscito da qui. Qui c'è stata un'area *quilombola*. Qui è un *quilombo*. C'era la schiavitù qui. C'era tutto per essere una riserva.

In queste parole di Maria, trentottenne abitante di Frechal, la creazione della riserva aveva avuto esito positivo grazie al riconoscimento della comunità come “popolazione

tradizionale”, una categoria in cui faceva convergere tanto le pratiche estrattiviste, nella stessa accezione proposta da Inácio, quanto l’identità *quilombola*. Questa duplice connotazione del termine apriva interessanti spazi di riflessione rispetto al concetto stesso di “popolazione tradizionale”, oltre a suggerire che questa categoria fosse essenziale nella valutazione della richiesta di creazione di una nuova riserva.

Se pensiamo che l’istituzione responsabile per l’implementazione e la cogestione delle riserve estrattiviste era il Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais (CNPT)¹⁵, aver riconosciuto la comunità di Frechal come una “popolazione tradizionale” ha evidentemente rappresentato un punto di svolta fondamentale nel garantire le possibilità di accesso alle prerogative garantite dalla riserva estrattivista.

Come significativamente affermato, durante un’intervista svolta nel 2006, dalla responsabile del CNPT che gestiva l’implementazione delle aree protette nel Maranhão, il riconoscimento di una popolazione tradizionale come tale non era tanto basato su forme di identificazione sociale di tipo culturale, etnico o razziale, quanto su una valutazione delle modalità locali di uso e appropriazione delle risorse naturali:

KÁTIA Nel caso specifico del CNPT, delle popolazioni tradizionali che stanno dentro alle riserve, cerchiamo di non rimanere molto legati alla concettualizzazione perché riteniamo che la “popolazione tradizionale” sia quella che

¹⁵Centro Nazionale per lo Sviluppo Sostenibile delle Popolazioni Tradizionali. Oggi la denominazione è stata modificata in Centro Nacional de Pesquisa e Conservação da Sóciobiodiversidade Associada a Povos e Comunidades Tradicionais (Centro Nazionale di Ricerca e Conservazione della Sociobiodiversità associata a Popoli e comunità Tradizionali).

vive tradizionalmente delle risorse naturali di quell’area dove si pretende di creare una riserva. Perciò questa “popolazione tradizionale” può avere varie facce. Può essere *quilombola*, può essere di pescatori e di lavoratori rurali... Può essere varie cose!

MANUELA Quindi non c’è alcuna connotazione etnica? Si tratta di un senso più generale?

KÁTIA È nel senso dell’uso delle risorse, della tradizione di uso delle risorse naturali e quest’uso, è chiaro, attraversa di sbieco anche la cultura. Ma è molto più legato realmente al senso di uso e di appropriazione della risorsa naturale. (...)

Da questo punto di vista, realtà molto diverse tra loro sia sul piano sociale che culturale potevano essere accomunate da un’unica “etichetta” di “tradizionalità” che sanciva la presenza di un modello di vita ecologicamente armonico. Le “popolazioni tradizionali” formavano, dunque, una compagine sociale potenzialmente molto ampia entro la quale potevano trovare spazio diverse forme di autorappresentazione identitaria, dai *seringueiros* dell’Acre ai *quilombolas* di Frechal. Da un lato, questa formulazione del concetto di “popolazione tradizionale”, basata sull’uso tradizionale delle risorse, aveva dimostrato di essere intrinsecamente flessibile. Aveva infatti permesso una progressiva “migrazione” delle riserve estrattiviste verso realtà geografiche e sociali diverse da quelle dei *seringueiros* da cui avevano avuto origine, come avvenuto nel caso di Frechal. D’altro canto, tuttavia, questa formulazione invitava a considerare i rischi sottesi alla necessità di attribuire alle “popolazioni tradizionali” un’“identità ecologica” per vedere riconosciuto tanto il diritto alla sussistenza quanto al riconoscimento della propria specificità etno-culturale.

A questo riguardo, l'antropologo ambientale Peter Brosius offre una chiave di lettura interessante che può essere utilmente riadattata al contesto brasiliano. Analizzando il caso delle foreste pluviali della Malesia, ha ritenuto fosse in atto un «processo di *dislocamento* della politica dal dominio dell'ambiente» (Brosius 1999a, p. 50, corsivo aggiunto, traduzione mia). Tale processo era dovuto all'introduzione di nuovi parametri, procedure e certificazioni che hanno portato a trasformare l'ambiente in un problema tecnico-gestionale, espellendo dal dibattito pubblico gli aspetti politici e morali promossi dalla società civile. Il concetto di “dislocamento” proposto da Brosius diventa illuminante se considerato rispetto al legame tra “popolazioni tradizionali”, legislazione ambientale e diritti in Brasile. In questo caso l'estromissione degli aspetti politico-sociali rischia paradossalmente di avvenire proprio laddove la prospettiva socioambientalista è riuscita ad affermarsi maggiormente, ovvero nelle norme che regolamentano alcune tipologie di aree protette. Declinare il discorso sui diritti in chiave ecologica rischia, infatti, di depotenziare il peso politico della categoria “popolazioni tradizionali”, se queste ultime appaiono equiparate ad una qualsiasi comunità biotica presente in un dato ecosistema. Questo aspetto emerge con maggiore chiarezza se si analizza il Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza¹⁶ (SNUC), la legge di riordino in materia di aree protette approvata nel 2000 (Ministério do Meio Ambiente 2004).

Da una disamina dei 60 articoli di cui è composto lo SNUC emerge che i termini “popolazione/popolazioni” ricorrono nel testo ben quarantuno volte, indicando alternativamente, senza soluzione di continuità, popolazioni umane, animali o vegetali.

¹⁶Sistema Nazionale di Unità di Conservazione della Natura.

Da una parte, lo SNUC menziona, per esempio, “popolazioni silvestri” (art. 2), “popolazioni di varianti genetiche selvagge delle piante ” (art. 5), e “popolazioni animali” (art. 19). Dall'altra, gli esseri umani sono citati in espressioni come “popolazione tradizionale” (art. 4, 5, 17, 20, 23, 28, 32, 42), “popolazione estrattivista tradizionale” (art. 18), “popolazione tradizionale residente” (art. 17, 18, 20, 29, 42), “popolazioni umane” (art. 15), “popolazioni residenti” (art., 15, 20, 27) e “popolazioni locali” (art. 5, 22) (Ministério do Meio Ambiente, 2004).

In questo testo, il termine “popolazione” viene utilizzato in maniera del tutto conforme al linguaggio dell'ecologia scientifica, dove indica un gruppo delimitabile di individui di qualsiasi specie presente in un dato ecosistema. Le “popolazioni tradizionali” sono perciò accomunate alle altre comunità biotiche per via della *specificità adattiva* dimostrata nei confronti di un certo ambiente. La notevole varietà di tipologie di aree protette proposte dallo SNUC per queste diverse popolazioni umane, vegetali e animali presuppone l'unificante volontà di tutelarle al fine di mantenere una condizione di equilibrio ecologico.

L'ecologia politica, un campo interdisciplinare di studi in cui convergono i lavori di diverse discipline, ma soprattutto di antropologi e geografi, dibatte da tempo su queste tematiche. Conklin and Graham (1995), ad esempio, hanno mostrato come in Brasile gli indios amazzonici siano riusciti ad ottenere importante visibilità grazie alle eco-politiche ambientaliste. Al tempo stesso, hanno egualmente sottolineato la *disgiuntura* tra la rappresentazione simbolica di ciò che significa essere “autentici indios” e l'effettiva vita quotidiana che è stata prodotta proprio da queste politiche (Conklin, Graham, 1995, p. 703). In questo

caso ha avuto un peso determinante lo stereotipo dell'*ecologically noble savage* (Redford, Stearman 1991) – ciò che Milton (1996) ha chiamato il “mito della saggezza ecologica primitiva” – poiché ha rappresentato la premessa stessa dell'alleanza tra indios e ambientalisti. In relazione al caso delle aree protette destinate alle “popolazioni tradizionali” brasiliane, il rischio appare quello di cristallizzare questi gruppi sociali in immagini destoricizzate per via della loro “cooptazione” nel linguaggio normalizzante dell'ecologia scientifica.

A testimonianza della delicatezza di questo punto, ma anche della vitalità del dibattito politico brasiliano su queste tematiche, vi sono i cambiamenti introdotti nel “lessico biologizzato” dello SNUC dal Decreto/6040 del 2007, dove la categoria “popolazione tradizionale” è stata significativamente sostituita da “*popoli e comunità tradizionali*”:

Popoli e comunità tradizionali: gruppi culturalmente differenziati e che *si riconoscono come tali*, che possiedono forme proprie di organizzazione sociale, che occupano e usano territori e risorse naturali come condizione per la loro riproduzione culturale, sociale, religiosa, ancestrale ed economica, utilizzando conoscenze, innovazioni e pratiche generate e trasmesse attraverso la tradizione (corsivo aggiunto)¹⁷.

Questa definizione, contenuta nel Decreto 6.040, si conforma al linguaggio della “Convenzione dei Popoli Indigeni e Tribali” dell'Organizzazione Internazionale del Lavoro, meglio conosciuta come “Convenzione 169”, approvata nel 1989, ma recepita nell'ordinamento giuridico brasiliano solo nel 2002. In particolare il decreto 6.040 introduce il principio stabilito

¹⁷http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm - ultimo accesso 16/06/2016.

nell’articolo 2 della Convenzione secondo cui il criterio dell’*autodeterminazione* deve essere considerato l’elemento fondamentale in base al quale stabilire a quali gruppi si applichi la convenzione stessa e quindi la denominazione di “popolo indigeno e tribale”. Lo slittamento semantico verso il concetto di *popolo* presente nel decreto 6.040 segnala così un primo embrionale cambiamento da una semplice categoria statistica ed ecologica – “popolazione” - a un’altra potenzialmente più politica, in cui le comunità tradizionali si configurano come effettivi soggetti di diritto, dotati di una propria specificità culturale, oltre che di un’autonoma *agency* basata sul principio di autodeterminazione.

Conclusioni

L’esperienza di Frechal mostra come la riarticolazione in termini ecologici dell’identità *quilombola* sia stata senza dubbio lungimirante. L’istituzione di una riserva estrattivista, una delle prime al di fuori della regione dei *seringueiros*, ha infatti garantito a Frechal – se non l’ottenimento del titolo di proprietà della terra – per lo meno il diritto di continuare a sostentarsi attraverso il libero accesso alle risorse del *mato* e del fiume. In un contesto segnato da enormi proprietà terriere, la riserva è quindi divenuta una condizione di obiettivo privilegio rispetto alla situazione di altre comunità rurali “non tradizionali” residenti nello stesso municipio della riserva, ma al di fuori dei confini dell’area protetta. Come evidenziato dalle interviste che ho svolto con esponenti di queste comunità, essi consideravano la creazione della riserva come un’ulteriore forma di esclusione che si aggiungeva all’abituale subordinazione ai proprietari terrieri locali. Una condizione che aveva oltretutto prodotto delle inaspettate forme di conflittualità con il Quilombo Frechal

(Tassan 2013a, 2013b). Nonostante questi esiti inattesi e problematici, la riserva può essere considerata come il risultato, dotato di valenze sociali e politiche, di un processo di *riposizionamento* in cui «ogni articolazione è un atto creativo, dal momento che non è mai una creazione *ex nihilo*, quanto piuttosto una selezione e riarticolazione di elementi strutturati attraverso precedenti lotte. È anche (...) soggetta a contestazione, incertezza, rischio e alla possibilità di future riarticolazioni» (Li 2008, p. 352).

Le parole dell'avvocato Antonio Luís Camara Pedrosa della Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos (SMDDH), una delle figure centrali della battaglia legale intrapresa da Frechal, da me intervistato nel 2006, permette di cogliere le potenzialità che il tema della protezione della natura ha offerto ad alcuni gruppi storicamente marginalizzati:

Una strategia importante delle *élites* per negare i diritti è non permettere che la maggioranza della popolazione abbia un accesso legalizzato alle risorse naturali, quindi di conseguenza avviene che queste persone siano vittime delle grandi imprese, dei grandi proprietari e che abbiano come strategia di resistenza per la terra la protezione della natura. (...) Questa *funzione politica* della lotta ambientale, che si congiunge con la loro lotta, si inserisce nel quadro delle possibilità offerte dall'ordinamento giuridico brasiliano. È quella che più si avvicina alla loro identità. (...)

D'altro canto, è importante considerare il rischio di depotenziare la portata politica dell'azione di categorie sociali associate all'idea di "tradizionalità" nel momento in cui l'ottenimento dei loro diritti risulta subordinato ad un processo di *ecologizzazione*. Essere riconosciuti come portatori di un'"identità ecologica" può trasmettere l'immagine di gruppi

umani da sempre armonicamente inseriti nel loro ambiente. Questa prospettiva rischia, però, di cristallizzare le comunità che ottengono di beneficiare della creazione di una riserva estrattivista in definizione identitarie immutabili, riconoscendo loro caratteristiche storiche che le rendono “strutturalmente” compatibili con un certo ecosistema. Un approccio *biologizzato* alle popolazioni tradizionali, quindi, rischia non solo di depoliticizzare le identità sociali, ma può anche portare a trascurare il ruolo dell'*agency* individuale. I soggetti possono semplicemente modificare, o anche solo desiderare di modificare, un certo modello di vita e di relazione con il proprio territorio, sperimentandosi in nuove attività non strettamente correlate con l'uso delle risorse naturali. In una successiva visita sul campo nel 2012, ho osservato come questo processo fosse agli albori, ma ponesse già molte domande sul destino della riserva.

Gli elementi critici evidenziati sono probabilmente connaturati ad una legislazione ambientale che, come abbiamo visto, garantisce il diritto all'accesso esclusivo alla terra solo a quelle popolazioni che devono dimostrare il permanere di un modello “tradizionale” di utilizzo delle risorse naturali. Parafrasando West, Igoe, and Brockington, questo delicato rapporto con la legislazione rischia di produrre «sia una *generalizzazione*, adattando le persone a categorie già esistenti, che una *decomplexificazione*, semplificando le pratiche sociali e le credenze delle persone in modo che possano inserirsi in certe strutture politiche» (2006, p. 261, traduzione mia, corsivo aggiunto). Questo punto è cruciale e risulta ancora più evidente nel processo di implementazione che segue la creazione di una riserva, quando le comunità locali sono chiamate a cogestire l'area protetta insieme agli appositi organi governativi. È in

questa fase che le immagini stereotipate sulle “popolazioni tradizionali” vengono messe alla prova e l’unificante “identità ecologica” promossa nella lotta acquista sfaccettature più complesse. Nita, una donna trentaquattrenne di Frechal, in un’intervista del 2006 sottolineò come la riserva talvolta sembrasse addirittura essere una forma di subordinazione. In questa prospettiva la memoria del passato veniva trasfigurata, trasformando il periodo in cui erano sottoposti al controllo del *fazendeiro* in un’epoca di libertà:

NITA (...) Noi abbiamo vantaggi e svantaggi. Quali sono i vantaggi che abbiamo? Ci troviamo in una cosa che è nostra (...) Lo svantaggio è invece in questa parte, cioè noi avevamo l’abitudine di essere liberi, e ora non è più così. (...) Vedi, noi avevamo l’abitudine di *fare il luogo* in un modo che oggi non c’è più perché bisogna farlo in un altro.

Dalle parole di Nita emergeva con chiarezza il disagio provato nei confronti della riserva. In relazione a questo aspetto le interviste svolte anche con altri membri della comunità hanno mostrato come tale insofferenza non derivasse tanto dalla proibizione di singole pratiche connessa alla creazione dell’area protetta. Vi era piuttosto un senso di straniamento prodotto dall’idea stessa che un sistema di norme esplicite avesse interferito con quello che Nita aveva definito come un certo modo di “fare il luogo”, basato su pratiche incorporate che non erano mai state oggetto di esplicita riflessione. I miei interlocutori di Frechal talvolta dimostravano la loro ostilità verso la riserva a lungo desiderata e resistevano a qualsiasi stereotipata e semplicistica concezione della loro “identità ecologica”. Nel fare questo, confermavano l’importanza di focalizzare l’attenzione sui modi in cui le aree protette producono, una volta implementate, “nuovi tipi di spazi e

luoghi” sia su un piano discorsivo che materiale, come sottolineato da West, Igoe e Brockington (2006, p. 264).

Sebbene questi sviluppi problematici mostrino la complessità di forme di identificazione che chiamano in causa la dimensione ecologica, è indubbio che la protezione ambientale possa assumere un ruolo importante nelle lotte di gruppi sociali marginalizzati all’interno della società dominante, che in Brasile è bianca e urbanizzata. Il caso di Frechal può essere allora considerato come un interessante esempio di mobilitazione di quelle che abbiamo recentemente definito come “cittadinanze ambientali”, intendendo con questa espressione il potenziale innovativo di lotte collettive in cui l’accesso ai diritti passa attraverso «forme di autoidentificazione dei gruppi basata sulla sedimentazione storica di prassi, paesaggi e repertori di immagini connessi a peculiari percezioni e interpretazioni del mondo naturale» (Malighetti, Tassan 2014, p. 53).

Bibliografia

1. Almeida, A.W.B. de, Os Quilombos e as Novas Etnias, in O’Dwyer E. C. (a cura di), *Quilombos: Identidade Étnica e Territorialidade*, Editora FGV, Rio de Janeiro 2002, pp. 43–81.
2. Allegretti M.H., *A construção social de políticas ambientais. Chico Mendes e o Movimento dos Seringueiros*, Tese de Doutorado, Universidade de Brasília, Centro de Desenvolvimento Sustentável, 2002.
3. Asselin V., *Grilagem: corrupção e violência em terras do Carajás*, Ética, Imperatriz MA 2009.
4. Berkes F., *Sacred Ecology: Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*, Taylor & Francis, Philadelphia PA 1999.

5. Bridge G., Material Worlds: Natural Resources, Resource Geography and the Material Economy, *Geography Compass* 3(3), 2009, pp. 1217–1244.
6. Brosius J.P., Green Dots, Pink Hearts: Displacing Politics from the Malaysian Rain Forest, *American Anthropologist* 101(1), 1999a, pp. 36–57.
7. Brosius J.P., Analyses and Interventions: Anthropological Engagements with Environmentalism, *Current Anthropology* 40(3), 1999b, pp. 277–309.
8. Conklin B.A., Graham L. R., The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics, *American Anthropologist* 97(4), 1995, pp. 695-710.
9. Costa S., A Mestiçagem e seus Contrários. Etnicidade e Nacionalidade no Brasil Contemporâneo, *Tempo social* 13(1), 2001, pp.143–158.
10. Dagnino E., Citizenship in Latin America: An Introduction, *Latin American Perspectives* 30(2), 2003, pp. 3–17.
11. Dove M.R., The Life-Cycle of Indigenous Knowledge, and the Case of Natural Rubber Production, in Ellen R., Parkes P., Bicker A. (a cura di), *Indigenous Environmental Knowledge and Its Transformations. Critical Anthropological Perspectives*, Routledge, London and New York 2000, pp. 213–251.
12. Faria R.H.M. de, *Mundos do Trabalho no Maranhão Oitocentista: os Descaminhos da Liberdade*, Edufma, São Luís MA 2012.
13. Healey S., Ethno-Ecological Identity and the Restructuring of Political Power in Bolivia, *Latin American Perspectives* 36(4), 2009, pp. 83–100.
14. Lescure J.-P., Pinton F., Emperaire L., Povos e Produtos da Floresta na Amazônia Central: O Enfoque Multidisciplinar do Extrativismo, in Vieira P. F., Weber J. (a cura di), *Gestão de Recursos Naturais*

Identità “ecologiche” e aree protette: una prospettiva antropologica sulle lotte per i diritti delle “popolazioni tradizionali” in Brasile

Renováveis e Desenvolvimento: Novos Desafios para a Pesquisa Ambiental, Cortez, São Paulo 1997, pp. 433–468.

15. Linhares L.F. do R., A Reserva Extrativista Quilombo Frechal. O Valor da Indenização do Pretenso Proprietário versus a Função Social da Terra e os Crimes Contra o Meio Ambiente, in *Frechal Terra de Preto. Quilombo Reconhecido como Reserva Extrativista*, SMDDH/CCN-PVN, São Luís MA 1996, pp. 104–114.
16. Ministério do Meio Ambiente, *SNUC. Sistema Nacional de Unidade de Conservação Da Natureza. Lei N° 9.985, de 18 Julho de 2000, Decreto n°4340, de 22 de Agosto de 2002*, Brasília, MMA/SBF, 2004.
17. Milton K., *Environmentalism and Cultural theory: Exploring the Role of Anthropology in Environmental Discourse*, Routledge, London and New York 1996.
18. Naess A., Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi, in Tallacchini M. (a cura di) *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Editrice Vita e Pensiero, Milano 1998. (Ed. Or. The Shallow and the Deep, Long- Range Ecology Movement. A Summary, *Inquiry* 16, 1973, pp. 95-100).
19. Li T. M., Environment, Indigeneity and Transnationalism, in Peet R., Watts M. (a cura di), *Liberation Ecologies. Environment, Development, Social Movements*, Second Edition, Routledge, London and New York 2004, pp. 339-370.
20. Li T. M., Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot, in Dove M. R., Carpenter C. (a cura di), *Environmental Anthropology. A Historical Reader*, Blackwell Publishing, Malden MA 2008, pp. 14–42.
21. Light A., What is an Ecological Identity?, *Environmental Politics* 9(4), 2000, pp. 59–81.

22. Little P. E., Territórios Sociais e Povos Tradicionais No Brasil: Por uma Antropologia da Territorialidade, *Série Antropologia* (322), 2002, pp. 1–31.
23. Malighetti R., *Il Quilombo di Frechal: Identità e Lavoro sul Campo in una Comunità Brasiliana di Discendenti di Schiavi*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2004.
24. Malighetti R., Identitarian Politics in the “Quilombo” Frechal: Live Histories in a Brazilian Community of Slave Descendants. *Outlines. Critical Practice Studies* 12(2), 2010, pp. 97–112.
25. Malighetti R., Tassan M., Cittadinanze Ambientali, *AM - Antropologia Museale*, n. 34-36, 2014, pp. 53-55.
26. O’Dwyer E. C., Introdução, in Lima A. C. de S. (a cura di) *Antropologia & Direito. Temas Antropológicos para Estudos Jurídicos*, Contra Capa, LACED, ABA, Rio de Janeiro/Brasília, 2012, pp. 318–335.
27. Pálsson G., Human-Environmental Relations: Orientalism, Paternalism and Communalism, in Descola P., Pálsson G. (a cura di), *Nature and Society. Anthropological perspectives*, Routledge, London and New York, 1996, pp. 63-81, 1991.
28. Projeto Vida de Negro, *Frechal Terra de Preto. Quilombo Reconhecido como Reserva Extrativista*, SMDDH/CCN-PVN, São Luís MA 1996.
29. Redford K., Stearman A. M., The ecologically Noble Savage, *Cultural Survival Quarterly*, v. 15, n. 1, 1991, pp. 46-48.
30. Shiraishi Neto, J., Reservas Extrativistas: Históricos e Aspectos Legais. O Desenho de um Modelo Legal de Ocupação e de Desenvolvimento Sustentado para a Região de Ocorrência dos Babaçuais no Estado do Maranhão, *Cidadania* 3(1), 1994, pp. 16–33.

Identità “ecologiche” e aree protette: una prospettiva antropologica sulle lotte per i diritti delle “popolazioni tradizionali” in Brasile

31. Silva, D. S. da, Informação Técnico-Jurídica sobre a Criação da Reserva Extrativista do Quilombo Frechal, in Projeto Vida de Negro (a cura di), *Frechal Terra de Preto. Quilombo Reconhecido como Reserva Extrativista*, SMDDH/CCN-PVN, São Luís MA 1996a, pp. 81–90.
32. Silva, D. S. da, Considerações Jurídicas, in Projeto Vida de Negro (a cura di) *Frechal Terra de Preto. Quilombo Reconhecido como Reserva Extrativista*, SMDDH/CCN-PVN, São Luís MA 1996b, pp. 24–70.
33. Thomashow M., *Ecological Identity: Becoming a Reflective Environmentalist*, MIT Press, Cambridge 1996.
34. Tassan M., *Nature ibride. Etnografia di un'area protetta nell'Amazzonia brasiliana*, Milano, Edizioni Unicopli 2013a.
35. Tassan M., Conflitti socio-ambientali orizzontali: gli “indiretti” e la Reserva Extrativista Quilombo do Frechal, *Revista Pós Ciências Sociais*, vol. 10, n. 19, 2013b, pp. 83-106.
36. Tassan, M., Tout a un maître: possession individuelle, usage communautaire de la nature et gestion environnementale participative dans la réserve extractiviste ‘Quilombo do Frechal’ (Brésil), *AMNIS. Revue de Civilisation contemporaine Europes/Amériques*, n. 13, 2014, pp. 1-9.
37. Viola E.J., Leis H.R., Schererer-Warren I., et al., *Meio Ambiente, Desenvolvimento e Cidadania: Desafios para as Ciências Sociais*, Cortez Editora, São Paulo 1998.
38. Watts M., Peet R., Conclusion. Towards a Theory of Liberation Ecology, in Peet R., Watts P. (a cura di), *Liberation Ecologies. Environment, Development, Social Movements*, First Edition, Routledge, London and New York, 1996, pp. 260–269.

39. West P., Igoe J., Brockington D., Parks, Peoples: The Social Impact of Protected Area, *Annual Review of Anthropology* 35, 2006, pp. 251-277.