

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI VERONA

DIPARTIMENTO DI
FILOSOFIA, PEDAGOGIA, PSICOLOGIA

SCUOLA DI DOTTORATO DI
SCIENZE UMANE E FILOSOFIA

CORSO DI DOTTORATO IN
SCIENZE DELL'EDUCAZIONE E DELLA FORMAZIONE CONTINUA

CICLO XXVI

TITOLO DELLA TESI

**PRATICHE PEDAGOGICHE POPOLARI, FEMMINISTE E
DECOLONIALI DEL MOVIMENTO DELLE DONNE CONTADINE
A SANTA CATARINA.
UN'ETNOGRAFIA COLLABORATIVA**

**PRÁTICAS PEDAGÓGICAS POPULARES, FEMINISTAS E
DECOLONIAIS DO MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS
EM SANTA CATARINA.
UMA ETNOGRAFIA COLABORATIVA**

REALIZZATA IN COTUTELA CON LA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

S.S.D. M-PED/01 PEDAGOGIA GENERALE E SOCIALE

Coordinatori: Per l'Università di Verona
Prof. ALBERTO AGOSTI

Per la Universidade Federal de Santa Catarina
Prof. SELVINO JOSÉ ASSMANN

Tutori: Per l'Università di Verona
Prof.ssa ROSANNA CIMA

Per la Universidade Federal de Santa Catarina
Prof. REINALDO MATIAS FLEURI

Dottoranda: Dott.ssa MARIATERESA MURACA

MARIATERESA MURACA

**PRATICHE PEDAGOGICHE POPOLARI,
FEMMINISTE E DECOLONIALI DEL
MOVIMENTO DELLE DONNE CONTADINE A
SANTA CATARINA.
UN'ETNOGRAFIA COLLABORATIVA**

Alle mie nonne e ai miei nonni contadini,
soprattutto alla mia cara bisnonna Santa Mannarino:
nella tua vita hai praticato amore e giustizia.

Raddrizzando i torti,
hai generato una grande discendenza.
Non dedico questa tesi alla tua memoria
ma al tuo *Ori* che vive in me e
nelle avversità del percorso
mi ha mantenuto in piedi e camminando.

Alle militanti del Movimento delle Donne Contadine,
madri e compagne di lotta:
nelle relazioni che abbiamo costruito
trova origine, senso e direzione
questo mio sforzo intellettuale di amore alla realtà.

INDICE

INTRODUZIONE	p.13
I PARTE – CONTESTUALIZZAZIONI TEORICHE, METODOLOGICHE E STORICHE	
I CAPITOLO – MOVIMENTI SOCIALI ED EDUCAZIONE	
1.1 Introduzione.....	p.19
1.2 Teorie e metodologie nello studio dei movimenti sociali.....	p.21
1.3 Movimenti sociali come soggetti educativi e agenti di trasformazione.....	p.28
1.3.1 Movimenti sociali come contesti educativi.....	p.32
1.3.2 Movimenti sociali come laboratori di decolonizzazione dei saperi.....	p.35
1.3.3 Movimenti sociali come spazi generativi di teorie pedagogiche.....	p.40
II CAPITOLO – LA MEDODOLOGIA DELLA RICERCA: UN'ETNOGRAFIA COLLABORATIVA CON IL MMC/SC	
2.1 Introduzione.....	p.47
2.2 Fare ricerca e scrivere: come?.....	p.49
2.2.1 Perché e a partire da quali relazioni?.....	p.50
2.2.2 Per chi?.....	p.52
2.3 Collaborare.....	p.57
2.3.1 Incontrarsi sul campo: da informatrici a interlocutrici della ricerca.....	p.59
2.3.2 Convivenza itinerante e strumenti di rilevazione.....	p.68
2.4 Restituire.....	p.84
2.4.1 Risonanza e reciprocità.....	p.85
2.4.2 Condivisione dell'impegno politico.....	p.89
2.4.3 Ritorno e comunicazione.....	p.94
III CAPITOLO – IL MMC/SC NELLA STORIA DELLE LOTTE CONTADINE BRASILIANE	

3.1	Introduzione.....	p.99
3.2	Le prime espressioni di conflitto nella campagna.....	p.99
3.2.1	La Guerra del Contestato.....	p.100
3.3	L'irruzione del ceto contadino nella scena politica brasiliana.....	p.106
3.4	La ripresa delle lotte contadine negli anni della transizione democratica.....	p.108
3.4.1	L'impegno di animazione politica della Chiesa dei poveri.....	p.109
3.4.2	La modernizzazione conservatrice della Rivoluzione Verde.....	p.111
3.4.3	Un nuovo soggetto politico: i movimenti contadini degli anni '80.....	p.113
3.4.4	Il Movimento di Danneggiati dalla Dighe (MAB).....	p.116
3.4.5	Il Movimento dei Lavoratori Rurali Senza Terra (MST).....	p.117
3.4.6	Le lotte degli indigeni.....	p.118
3.4.7	Il nuovo sindacalismo.....	p.119
3.5	Dal Movimento di Donne Agricolttrici al Movimento di Donne Contadine.....	p.119
3.6	Sfide attuali per i movimenti contadini.....	p.128

II PARTE – PRATICHE POLITICO-PEDAGOGICHE

IV CAPITOLO: LE PRATICHE POLITICO-PEDAGOGICHE DEL MMC/SC

4.1	Introduzione.....	p.135
4.2	<i>Organicidade</i> : circolarità educativa e spazi pedagogici nel MMC.....	p.137
4.3	<i>O meu sonho era estudar</i> . La lotta del MMC/SC per l'educazione formale.....	p.149
4.3.1	<i>O Movimento foi uma faculdade de grande valor</i> . Problematizzando l'educazione formale a partire dalla partecipazione al MMC/SC.....	p.156
4.4	<i>Eu vou lutar até quanto tiver 100 anos</i> : impegno nel MMC/SC.....	p.159
4.4.1	<i>Igreja e movimentos é uma coisa só</i> : impegnarsi oltre una visione dicotomica della vita.....	p.162
4.4.2	<i>O povo mesmo foi botando em prática a custo de luta</i> : altri spazi di impegno.....	p.168
4.4.3	<i>Um pé na administração e um pé na base</i> . Politica di movimento e politica istituzionale.....	p.175
4.5	<i>A autonomia se constrói muitas vezes com conflitos</i> : conflitti interiori.....	p.184
4.5.1	<i>Paguei um preço muito caro</i> : il conflitto tra i sessi nel MMC/SC.....	p.188
4.5.2	<i>As próprias mulheres umas discriminando as outras</i> : conflitti con altre donne dentro la comunità.....	p.195

4.5.3 <i>Nunca nenhum movimento teve a ousadia de fazer um ato contra uma multinacional: i conflitti con la società e il caso Aracruz</i>	p.200
4.5.4 <i>No MMC quem que manda é as mulheres: conflitti interni al MMC e con gli altri movimenti sociali</i>	p.209
4.6 <i>Uma transformação geral na vida da gente: impegno, conflitto e trasformazione nelle pratiche politico-pedagogiche del MMC/SC</i>	p.213
4.7 <i>Mística: nucleo politico-pedagogico del MMC/SC</i>	p.223

III PARTE – AGROECOLOGIA: IMPLICAZIONI PEDAGOGICHE FEMMINISTE E DECOLONIALI

CAPITOLO V – AGROECOLOGIA E FEMMINISMO NEL MMC/SC

5.1 Introduzione.....	p.231
5.2 <i>É a partir dessa sementinha que nós vamos avançando: pratiche agroecologiche nel MMC/SC</i>	p.234
5.3 <i>Trabalhar a agroecologia hoje é a coisa mais desafiadora que tem: falsi miti e ostacoli strutturali alla transizione agroecologica</i>	p.252
5.4 <i>Cabe a mulher mostrar que tem outro caminho: conflitto tra i sessi, soggettività femminista e agroecologia</i>	p.265

CAPITOLO VI – AGROECOLOGIA E PENSIERO DECOLONIALE NEL MMC/SC

6.1 Introduzione.....	p.281
6.2 Storia delle migrazioni europee a Santa Catarina.....	p.282
6.3 L'esperienza migratoria delle militanti del MMC/SC.....	p.295
6.4 La complessità culturale nel MMC/SC.....	p.302
6.5 La ricerca come co-coscientizzazione: il ruolo dei <i>focus</i> di restituzione.....	p.309
6.6 Decolonizzando l'intercultura: pedagogia dell'incontro e agroecologia.....	p.316

CONCLUSIONE	p.333
--------------------------	-------

APPENDICE	p.339
------------------------	-------

BIBLIOGRAFIA	p.347
---------------------------	-------

RINGRAZIAMENTI	p.375
-----------------------------	-------

INTRODUZIONE

Ricordo un pomeriggio d'aprile, inizio autunno nella campagna di Chapecó, nell'Ovest di Santa Catarina. Ero appena arrivata a casa di Carminha, una delle coordinatrici statali del Movimento delle Donne Contadine e insieme ci eravamo recate dalla sua vicina, donna Rosa. Avremmo partecipato ad un *mutirão*¹ finalizzato alla costruzione di una cisterna: questa era la soluzione cooperativa ed ecologicamente pertinente che le militanti del movimento avevano trovato per far fronte alla siccità, che negli ultimi anni aveva colpito la regione e che, nell'estate del 2012, era stata particolarmente dura. Stanca per il lungo viaggio dalla capitale, estranea alle parole di intimità che si scambiavano le due donne, confusa sul senso della mia presenza in quel luogo e in quel momento, ero come in attesa di istruzioni sul da farsi. Ad un certo punto, rivolgendosi a me e senza premesse, donna Rosa mi ha chiesto: “*o que você está buscando?*”/Che cosa stai cercando?” Nella corrispondenza generosa della realtà che ho intravisto in questa domanda mistico-politico-pedagogica (Potente, 2008) situo la possibilità concreta dello snodarsi del percorso collaborativo, di cui questa tesi è un frutto, pur sapendo che – come rivelano le storie di vita delle donne coinvolte nella ricerca – per ogni racconto esistono molteplici inizi.

“*O que você está buscando?*” era un invito ad interrogare le articolate motivazioni che muovono l'indagine e a metterle in gioco con intelligenza. L'orientamento che ne ho tratto mi ha spinto a riflettere costantemente sulle radici esistenziali, oltre che scientifiche, del mio interesse per gli aspetti politico-pedagogici dei movimenti sociali. Così se è vero che la scelta dell'oggetto della mia ricerca si giustifica alla luce della ridotta attenzione della pedagogia italiana per i movimenti sociali – nonostante la rilevanza educativa delle forme di partecipazione che essi esprimono, in un assetto geopolitico globale, caratterizzato dalla subordinazione della politica all'economia e dalla crisi delle istituzioni della democrazia rappresentativa, anche dentro ai confini degli stati-nazione (Morin, Contini, Sachs) – è vero altresì che questa scelta si origina anche dal ruolo che i movimenti sociali hanno rivestito nella mia vita, in quanto spazi di maturazione di progettualità personali e condivise.

Ma “*o que você está buscando?*” racchiudeva anche la promessa di trovare. Il mio incontro con il Movimento delle Donne Contadine, infatti, ha significato un

¹ Secondo il dizionario Priberam della lingua portoghese, il *mutirão* è un'iniziativa collettiva di mutuo-aiuto finalizzata ad ausiliare qualcuno nello svolgimento di un certo lavoro o alla realizzazione di un compito comunitario.

amoroso venirmi incontro della realtà, senza il quale i miei desideri sarebbero rimasti velleitari e i miei sforzi insufficienti (Muraro, 2003). Questo riconoscimento, che è anche un debito di gratitudine, mi ha incoraggiato ad adottare una prospettiva interpretativa situata nelle relazioni che ho intrecciato con le militanti del movimento (Lassiter, 2005) e ad assumere le loro pratiche effettive come riferimento principale per l'elaborazione del pensiero (Piusi, 2011), optando per un approccio metodologico – l'etnografia collaborativa – che non solo mi consentisse un'approfondita familiarizzazione ad un contesto rispetto al quale ero inizialmente estranea (Dal Lago, De Biasi, 2002); ma che favorisse anche il coinvolgimento dei soggetti della ricerca durante tutto il processo di costruzione della conoscenza (Lassiter, 2005).

In queste brevi premesse risultano già condensate diverse questioni che lo studio etnografico delle dimensioni politico-pedagogiche di un movimento sociale pone, ad esempio, rispetto al posizionamento della ricercatrice, all'utilità pubblica dell'indagine, alle sue implicazioni etiche e politiche. In realtà, ritengo che le ricerche con i movimenti sociali rendano espliciti nodi teorico-politico-metodologici che caratterizzano qualsiasi progetto scientifico, ma con una chiarezza e una forza tali da impedire di trascurarli. In questo risiede, a mio avviso, il contributo che la ripresa riflessiva di un percorso etnografico con un movimento sociale può offrire in direzione alla decolonizzazione delle metodologie e dei campi disciplinari e, nello specifico, alla demistificazione della neutralità della pedagogia, scienza teorico-pratica sempre impegnata nel mantenimento o viceversa nella trasformazione dello *status quo* (Freire, 2008). In particolare, un'indagine che intenda esplorare la rilevanza politico-pedagogica di un movimento sociale provoca la ricercatrice a:

- riflettere su come situarsi nei confronti di attori estremamente interessati a promuovere una particolare visione dei fatti che li vedono coinvolti (Mahon, apud Koensler e Rossi, 2012). Nel mio caso, l'identificazione con le lotte del MMC/SC ha rappresentato una condizione di possibilità per la realizzazione dell'etnografia, sia perché mi ha offerto una fondamentale motivazione per dedicarmi a questo progetto, sia perché ha rappresentato una richiesta implicita delle persone che mi hanno autorizzato ad entrare nelle reti del movimento. Adottare un atteggiamento di ricerca fondato sulla condivisione dell'impegno, tuttavia, non mi ha condotto semplicisticamente ad aderire alle narrative del movimento; quanto piuttosto ad esporre le mie interpretazioni alla discussione e al confronto con i punti di vista delle mie interlocutrici e dei coordinamenti del MMC/SC, specie quando erano divergenti o perfino conflittuali (Lawless, 1991; Pacheco, 2012).

- Interrogarsi sulle premesse etiche della raccolta, elaborazione e divulgazione dei dati e sulle proprie responsabilità verso i soggetti e le comunità con cui si conduce l'indagine (Borofsky, apud Koensler e Rossi, 2012). In questo senso, ho adottato l'umiltà e il rispetto come fondamentali prerequisiti etici e pratici nel rapportarmi alla lotta del movimento (Boccagni, 2009). Inoltre, ho rifiutato una postura meramente decostruttiva negoziando forme plurime di restituzione, che risultassero rilevanti per le mie interlocutrici. Infine, ho tentato di responsabilizzarmi costantemente rispetto al mio posizionamento geopolitico; alle prospettive teoriche che hanno costruito il mio sguardo sulla realtà sociale, permettendomi di cogliere alcuni aspetti piuttosto che altri; alla densità politica e teorica delle scelte metodologiche che ho operato e a considerare questi elementi non come un ostacolo da respingere in direzione ad un'impossibile neutralità ma come una risorsa da esplicitare e su cui fare leva nella riflessione (Piussi, 2011).
- Tematizzare la rilevanza politica oltre che scientifica del proprio lavoro di indagine (Borofsky, apud Koensler e Rossi, 2012). Nella scelta dell'approccio collaborativo, ha influito il mio interesse per procedimenti metodologici tesi a produrre conoscenza scientifica ma anche ad esprimere impegno nei confronti della realtà (Fals Borda, 2009a). Più in generale, la focalizzazione della mia ricerca sulla lotta di una comunità di donne del sud del mondo mirava a favorire la socializzazione di esperienze di resistenza e la costruzione di alleanze femministe anticapitaliste (Mohanty, 2003), sebbene partire dalla consapevolezza che “la subalterna non può parlare” (Spivak, 2010) è stato un orientamento prezioso contro il rischio di produrre rappresentazioni che, illudendosi di dare voce all'Altra, producessero la sua *alterizzazione* (ibidem).
- Misurarsi con un oggetto di studio internamente non omogeneo e per definizione dinamico che, più che un attore collettivo unitario, costituisce un insieme composito di processi diversificati (Daher, 2012) che mettono in dialogo tra loro soggetti caratterizzati da posizionamenti asimmetrici. In questo senso, ho mantenuto un atteggiamento costantemente auto-sospettoso rispetto alla tentazione di produrre generalizzazioni che ipostatizzassero il movimento (Abu-lughod, 1991). Con questo intento, in relazione alle pratiche scritturali, ho fatto ricorso a scelte stilistiche (per esempio, la costante nominazione delle mie interlocutrici e l'uso consistente delle loro citazioni dirette in lingua originale) volte a presentare la conoscenza etnografica come frutto della relazione con persone particolari, all'interno di contesti specifici

(ibidem). Inoltre, ho tentato di prestare uno sguardo attento alle plurime differenze che segnano trasversalmente le militati coinvolte nella ricerca per età, appartenenza etnico-culturale, ruolo nell'organizzazione etc.;

In questo senso, a partire da una costante consapevolizzazione della parzialità della mia prospettiva interpretativa e della responsabilità che da essa deriva (Haraway, 1988), propongo nella tesi un'ermeneutica delle pratiche politico-pedagogiche del Movimento delle Donne Contadine a Santa Catarina situata nelle relazioni concrete che ho costruito con le mie interlocutrici della ricerca. In particolare, il mio lavoro si articola in tre parti, a loro volta suddivise in capitoli. La prima parte, dedicata alle contestualizzazioni teoriche, metodologiche e storiche, mira ad illuminare alcune dimensioni di una realtà sociale complessa e multiforme, a partire da diverse angolature e in un processo di graduale approssimazione all'oggetto specifico della mia ricerca. In particolare, nel primo capitolo introduco il tema dei movimenti sociali attraverso un riferimento alle principali teorie sociologiche e agli approcci metodologici che ne hanno affrontato lo studio; soprattutto esploro la relazione tra movimenti sociali ed educazione a partire da quattro prospettive interconnesse, che lo qualificano come un soggetto educativo e un agente di trasformazione sociale; un contesto di apprendimenti formali, non formali e informali; un laboratorio di decolonizzazione dei saperi; uno spazio generativo di teorie pedagogiche. Nel secondo capitolo, descrivo il processo di costruzione intersoggettiva della metodologia della mia ricerca con il MMC/SC alla luce di tre categorie – “fare ricerca e scrivere”, “collaborare” e “restituire” – che privilegiano le continuità tra le diverse tappe dell'etnografia collaborativa e rendono esplicite le ragioni scientifiche, politiche, teoriche ed esistenziali che hanno motivato le opzioni metodologiche. Nel terzo capitolo ricostruisco la traiettoria politica del MMC/SC situandolo nelle lotte contadine brasiliane e mettendolo in relazione alle sfide più significative che caratterizzano la congiuntura attuale, allo scopo di identificare elementi di continuità e originalità in relazione ad altre organizzazioni della campagna. Nella seconda parte della tesi, che coincide con il IV capitolo, entro nel merito delle pratiche politico-pedagogiche del MMC/SC: inizialmente mi focalizzo sulla lotta del movimento per l'educazione formale, successivamente dedico uno spazio più esteso ai processi educativi informali e non formali, analizzandoli alla luce di tre concetti pedagogicamente densi: impegno, conflitto, trasformazione. Infine, presento la mística come il nucleo essenziale dell'approccio politico-pedagogico del MMC/SC. La terza parte della tesi tratta la lotta per l'agroecologia, che attualmente costituisce il tema articolatore delle lotte del movimento. In particolare, nel quinto capitolo, dopo una descrizione delle pratiche agroecologiche del movimento, offro un contributo alla discussione circa il dialogo tra agroecologia e femminismo; nel VI capitolo, argomento

le implicazioni pedagogiche dell'agroecologia in direzione decoloniale, dopo una ricostruzione storica dei processi di costruzione identitaria e di espulsione delle popolazioni locali che hanno accompagnato la colonizzazione dell'Ovest di Santa Catarina da parte di famiglie di origine europea. Per orientare la lettura, propongo una breve introduzione all'inizio di ogni capitolo.

La pedagogia popolare di ispirazione freiriana, il femminismo italiano della differenza, il pensiero decoloniale latinoamericano costituiscono i miei riferimenti teorici principali ma ho fatto ricorso anche ad altri pensieri per comprendere dimensioni specifiche delle pratiche del movimento: la teologia (femminista) della liberazione, l'ecofemminismo, il femminismo postcoloniale, il problematicismo pedagogico, la pedagogia popolare italiana, la pedagogia gramsciana, l'antropologia postmoderna. Ho privilegiato punti di vista teorici che non occultassero il nesso tra politica, metodologia e teoria ma ho trascurato prospettive che – pur confermando teoricamente la ricercatrice e i suoi contesti accademici – mi sembrava tradissero la sensibilità delle militanti.

Dalla domanda di donna Rosa ad oggi sono intercorsi molteplici spostamenti. Spostamenti di pensiero di cui darò conto nel corso della tesi, ma anche spostamenti geografici: dall'Italia al Brasile, da Catanzaro a Verona, da Florianopolis a Rio, dal litorale di Santa Catarina all'Estremo Ovest dello stato. Il carattere multisituato (Marcus, 2013) della mia etnografia, le significative differenze che separano le realtà nazionali e universitarie che ho attraversato, la pluralità dei soggetti coinvolti e i loro divergenti posizionamenti nell'accademia piuttosto che nelle comunità *engaged* mi hanno messo a confronto permanentemente con la necessità di modulare i linguaggi e i contenuti stessi delle mie riflessioni a seconda degli interlocutori, seppure in fedeltà alle mie intenzioni comunicative. Tradurre pensieri e pratiche politico-educative, profondamente localizzati e coscienti del loro luogo di enunciazione, in altri contesti ha implicato la necessità di confrontarmi con i problemi della traduzione e di sperimentare i limiti della traducibilità. Allo stesso tempo collocarmi alla frontiera (non solo dal punto di vista geografico ma anche rispetto alla relazione tra teoria e pratica e tra accademia e movimenti sociali) mi ha incoraggiato ad agire contaminazioni di pensieri e letture *excentriche* illuminate da sguardi diversi. Così, ad esempio, la pedagogia freiriana, sorta e sviluppatasi nei movimenti sociali (Streck, 2009) mi ha offerto dei riferimenti fondamentali per formulare le mie domande di ricerca, a fronte di uno scarso interesse della pedagogia italiana per i movimenti sociali. Allo stesso tempo il mio radicamento nel femminismo italiano della differenza mi ha permesso di introdurre elementi di originalità al vivo dibattito sulla relazione tra femminismo e agroecologia, che attraversa attualmente il MMC. In questo senso sono convinta che la traduzione, intensa come

processo complesso, culturale e politico, oltre che linguistico sia indispensabile per creare epistemologie e alleanze politiche femministe, popolari e decoloniali (Lima Costa e Alvarez, 2009).

Coerentemente con il mio posizionamento frontaliero, ho deciso di mantenere nel corpo della tesi la versione originale delle fonti consultate e in nota la traduzione. Le citazioni delle mie interlocutrici sono state trascritte e tradotte, osservando il più possibile la fedeltà allo stile dell'intervistata, ma nei limiti della correttezza formale. Un'altra notazione stilistica riguarda l'uso del genere: per non appesantire la lettura del testo, ripetendo ogni volta il femminile e il maschile, ho preferito usare alternativamente il maschile e il femminile intendendoli entrambi come inclusivi dei due generi. Ovviamente questo accorgimento non si applica ai casi in cui mi riferisco specificatamente a donne piuttosto che a uomini, come quando menziono le mie interlocutrici della ricerca. È probabile che questa non sia una proposta pienamente soddisfacente ma per il momento mi è sembrata praticabile. Invito chi considererà questa soluzione contraria alle regole della lingua italiana a considerare le riflessioni di Freire (2008) circa il carattere storico del linguaggio e la necessità di trasformare il linguaggio nella lotta per la trasformazione del mondo.

I PARTE

CONTESTUALIZZAZIONI TEORICHE, METODOLOGICHE E STORICHE

I CAPITOLO

MOVIMENTI SOCIALI ED EDUCAZIONE

1.1 Introduzione

Negli ultimi decenni, si registra, a livello globale, una regressione democratica dovuta alla tecnicizzazione della politica e all'appropriazione da parte degli specialisti di un numero crescente di problemi vitali (Morin, 2005); e, in tutti i paesi occidentali, un significativo discredito nei confronti delle istituzioni pubbliche e degli strumenti della democrazia rappresentativa, come i partiti e le *leadership* politiche (Moro, 2005). Allo stesso tempo, si assiste all'affermazione di forme inedite e creative di partecipazione e di nuove soggettività collettive, che “hanno conquistato molti spazi della politica e della diplomazia internazionali, in particolare nell'ambito delle strategie sulla giustizia e sull'ambiente [... e] hanno determinato una nuova qualità delle relazioni internazionali [... dando] voce a molte persone che altrimenti sarebbero rimaste inascoltate (Sachs e Santarius, 2007, p. 251). In particolare, i movimenti sociali si configurano come soggetti capaci di promuovere, nell'attuale assetto geopolitico, forme di mobilitazione inedite e spinte umanizzanti, che si oppongono ad una globalizzazione economicista e oppressiva. Contrariamente a chi riteneva che la globalizzazione avrebbe comportato *tout court* la fine dei movimenti, essa si è trasformata al contempo in una risorsa, moltiplicando le occasioni per la protesta e le opportunità per esprimere i conflitti a diversi livelli territoriali (Dalla Porta e Mosca, 2003).

Se la presenza delle organizzazioni della società civile è diffusa trasversalmente in ogni regione del pianeta, è soprattutto in America Latina che “un numero non trascurabile di gruppi sociali, grandi e piccoli, sono impegnati a ricercare e a sperimentare, all'interno delle “crepe” del sistema, modelli organizzativi e di vita alternativi e plurali che siano di contrasto al modello egemonico neoliberista” (Zibechi, 2008, p. 23). L'America Latina continua ad essere il “Continente della speranza” (ibidem). In particolare Gohn (2008) individua tre tipologie di movimenti attualmente predominanti in America Latina: - i movimenti identitari, espressione di segmenti esclusi della popolazione e generalmente provenienti dalle classi popolari. Comprendono le lotte delle donne, degli afrodiscendenti, degli *indios*, dei gruppi generazionali, dei portatori di necessità speciali; i movimenti che lottano per migliori condizioni di lavoro e di vita nella campagna e nella città, rivendicando l'accesso alla terra, all'abitazione, all'educazione, ai trasporti, al salario etc.; i movimenti globali o nuovissimi movimenti, che agiscono in reti sociopolitiche e culturali attraverso

assemblee, forum, consigli e promuovono l'articolazione su scala nazionale o transazionale di movimenti locali.

In questo quadro, lo studio dei movimenti sociali ha suscitato e continua a suscitare l'interesse di varie discipline: la sociologia, le scienze politiche, l'antropologia, la storia. La loro rilevanza educativa, inoltre, è stata messa in luce da diversi autori: Contini (2009), ad esempio, riconosce i movimenti sociali come “scarto”, poiché costituiscono forze minoritarie, spesso misconosciute e fragili in ordine agli obiettivi che perseguono. Eppure, proprio da questa postazione marginale e nascosta, i movimenti svolgono un importante ruolo pedagogico di coscienza critica della società con la quale interloquiscono. In sintonia con l'idea bertiniana di inattualità, inoltre, i movimenti sociali possono essere considerati come profeti di possibilità utopiche di futuro, perché, anticipano sul piano del possibile obiettivi per cui oggi non si danno le condizioni di un'immediata realizzazione ma domani forse sì (ibidem). Morin (2004), da parte sua, definisce i movimenti sociali come i protagonisti della nuova mondializzazione umanista e i pionieri della società-mondo, che l'educazione deve contribuire a far emergere.

Nonostante ciò, la letteratura pedagogica italiana rivela un'attenzione sporadica per le dimensioni politico-pedagogiche dei movimenti sociali, anche se il nesso tra pedagogia e politica, tematizzato dalle esperienze storiche di pedagogia popolare (il centro educativo di Mirto a Partinico; il movimento nonviolento; la scuola di Barbiana) e dalle pedagogie critiche (per citarne alcune: il pensiero gramsciano; il problematicismo; la pedagogia della differenza sessuale) costituisca un importante antecedente in tale direzione di ricerca. In Brasile, invece, questo campo di studi ha una tradizione notevole, sia perché nel paese esistono alcuni dei più espressivi movimenti dell'America Latina e del mondo, sia perché la prospettiva della pedagogia popolare di ispirazione freiriana, che qui è fiorita, si configura, sin dalle sue origini, come una pedagogia dei movimenti sociali (Streck, 2009).

Nella mia ricerca, pertanto, ho tentato di promuovere uno scambio reciproco tra queste due tradizioni di pensiero, attraverso la mediazione delle mie teorie di riferimento, della mia sensibilità politico-scientifica e di molto altro che avrò modo di esplicitare nel corso della tesi. Il proposito è di contribuire ad un dibattito su temi che certamente non costituiscono il *mainstream* delle Scienze dell'Educazione ma che, a mio avviso, possono mettere in dialogo le indagini di molte ricercatrici e ricercatori *ex-centrici* con una vocazione interdisciplinare; e incoraggiare un'interpretazione delle trasformazioni in atto non come un rifiuto della politica ma come una nuova domanda di politica (Muraro, 2009) che non si inquadra nei canali tradizionali di partecipazione elettorale (Moro, 2005).

In questo capitolo, proporrò una breve ricostruzione delle principali teorie sui movimenti sociali elaborate nei campi disciplinari che hanno manifestato un interesse specifico per questo fenomeno – la sociologia e, più recentemente, l'antropologia² – e alcuni riferimenti ai metodi di indagine che hanno caratterizzato le ricerche sui movimenti sociali³. L'obiettivo di una simile panoramica non è tanto di pervenire ad una definizione unitaria di movimenti sociali, che considero più che altro limitante, ma di facilitare l'individuazione di alcune caratteristiche peculiari dell'oggetto di studio. Successivamente entrerà nel merito della complessa relazione tra educazione e movimenti sociali, analizzandola a partire da quattro prospettive. In particolare, mi riferirò a teorie critiche di ispirazione freiriana, femminista, gramsciana, postcoloniale, decoloniale e problematicista, allo scopo di comprendere i movimenti sociali in quanto soggetti educativi e agenti di trasformazione; contesti all'interno dei quali si realizzano processi di apprendimento formali, informali e non formali; laboratori di decolonizzazione dei saperi; spazi generativi di teorie pedagogiche. Si tratta di dimensioni profondamente interconnesse che ho disarticolato per ragioni espositive e che ricomporrò nei prossimi capitoli. Queste prime contestualizzazioni teoriche, infatti, hanno l'obiettivo di iniziare a mettere in circolo temi, questioni e concetti che ritorneranno più volte nel corso della tesi – anche se non in maniera sequenziale – articolati e problematizzati all'interno dell'etnografia collaborativa che ha coinvolto me e le mie interlocutrici.

1.2 Teorie e metodologie nello studio dei movimenti sociali

Nella sua panoramica delle principali teorie sociologiche sui movimenti sociali, Montagna (2012) identifica nel modo in cui viene trattato il rapporto tra movimenti e cambiamento sociale il criterio centrale per distinguere tra differenti prospettive. Le letture sviluppate per buona parte del '900, infatti, interpretavano i movimenti come fenomeni disfunzionali, espressione dell'incapacità di alcuni settori della popolazione di adattarsi al mutamento; al contrario, a partire dagli anni '70, l'idea secondo cui i movimenti costituirebbero l'effetto patologico di trasformazioni troppo rapide e drastiche viene superata a favore di concezioni che ne valorizzano le componenti dinamiche e propositive (ibidem). In sintonia con questo ragionamento, Koenler (2012) individua due fondamentali direzioni di sviluppo nella storia delle teorie sui movimenti

² Nel capitolo III proporrò, invece, una ricostruzione storico-sociologica dei movimenti contadini brasiliani.

³ Le riflessioni metodologiche saranno approfondite nel II capitolo, in relazione al mio specifico tema di ricerca.

sociali: una prima tendenza delinea il passaggio da una comprensione dei movimenti sociali come fondamentalmente irrazionali ad un apprezzamento della razionalità che caratterizza le motivazioni degli attori sociali in essi coinvolti; una seconda linea segna il passaggio da teorie volte a spiegare i cambiamenti di intere società attraverso grandi quadri interpretativi ad una focalizzazione sulle pratiche degli attori sociali e sulle loro produzioni culturali, all'interno di contesti specifici (ibidem).

La maggior parte delle ricostruzioni delle teorie sui movimenti sociali, infatti, situa la nascita dell'interesse della sociologia per questo importante fenomeno collettivo nelle tesi sulla psicologia delle folle di Le Bon. Per l'autore francese i movimenti sociali sono costituiti da individui istintivi e barbari, privi di autonomia di giudizio, di facoltà razionali e morali che, riuniti, originano un'unità mentale facilmente manipolabile. Questo punto di vista – centrato dunque sui fattori psicologici delle azioni collettive – manifesta il timore che le masse popolari entrino in politica ed esercitino il loro potere nei confronti della società (Montagna, 2012). Holst (2002), tuttavia, argomenta che l'identificazione delle origini dell'interesse sociologico per i movimenti sociali nelle tesi di Le Bon è frutto di una scelta arbitraria ed ideologica. Altri autori prima di lui, infatti, hanno studiato il comportamento collettivo (Comte, Spencer, Durkheim) o specificatamente i movimenti sociali (Lorenz von Stein e soprattutto Marx). Situare gli inizi della sociologia dei movimenti sociali negli studi sulla psicologia delle folle, pertanto, tradisce la natura reazionaria di buona parte della prima letteratura accademica sull'argomento (ibidem).

Ad ogni modo, occorre attendere la scuola di Chicago per registrare un primo cambiamento rispetto alla concezione classica che descrive i movimenti *tout court* come un fenomeno anomalo e un'espressione di irrazionalità (Montagna, 2012). In questo approccio, che sorge tra gli anni Venti e Trenta e viene ripreso nel dopoguerra fino agli anni '60, l'azione collettiva – intesa più come un agglomerato di comportamenti individuali che come il frutto di sforzi organizzativi – inizia ad essere analizzata come un fenomeno autonomo. Gli studi che vengono ricondotti a questo approccio, definito “brackdown”, condividono alcuni aspetti comuni: la rilevanza attribuita alle crisi socio-sistemiche nella nascita e nell'evoluzione dei movimenti; l'enfasi sulle cause dell'azione collettiva, identificate nel malcontento nei confronti di situazioni di deprivazione economica e sociale, nelle tensioni sociali, nel bisogno di stabilità; l'idea che i movimenti siano formati da persone e gruppi che vedono frustrate le loro aspettative in termini di mobilità sociale e benessere; la considerazione marginale del ruolo dei movimenti in quanto innovatori (ibidem).

In contrapposizione a questa visione, sorge negli Stati Uniti la “Resource Mobilization Theory”, che sposta l'attenzione dal *perché* i movimenti si mobilitano a

come lo fanno. In questa prospettiva, il malcontento si configura come un fattore secondario nella spiegazione della nascita dei movimenti; inoltre, vengono abbandonate le interpretazioni focalizzate sulla devianza e sulla disgregazione sociale, mentre viene riconosciuta centralità alle componenti razionali della partecipazione. Dunque si assume che gli individui aderiscono all'azione collettiva per un calcolo di costi e benefici, di modo che, quando questi ultimi sono superiori in termini lavoro, tempo o stigma sociale la mobilitazione diviene più probabile. Allo stesso tempo, la presenza di risorse materiali e simboliche, alla capacità di “imprenditori politici” di attivarle e alla preesistenza di strutture organizzative e solidaristiche sono considerate imprescindibili ai fini della mobilitazione (ibidem). Alonso (2009) sostiene che la scarsa risonanza che questa teoria ha avuto in America Latina può essere ricondotta alle resistenze generate nei gruppi di sinistra del continente dal ricorso ad un linguaggio imprenditoriale. Esso si mostra pienamente nell'argomento circa la progressiva burocratizzazione dei movimenti (attraverso la creazione di norme e gerarchie interne, la gestione delle risorse, la divisione del lavoro tra i membri e la specializzazione degli attivisti e dei *leader-dirigenti*), come condizione della longevità dei movimenti sociali, a sua volta dipendente dalla loro capacità di vincere la concorrenza con le organizzazioni impegnate sugli stessi temi (McCarthy e Zald, apud Alonso, 2009). Secondo Koensler (2012), il pregio principale della “Resource Mobilization Theory” risiede nella complessificazione della correlazione tra sofferenza sociale e mobilitazione, attraverso l'apprezzamento della rilevanza di fattori inerenti alla capacità di acquisire risorse materiali e simboliche. D'altra parte, il suo limite è legato ad un'eccessiva enfasi sugli aspetti razionali della partecipazione a detrimento delle componenti più passionali ed emotive, connesse all'appartenenza e all'autoaffermazione (ibidem).

A partire dagli anni '80, si sviluppa in Europa la corrente dei “Nuovi Movimenti Sociali” che rappresenta, insieme agli approcci marxisti, il riferimento fondamentale per gli studi brasiliani di sociologia politica (Borba, 2011). Gli autori che si riconoscono in questo approccio, seppure da posizioni in parte distinte, riconducono la “novità” dei movimenti sociali contemporanei sia all'emergenza di forme e strutture organizzative inedite rispetto al passato, sia al coinvolgimento di attori sociali diversi (donne, minoranze, giovani, migranti etc.), sia ancora alla perdita di centralità del conflitto capitale-lavoro a favore di rivendicazioni associate all'educazione di massa, all'ingresso massiccio delle donne nel mercato del lavoro, ai temi dell'appartenenza culturale (Montagna, 2012). In questa ottica, Melucci (1984) argomenta che:

I “movimenti” di cui si parla e di cui si constata la crescente autonomia sono networks di solidarietà a forti connotati culturali; e sono proprio queste le caratteristiche che rendono tali fenomeni discontinui e non

omogenei rispetto agli attori politici o alle organizzazioni formali [...] Mentre in passato l'analisi dei conflitti poteva coincidere con l'analisi della condizione sociale di un gruppo, da cui venivano dedotte le ragioni e le motivazioni dell'azione, oggi è sempre più necessario definire il campo e le issues conflittuali a livello di sistema; e spiegare poi come specifici gruppi sociali ne siano attori. Non essendo la manifestazione necessaria di una condizione sociale, l'azione ha carattere temporaneo, può coinvolgere attori diversi, può spostarsi su diversi terreni (pp. 10-14).

I problemi di concettualizzazione e di accordo tra gli autori rispetto al carattere “nuovo” di questi movimenti sociali, alle differenze che essi esprimono a confronto con altre forme di organizzazione sociale come le ong e alla dimensione della istituzionalizzazione, tuttavia, permangono (Gohn, 1997), così come si registra in America Latina la tendenza ad usare indiscriminatamente l'etichetta “nuovi movimenti sociali”, senza un'adeguata riflessione sui loro elementi di novità (Masson, 2009).

La teoria della “struttura delle opportunità politiche”, anche detta dei “processi politici”, propone un'integrazione tra i paradigmi statunitense ed europeo, conciliando l'attenzione per le dimensioni culturali e identitarie al riconoscimento della centralità delle risorse ai fini della mobilitazione (Gohn, 1997). Così ad esempio, come la teoria della mobilitazione delle risorse, la teoria dei processi politici assume che il coordinamento tra potenziali attivisti è cruciale per produrre un attore collettivo; tuttavia, secondo questo punto di vista il coordinamento non è preesistente, piuttosto viene costruito nel processo stesso del conflitto ed è legato alla solidarietà, che origina dalla combinazione tra appartenenza ad una categoria e densità delle reti interpersonali che vincolano i membri del gruppo tra di loro (Alonso, 2009). Diversamente dalla teoria della mobilitazione delle risorse che si focalizza soprattutto sulle condizioni interne e le risorse materiali disponibili agli attivisti, inoltre, la teoria dei processi politici considera principalmente le variabili ambientali ed esterne in quanto elementi che possono favorire o meno l'organizzazione della protesta (Montagna, 2012), superando la negligenza della prima rispetto alle caratteristiche macrostrutturali e ai processi di lunga durata (Alonso, 2009). Le risorse formali (come le organizzazioni civili) o informali (come le reti sociali), le caratteristiche del clima politico e istituzionale (la permeabilità delle istituzioni politiche ed amministrative alle rivendicazioni della società civile; le coalizioni al potere; le relazioni tra Stato e società; la presenza di alleati politici) rivestono, dunque, un ruolo fondamentale ai fini della creazione di nuovi canali per l'espressione delle rivendicazioni (ibidem).

Per quanto riguarda lo stato attuale degli studi sociologici sui movimenti sociali, il paradigma della “contentions politics” costituisce sicuramente un riferimento centrale. Questo approccio allarga il campo di analisi alla politica del conflitto, includendo

fenomeni quali le rivoluzioni o gli episodi localizzati di violenza collettiva (Montagna, 2012). L'obiettivo di questo *corpus* di ricerche è quello di elaborare modelli complessi e dinamici dell'azione conflittuale, che considerino, ad esempio, i molteplici attori che interagiscono nella sfera pubblica, costruendo alleanze, negoziando e trasformando le loro identità (ibidem). A tal proposito, Borba (2011) evidenzia l'importanza di questa prospettiva per comprendere il passaggio – che si è registrato in seguito alla costituzione democratica del 1988 – da una logica di scontro ad una logica di collaborazione nella strategia dei movimenti brasiliani in relazione allo Stato.

In America Latina, oltre alla prospettiva della “contentions politics”, le teorie postcoloniali e decoloniali stanno esercitando un interesse crescente (ibidem). Esse articolano le concettualizzazioni sull'identità ereditate dal paradigma dei nuovi movimenti sociali con la considerazione delle disuguaglianze sociali nell'analisi dei movimenti che lottano per il riconoscimento e la riparazione delle ingiustizie (Sherer-Warren, 2011). Sherer-Warren (ibidem) propone di ripensare le prospettive classiche a partire da queste produzioni, argomentando che:

muitas das teorias dos movimentos sociais que se tornaram clássicas fundamentaram-se em leituras acadêmicas e políticas da modernidade e modernização ocidentais. No entanto gradativamente tem havido iniciativas de revisão crítica quanto ao alcance interpretativos dessas análises através de teorias da pós-modernidade, dos estudos culturais e pós-coloniais [... que] comportam contribuições para se repensar o papel dos movimentos sociais mais recentes na América Latina⁴ (p.17).

Di fatto, le teorie di ispirazione marxista centrate sulla classe si basano su principi discorsivi della modernità e sono state molte volte utilizzate in termini riduzionisti, teleologici e deterministici, venendo contraddette in questo senso dalle pratiche degli stessi movimenti (ibidem). D'altra parte, le teorie dei nuovi movimenti sociali, pur avendo il merito di evidenziare la complessità simbolica, la multidimensionalità, la contingenza delle identità e degli orientamenti, hanno trascurato il problema delle disuguaglianze e le diverse forme di dominazione. Le teorie di mobilitazione delle risorse, infine, hanno messo a fuoco la relazione tra società e Stato e il fare politico istituzionalizzato, tuttavia, hanno privilegiato gli aspetti di inclusione e di integrazione sociale nei modelli esplicativi della modernizzazione invece che approfondire le radici

⁴ Molte teorie dei movimenti sociali che sono diventate classiche si sono basate su letture accademiche e politiche della modernità e della modernizzazione occidentali. Gradualmente, tuttavia, ci sono state iniziative di revisione critica rispetto alla portata interpretativa di queste analisi, attraverso le teorie della post-modernità, degli studi culturali e postcoloniali [... che] contengono contributi per ripensare il ruolo dei movimenti sociali più recenti in America Latina.

storiche dei processi di esclusione sociale. A queste visioni classiche, gli studi postcoloniali e della diaspora aggiungono una rilettura della modernità, della colonizzazione, degli spostamenti forzati; la decostruzione degli essenzialismi Est-Ovest e Nord-Sud; la problematizzazione dei processi di inclusione subordinata; una comprensione più complessa delle narrative di emancipazione, a partire dalla considerazione dell'interdipendenza tra le condizioni materiali dell'esistenza, dimensioni simboliche e fattori politici (ibidem).

Se l'affermazione dell'autonomia del campo di analisi sociologico sui movimenti sociali e l'azione collettiva si situa tra gli anni '60 e '70 del secolo scorso – come dimostra la costituzione in questo periodo di una sezione sui Social Movements all'interno dell'American Sociological Association – (Melucci, 1988) in antropologia questo fatto è più recente e interessa, in particolare, l'ultimo decennio (Koenler, 2012). L'antropologia dei movimenti sociali nasce in reazione al dominio di una concezione troppo ristretta di “politico” che, esclude, ad esempio la dimensione culturale e ad un uso limitato del termine “pratica”, di solito incentrato sulle pratiche che riproducono la vita sociale, piuttosto che su quelle a carattere collettivo che tendono alla sua trasformazione (Escobar, apud Koenler, 2012). In questo quadro, l'antropologia dei movimenti sociali si configura come “un versante dell'antropologia politica che si incentra, in modo generale, sulle relazioni tra la capacità di agire degli attori sociali (*agency*) e le strutture socio-politiche” (Koenler, 2012, p.47).

Koenler (ibidem) mette in luce il contributo specifico che le pratiche etnografiche possono offrire ai paradigmi di analisi dei movimenti sociali: - le trasformazioni di cui i movimenti sociali sono promotori nascono spesso dalle periferie, dai luoghi interstiziali e dalle zone di frontiera, luoghi cioè dove in genere si situano gli etnografi e le etnografe per riesaminare le pratiche della vita quotidiana e far emergere la loro contraddittorietà e frammentarietà; - le etnografie, inoltre, colgono con particolare efficacia le differenze molte volte inconciliabili che attraversano internamente i movimenti sociali, problematizzando la loro caratterizzazione in quanto agenti uniformi; - infine il coinvolgimento spesso molto significativo degli studiosi dei movimenti sociali con l'oggetto d'indagine, che si amplifica ancora di più nel caso delle etnografie, stimola una riflessione accurata sui procedimenti metodologici e sui loro presupposti etici e politici.

Oltre alle etnografie, gli autori individuano altri approcci metodologici prevalenti nello studio dei movimenti sociali. Ad esempio, Daher (2012) sottolinea che il carattere complesso e dinamico del fenomeno dei movimenti sociali motiva l'opzione per disegni di ricerca aperti e non strutturati e per tecniche di rilevazione qualitative. In questo senso, l'approccio biografico – per l'intrinseca capacità di offrire una quadro analitico

che articola presente, passato e futuro – risulta particolarmente adeguato alla comprensione di processi di cambiamento sociale multilineari e multicausali e ad una visione longitudinale del nesso azione collettiva-risultati (ibidem). Daher (ibidem) sottolinea, inoltre, l'utilità di approcci integrati, che combinano tecniche qualitative diverse (osservazione etnografica e interviste), oppure tecniche quantitative e qualitative.

L'identificazione dei movimenti con il tema del mutamento sociale, inoltre, è all'origine della preferenza delle ricercatrici che di essi si occupano e che, generalmente, manifestano un coinvolgimento politico con il loro oggetto di studio, per disegni di ricerca riconducibili ad approcci partecipativi. Nelle scienze sociali latinoamericane, il punto di riferimento fondamentale da questo punto di vista è la Ricerca Azione Partecipativa di Fals Borda. Si tratta di un approccio che mira a comprendere la realtà per trasformarla, recuperando il darsi dei fenomeni nell'esperienza, l'intenzionalità degli atti, i saperi costruiti nella quotidianità attraverso una rottura delle relazioni asimmetriche tra soggetto e oggetto dell'indagine (Fals Borda, 2009b). In questo modo il ricercatore si include nella realtà studiata come un attore impegnato e diviene a sua volta oggetto sia di analisi da parte degli altri soggetti impegnati nel processo di produzione della conoscenza; sia di autoanalisi, in base ad un “impegno esistenziale” che chiede di guardare dentro se stessi per smascherare i procedimenti presunti neutrali e disinteressati, elitisti e fraudolenti della ricerca convenzionale (ibidem).

Da questa rapida panoramica delle teorie sociologiche e delle principali prospettive metodologiche che orientano le indagini sui movimenti sociali è possibile desumere alcune caratteristiche generali dell'oggetto di studio:

- la sua intrinseca complessità. A questo proposito, Daher (2012) sottolinea come la nozione stessa di “movimento sociale” legittima da parte delle studiosi l'assunzione erronea della sua unitarietà di fenomeno collettivo e l'attribuzione di un'identità e una volontà omogenee, che corrono il rischio di ipostatizzarlo. Questa tendenza trascura il fatto che ogni partecipante aderisce individualmente al progetto, agli ideali e allo stile di vita che il movimento propone e persegue (ibidem). Dunque “l'identità collettiva non è un dato di partenza, un assunto metafisico, ma un prodotto delle relazioni, degli scambi, dei negoziati, delle decisioni, dei conflitti tra gli attori” (Melucci, 1988, p.13). Oltre a questo, i movimenti si costituiscono, più che come un unico processo, come un insieme articolato di processi diversificati, riconducibili alle categorie della mobilitazione – intesa come azione orientata ad incrementare le possibilità di agire collettivamente e, quindi, imprescindibile per la costituzione di un movimento – della protesta – che, nelle sue molteplici espressioni, costituisce la modalità

prevalente di manifestazione esterna degli ideali del movimento e la strategia principale per raggiungere i suoi scopi – e dell'organizzazione – cioè della strutturazione, sia interna al movimento sia in relazione a reti di movimenti, necessaria alla conduzione delle rivendicazioni e al raggiungimento di risultati (Daher, 2012). Nelle riflessioni pedagogiche di questo capitolo – al fine di mettere in luce dimensioni diverse e complementari della realtà sociale e secondo un orientamento che mi guiderà nel corso della tesi – tenterò di mantenere “uno sguardo incrociato” che comprenda i movimenti sia come attori collettivi sia come campi di forze divergenti e processi multiformi. In questo modo descriverò i movimenti sociali come soggetti educativi e, al contempo, come contesti educativi attraversati da plurime differenze ed asimmetrie.

- Le molteplici ed intense implicazioni delle ricercatrici dei movimenti sociali rispetto al loro tema di studio. Nella sua ricostruzione della storia delle teorie sui movimenti sociali, Holst (2002) mostra che la relazione tra scienziati sociali e movimenti si è sviluppata negli anni, passando da un'iniziale reazionaria ostilità ad un atteggiamento progressivamente simpatetico. La percezione di un forte coinvolgimento rispetto al loro oggetto di analisi, a volte, può condurre le studiose a privilegiare approcci metodologici che riaffermino e mantengano la distanza (Koensler, 2012). Molto più spesso, tuttavia, i ricercatori si impegnano in un costante processo di riflessione e di esplicitazione del proprio posizionamento; orientano i propri sforzi non solo alla comprensione ma anche alla trasformazione della realtà; al limite, difendono le posizioni politiche dei movimenti, prendendo parola in loro nome (Silva, 2010).

Nelle prossime pagine mi focalizzerò sul rapporto tra educazione e movimenti sociali, a partire da quattro punti di vista interdipendenti. In particolare, la prima prospettiva che proporrò prende in considerazione i movimenti sociali in quanto soggetti educativi e agenti di trasformazione.

1.3 Movimenti sociali come soggetti educativi e agenti di trasformazione

Nella pedagogia freiriana si riconosce agli oppressi un ruolo centrale nella trasformazione della realtà. Infatti, mentre gli oppressori tendono a mantenere il sistema ingiusto che garantisce i loro privilegi, le oppresse, subendo l'oppressione e i suoi effetti, possono comprendere la necessità di lottare per superarla (Freire, 1971).

L'educazione popolare liberatrice, riconosce a tutte le persone, quale che sia la loro collocazione sociale, la capacità di autonomia intellettuale ed operativa. Ritiene tuttavia che questa capacità si trovi repressa nella grande maggioranza e, paradossalmente, nei gruppi sociali dominanti, maggiormente integrati nel sistema e quindi subalterni alla sua logica. L'educazione popolare liberatrice è motivata da una particolare fiducia intellettuale e morale nelle classi popolari: fondata sulla convinzione che la loro collocazione sociale le disponga ad una particolare lucidità nell'analisi del sistema oppressivo e ad una particolare sensibilità morale, specialmente solidaristica, nel denunciarne il carattere ingiusto e discriminatorio (Girardi, www.amistrada.net).

Il rifiuto dell'identificazione con il punto di vista del potere ai fini dell'analisi e della trasformazione della realtà segna un importante punto di convergenza tra la pedagogia freiriana e il femminismo. Muraro (1995), infatti, sottolinea che il potere non ha tutta la lucidità che si tende ad attribuirgli, essendo preoccupato solo di mantenersi ed accrescersi, “mentre accade che l'impotenza abbia dalla sua parte armi simboliche che le consentono di vedere, di ricordare e di capire [...] l'impotenza non simbolicamente disarmata è ben più illuminante” (p.126).

La fiducia che la pedagogia della liberazione riserva agli oppressi, tuttavia, non è ingenua, piuttosto si sostanzia di una doppia consapevolezza: da una parte, fare esperienza di una concreta situazione di oppressione non implica necessariamente l'averne coscienza; né l'averne coscienza si traduce automaticamente nell'assunzione di un impegno per il cambiamento della realtà. Questo impegno, infatti, è spesso molto gravoso ed esige un costante coinvolgimento personale. Dall'altra, ogni oppressione si mantiene non solo grazie agli oppressori ma anche grazie alle oppresse. Secondo Freire (1971), infatti, gli oppressi ospitano l'ombra dell'oppressore, dunque introiettano l'ideologia dominante e identificano negli oppressori il loro modello di umanità. La “paura della libertà”, ovvero la paura di sostituire l'ombra dell'oppressore con i contenuti della propria autonomia e responsabilità, conduce gli oppressi a rimanere vincolati alla situazione di oppressione oppure ad emulare gli oppressori, nel tentativo di superare la loro condizione di svantaggio (ibidem).

Gramsci (2012) elabora il concetto di egemonia per spiegare il “consenso «spontaneo» dato dalle grandi masse della popolazione all'indirizzo impresso alla vita sociale dal gruppo fondamentale dominante, consenso che nasce «storicamente» dal prestigio (e quindi dalla fiducia) derivante al gruppo dominante dalla sua posizione e dalla sua funzione nel mondo della produzione” (p.57). L'egemonia, dunque, identifica una condizione sociale nella quale tutti gli aspetti della realtà sociale sono dominati o a vantaggio di una singola classe, essendo prodotti e diffusi tra la gente attraverso un'azione di condizionamento e di conquista del consenso di cui sono responsabili

principalmente le istituzioni della società civile. La legge, la religione, l'educazione, i mezzi di comunicazione di massa, la scuola, quindi, non sono neutrali ma legittimano l'egemonia esistente da cui sono a loro volta sorrette (ibidem). Per Gramsci, tuttavia, l'egemonia ha una natura dinamica, è incompiuta e selettiva, inoltre, esistono momenti in cui l'intero processo subisce una crisi. La possibilità dell'egemonia di essere rinegoziata, rinnovata e ricreata apre spazio alle azioni contro-egemoniche, che possono risultare molto efficaci in alcuni determinati momenti (Mayo, 2008). La dimensione pedagogica – che è centrale nel rapporto di egemonia e si esprime nell'apprendimento di forme di vita, relazioni sociali e soggettività egemoniche – quindi si manifesta anche nella costruzione di controegemonia e antieegemonia, attraverso il *disapprendimento* di relazioni e pratiche dominanti e oppressive e l'apprendimento di nuove (Motta e Esteves, 2004).

Ma chi sono gli oppressi e come si configura la dinamica della trasformazione sociale? Freire propone una concezione non essenzialista dell'oppressione e, a differenza di altri pensatori di ispirazione marxista, non considera il proletariato come la classe universale responsabile del processo rivoluzionario (Mayo, 2008). Non solo, infatti, nei suoi primi scritti valorizza il ruolo dei contadini poveri del Nordest brasiliano, ma, lungo tutta la sua opera, riconosce la polifonia delle voci e considera diverse espressioni di dominazione (ibidem). Alcune femministe, tuttavia, hanno criticato la netta distinzione tra oppressori e oppressi operata da Freire, pur riconoscendo che essa caratterizzasse il contesto socio-politico nel quale la Pedagogia degli Oppressi è stata elaborata (Weiler, 1991). Inoltre, la nozione stessa di oppressione è stata oggetto della problematizzazione da parte di intellettuali femministe, che hanno sottolineato la necessità di considerare la possibilità di simultanee e contraddittorie posizioni di dominazione (Weiler, 1991 e bell hooks, 1994); e hanno mostrato i rischi della fissazione della coscienza, che, dopo aver preso atto del negativo, vi resta legata, vincolando ad esso ogni rappresentazione di sé e trasformandolo in principio unico di identificazione e qualità esistenziale capace di omologare soggetti differenti (Piano, 2006). Oggi esiste un convergenza abbastanza diffusa circa la necessità di prendere in esame le intersezioni tra classe, sesso-genere, razza-etnia-cultura nei sistemi di dominazione. Su questo tema, infatti, confluiscono gli sforzi di molte autrici, che si ispirano alla pedagogia di Freire e continuano a svilupparne le intuizioni⁵.

A questo punto, è importante precisare che il cambiamento sociale, anche se richiede un impegno in prima persona, non può essere prodotto da sforzi individuali; al contrario esige l'organizzazione degli oppressi e delle oppresse in partiti, sindacati,

⁵ Sono troppi i riferimenti in questo senso per darne conto. Oltre alle autrici già citate, rimando alla riflessione di Walsh che svilupperò nel paragrafo 1.3.2.

associazioni e, soprattutto, in movimenti sociali. Da questo discende la centralità dei movimenti in quanto protagonisti politico-pedagogici dei processi di trasformazione della realtà. In particolare, in “Pedagogia della Speranza” Freire ribadisce un elemento fondamentale della sua filosofia dell'educazione: la concezione della storia come possibilità e il rifiuto di posizioni meccaniciste riconducibili tanto al “fatalismo liberatore” – che comprende la coscienza come puro riflesso dell'oggettività materiale – quanto al “soggettivismo idealista” – che attribuisce alla coscienza il potere di cambiare da sola la realtà. In questo senso, l'educazione liberatrice non può da sola garantire il mutamento sociale. Piuttosto favorisce una conoscenza critica, problematizzante e demitizzante della realtà, svelandone il carattere storico e dinamico e promuovendone il cambiamento da parte di uomini e donne, esseri in divenire e inconclusi (Freire, 1971).

La coscientizzazione è un termine centrale nella concezione freiriana della trasformazione sociale. Beisiegel (ibidem) argomenta, infatti, che, sin dalla prima sua fase di elaborazione teorica, Freire identifica l'educazione come un processo di coscientizzazione e riconosce centralità al tema dell'impegno degli uomini e delle donne con la loro realtà. Anche se è stata spesso fraintesa e interpretata in termini soggettivi o psicologici, la coscientizzazione non indica una semplice presa di coscienza, da cui discenderebbe meccanicamente il cambiamento sociale. Al contrario, implica un superamento della sfera spontanea della percezione della realtà e l'inserimento critico nella storia, che non può che realizzarsi in una dinamica di azione e riflessione. Solamente la formazione e lo sviluppo di una coscienza capace di comprendere criticamente la realtà, infatti, rendono possibile l'azione creatrice degli esseri umani sul mondo attraverso cui si esprime la loro piena umanità ma la formazione e lo sviluppo di questa coscienza dipendono dal radicamento degli esseri umani nella propria realtà e da un crescente impegno con essa (Beisiegel, 2010).

Mayo (2008), in questo senso, interpreta la coscientizzazione come la formulazione pedagogica del concetto marxista di *praxis* e chiarisce che, affinché il processo educativo non cambi soltanto la coscienza individuale ma contribuisca anche alla trasformazione socio-politica, è fondamentale che si articoli all'azione sociale realizzata in collegamento ad un movimento o ad un'unione di movimenti, possibilmente simile al “blocco storico” proposto da Gramsci. I movimenti sociali, dunque, costituiscono “il più ampio contesto generale nel quale possono essere attuate efficacemente le iniziative educative di trasformazione sociale” (ibidem, 2008, p.85).

1.3.1 Movimenti sociali come contesti educativi

Le pratiche pedagogiche dei movimenti sociali si possono realizzare a livello tanto dell'educazione formale quanto dell'educazione informale o non formale. Esistono movimenti, infatti, che hanno delle scuole proprie, che si impegnano nell'elaborazione di una pedagogia specifica – il caso del MST è, in questo senso, emblematico – o che lottano per garantire l'accesso o il miglioramento dell'istruzione. Come Motta ed Esteves (2014) sottolineano, tuttavia, nei movimenti sociali, i processi di disapprendimento delle logiche dominanti e di apprendimento di logiche *altre* si realizzano soprattutto attraverso micropratiche quotidiane, che possono includere incontri, assemblee, momenti di socializzazione e narrazione di esperienze, processi di assunzione di decisioni, organizzazione di campagne, distribuzione di compiti, sviluppo di strategie etc. Si tratta di spazi di comprensione critica del mondo (Grzybowski, 1987), momenti di “autoanalisi popolare” in cui si impara partecipando, disseminando interrogativi, potenziando forme di conflitto nonviolento, immaginando da soli e insieme leve per i cambiamenti essenziali (Dolci, 1985). Anche i processi educativi non formali rivestono un ruolo centrale all'interno dei movimenti sociali. Ad esempio, Lutte (2001) insiste sull'importanza dell'amicizia: all'inizio dell'assunzione dell'impegno politico normalmente non c'è un processo intellettuale; piuttosto “è indispensabile l'impulso affettivo che sorge dall'amore reciproco tra amici ed amiche” (p.287).

Gohn (2011) individua alcuni apprendimenti che si realizzano dentro ai movimenti sociali: - apprendimenti pratici: imparare ad unirsi, organizzarsi, partecipare; - apprendimenti linguistici: decifrare temi e problemi e costruire un linguaggio comune che permetta di leggere il mondo; apprendimenti simbolici: riconoscere e risignificare le eterorappresentazioni e produrre rappresentazioni ed autorappresentazioni; apprendimenti riflessivi: riflettere sulla propria pratica, generando sapere; apprendimenti etici: a partire dalla convivenza con altri e altre, coltivare valori quali la condivisione, la solidarietà, l'ascolto reciproco; apprendimenti cognitivi e teorici: imparare nuovi contenuti, concetti, categorie di analisi che consentano di comprendere criticamente la propria realtà; apprendimenti politico-tecnici: riconoscere i propri interlocutori sulla scena pubblica e imparare a relazionarsi con essi; apprendimenti culturali: costruire l'identità comune del gruppo, valorizzando le differenze interne.

I processi di apprendimento che si realizzano all'interno dei movimenti sociali, quindi, mettono in discussione una comprensione ristretta e egemonica di educazione che scinde il sapere dall'esperienza, l'elaborazione teorica dalle lotte, la classe dalla comunità, la mente dal corpo, il soggetto conoscente dall'oggetto della conoscenza e rimandano a forme di pedagogizzazione della politica e di politicizzazione

dell'educazione (Motta e Esteves, 2014). L'educazione che si realizza nei movimenti più che l'assorbimento di contenuti da parte di individui esprime, quindi, un processo interattivo, che si realizza in più spazi e attraverso molteplici soggetti ed è radicato nella partecipazione ad un tessuto sociale più ampio (ibidem).

In Italia, due delle esperienze storicamente più rilevanti in questo senso sono state sicuramente la scuola di Barbiana e il centro educativo Mirto a Partinico, coordinate rispettivamente da don Lorenzo Milani e Danilo Dolci. In esse i soggetti educativi problematizzavano la neutralità dell'educazione, che, così, diveniva una via per conoscere criticamente la realtà e per trasformarla.

A questo punto ognuno se la prende con la fatalità. È tanto riposante leggere la storia in chiave di fatalità. Leggerla in chiave politica è più inquietante: le mode diventano parte d'un piano ben calcolato perché Gianni resti tagliato fuori. L'insegnante apolitico diventa uno dei 411.000 utili idioti che il padrone ha armato di registro e pagella. Truppe di riserva incaricate di fermare 1.031.000 Gianni l'anno (Scuola di Barbiana, 1967; pp.67-68).

Domandavamo a ogni persona, in ogni famiglia, a migliaia di famiglie deboli perché isolate: “vuoi l'acqua cara o a buon mercato?”. E lentamente si chiariva come, per costare poco, questa doveva essere acqua democratica, non acqua di mafia: a chi provava organizzarsi con gli altri l'acqua cooperativa via via diveniva leva per un cambiamento anche strutturale, nuova forza che giorno per giorno svuotava il potere del vecchio gruppo clientelare-mafioso locale. Altre valli vicine si svegliavano e altre dighe nascevano. Ma come il nuovo reddito avrebbe potuto sviluppare i valori locali arginando e filtrando i modelli commerciali disseminati dai *massmedia*? Altre leve occorrevano a rimuovere la situazione più dal profondo. In decine e decine di incontri a cui partecipano soprattutto donne e ragazzi, viene identificata una nuova possibile leva: un nuovo Centro educativo. In altre decine di incontri si chiede a bambini e bambine, ragazzi e ragazze, giovani, a esperti di ogni tipo, di concepire questo centro: fino che questo comincia ad assumere un volto (Dolci, 1995; pp. 121-122).

La letteratura scientifica mette in luce alcune caratteristiche dei processi educativi che si compiono nei movimenti sociali:

- Il superamento delle visioni che dicotomizzano la trasformazione del mondo e la trasformazione delle persone o che fanno dipendere meccanicamente la seconda dalla prima o la prima dalla seconda. L'impegno per cambiare la realtà, infatti, produce un cambiamento personale, “una ristrutturazione della personalità, del sistema di valori, delle relazioni con gli altri, della visione del mondo” (Lutte, 2001, p.290). A sua volta la trasformazione di sé è sempre in rapporto alla realtà e coinvolge lo sguardo e l'azione su di essa (Ferrando, 2011);

- La dialogicità, elemento centrale dell'educazione problematizzante concettualizzata da Freire. Per il pensatore brasiliano, infatti, nessuno educa nessuno, neanche se stesso, gli uomini e le donne si educano in comunione con la mediazione del mondo (Freire 1971). Anche Dolci intende il processo educativo come un “reciproco e pluridirezionale potenziarsi”, un “intonarsi per comunicare”, un “cosciente partecipare – individuale, di gruppo, strutturale – al creativo sviluppo del mondo” (p.240), un “laboratorio maieutico in cui ognuno possa risultare levatrice ad ognuno”. Sono formulazioni poetiche che evocano l'imperativo laico del problematicismo pedagogico: “realizza te stesso, realizzando gli altri” come finalità dell'educazione, idea regolativa che mette in discussione le visioni dualiste che oppongono la trasformazione di se stesse e trasformazione delle altre (Bertin, 1995);
- Il riconoscimento e la valorizzazione dell'asimmetria, che, piuttosto che contrapporsi alla dialogicità, costituisce una premessa fondamentale per far emergere potenzialità, bisogni, desideri e metterli in gioco nell'azione di trasformazione della realtà. Il femminismo italiano della differenza ha riflettuto molto sulla disparità nei rapporti tra donne e ne ha fatto base per la pratica politica dell'affidamento, che si esprime generalmente attraverso rapporti di amicizia. “Nel rapporto di affidamento una donna offre alla sua simile la misura di ciò che lei può e in lei vuole venire all'esistenza” (Libreria delle donne di Milano, 1998, p.186). L'affidamento dunque si basa sulla scommessa di un senso libero dell'autorità, nel quale l'identificazione di una mediazione esterna non sottrae nulla di sé, anzi rende possibile grandi aspirazioni.

La dialogicità e l'asimmetria delle relazioni che si stabiliscono all'interno dei movimenti sociali rimandano al tema del rapporto tra *leadership* e base, che Freire considera un rapporto eminentemente pedagogico, di permanente e reciproca coscientizzazione. Il pensatore brasiliano si sofferma sul rischio che, nella loro azione politico-educativa, le *leader* adottino gli strumenti propri dell'educazione depositaria, considerando gli altri come pure incidenze della propria azione politica o come vasi vuoti da riempire di slogan e assumendo quindi un atteggiamento dogmatico ed autoritario. Questo accade anche perché, in alcuni casi, i *leader* sono rappresentanti del polo oppressore che, attraverso un'opzione individuale – che Freire definisce in vario modo come “conversione”, “transfuga”, “suicidio di classe” – hanno compreso la necessità di solidarizzare con gli oppressi e le oppresse e di lottare per la loro liberazione e che, tuttavia, devono essere disponibili a lasciarsi educare da coloro con i quali si impegnano, per assumere il loro punto di vista, comprendere la loro situazione ed entrare in autentica comunione. Nella prassi per la trasformazione radicale della società, il

compito della *leader*, perciò, è quello di partire dalla lettura del mondo della base del movimento, non per girarvi intorno, ma per superarla attraverso una comprensione più critica (Freire, 2008). Esistono quindi delle profonde affinità tra la figura del *leader* nella concezione freiriana e quella dell'intellettuale organico gramsciano. Questi, infatti, ha il compito politico-educativo di guidare le masse portandole dal “senso comune” al “buon senso” (Mayo, 2008).

L'equilibrio complesso tra dialogicità e asimmetria e il rischio che questa si cristallizzi in posizioni gerarchiche fisse, piuttosto che circolare in relazioni di autorità in cui la mediazione venga costantemente rinnovata (Tommasi, 1995), è una questione pedagogicamente molto rilevante. Il ruolo nell'organizzazione, infatti, è una delle dimensioni in cui più facilmente può verificarsi la riproduzione di disuguaglianze in seno ai movimenti sociali (Motta e Esteves, 2014). Questi, infatti, pur contribuendo a decostruire soggettività, relazioni sociali e punti di vista sul mondo dominanti e ad elaborarne di alternativi, possono ricalcare varie forme di discriminazione legate al genere, alla classe, all'etnia etc. rispetto ad ambiti quali la struttura dell'organizzazione, la gestione delle risorse, la divisione dei compiti, i processi decisionali etc. (ibidem). Anche nei movimenti sociali, dunque, si possono rintracciare segni di autoritarismo, ogni volta che, ad esempio, “as pessoas e os grupos incorporam a expectativa de que o chefe deve determinar o que os subalternos devem executar. E quando alguém disposto a mandar encontra outro disposto a se sumeter⁶” (Fleuri, 2008, p.172). Per svelare e superare l'autoritarismo e l'imposizione del silenzio del corpo, della parola, della volontà, della comunità (ibidem), è importante valorizzare le dissonanze che si sperimentano nei margini interni ai movimenti; dare voce e visibilità ai soggetti cui generalmente vengono negate; soprattutto riflettere collettivamente e permanentemente sulle proprie pratiche (Motta e Esteves, 2014).

1.3.2 Movimenti sociali come laboratori di decolonizzazione dei saperi

Mignolo (apud Ballestrin, 2013), nel rivendicare delle radici teorico-pratiche diverse rispetto agli studi post-coloniali, inserisce i grandi movimenti latinoamericani nella genealogia del pensiero decoloniale. Questo nasce, negli anni '90, come movimento di rinnovamento critico ed utopico delle scienze sociali in America Latina, a partire dalla riflessione di un gruppo di intellettuali latinoamericani riuniti nel collettivo modernità/colonialità (ibidem). In polemica con gli studi post-coloniali, che pure rappresentano uno dei suoi principali riferimenti di pensiero, il pensiero

⁶ Le persone e i gruppi incorporano l'aspettativa che il capo debba determinare quello che i subalterni devono eseguire. E quando qualcuno disposto a comandare incontra un altro disposto a sottomettersi.

decoloniale rivendica autonomia intellettuale rispetto ad autori europei ed eurocentrici e valorizza la specificità dell'America Latina, in quanto primo laboratorio della violenza coloniale/imperiale moderna e vittima più diretta delle attuali politiche neoimperialiste degli Stati Uniti, che pure sono stati una colonia britannica (ibidem).

Il concetto di “colonialità” elaborato da Quijano è centrale nel pensiero decoloniale. Esso identifica il modello di potere che si è affermato a partire dalla conquista dell'America e che si è strutturato intorno a due elementi: la naturalizzazione dell'idea di razza, una supposta distinta struttura biologica che situa alcuni in situazione di naturale inferiorità rispetto ad altri; l'articolazione delle forme storiche di controllo del lavoro intorno al capitale e al mercato mondiale, attraverso la diffusione del capitalismo (Quijano, 2000). La colonialità del potere, dunque, identifica un sistema di dominazione sociale e di sfruttamento capitalista del lavoro della popolazione mondiale, basato su un sistema di classificazione razziale che colloca il bianco maschio europeo (o europeizzato) in cima alla gerarchia razzializzata, seguito dai meticci e, alla fine, da indigeni e neri (Walsh, 2009).

Secondo Mignolo (2000) uno dei meriti principali di Quijano è di aver identificato la colonialità come lato oscuro della modernità, sua dimensione centrale e costitutiva, e di aver situato l'emergenza del sistema mondo moderno-coloniale nell'affermazione del circuito commerciale atlantico. In questo modo l'autore (ibidem) esplicita le peculiarità della categoria “colonialità” in relazione al “colonialismo”, in quanto relazione politica ed economica di dominazione di un popolo o di una nazione su un altro:

El concepto “colonialismo” considera la colonialidad como un derivado de la modernidad. En esa línea de pensamiento, la modernidad se concibe y, después, surge el colonialismo. Por otro lado, el periodo colonial implica que, en las Américas, el colonialismo terminó en el primer cuarto del siglo XIX. Sin embargo, la colonialidad entiende que la colonialidad es anterior a la modernidad, que es un elemento constitutivo de la misma. Y, por consiguiente, seguimos viviendo bajo el mismo régimen. La colonialidad actual podría considerarse el lado oculto de la posmodernidad y, en ese sentido, la poscolonialidad remitiría a la transformación de la colonialidad en colonialidad global del mismo modo que la posmodernidad designa la transformación de la modernidad en nuevas formas de globalización [...] Resumiendo, el colonialismo sale de escena después de la primera ola de descolonizaciones (los Estados Unidos, Haití y los países latinoamericanos) y de la segunda ola (la India, Argelia, Nigeria, etc.), mientras que la colonialidad sigue viva y fuerte en la actual estructura global⁷.

⁷ Il concetto di “colonialismo” considera la colonialità come un derivato della modernità. In questa linea di pensiero, la modernità di concepisce e, dopo, sorge il colonialismo. D'altra parte il periodo coloniale

In continuità con queste riflessioni Walsh (2013) propone l'uso della categoria “decolonial” anziché “descolonial”⁸. In spagnolo il prefisso “des”, infatti, indica una cessazione, come se fosse possibile il passaggio da un momento coloniale ad uno non coloniale e come se questo passaggio implicasse una scomparsa dei modelli e delle orme coloniali. Le intenzioni dell'autrice, dunque, sono di mostrare che non esiste uno stato nullo della colonialità e di indicare nella categoria decoloniale un cammino di lotta permanente, in cui si possono rintracciare posizioni, orizzonti, costruzioni alternative, progetti di resistenza, trasgressione e creazione (ibidem).

Lugones (2008) complessifica il concetto di colonialità da un punto di vista femminista, introducendo la nozione di colonialità del genere per comprendere l'oppressione di genere, razzializzata e capitalista. Questo concetto non esprime l'aggiunta dell'asse del genere alla comprensione delle relazioni coloniali, piuttosto una rilettura della modernità capitalista coloniale, che include le dimensioni dell'economia, dell'ecologia, delle relazioni con il mondo spirituale, del governo, del sapere, delle pratiche quotidiane. Secondo l'autrice (ibidem), infatti, il pensiero che concepisce il genere, la razza, la classe in quanto categorie separate che oppongono dicotomicamente uomini e donne, bianchi e neri, borghesi e proletari, separa ciò che in realtà non è separabile, occultando le intersezioni e cancellando, di fatto, l'esperienza delle donne di colore, che sono pensate come un'aggiunta a quanto accade alle donne bianche o ai maschi neri. Nella rilettura proposta da Lugones (ibidem), dunque, il genere – in quanto sistema binario di separazione degli esseri umani in uomini e donne in base a tratti biologici, associato all'eteronormatività – è una costruzione normativa coloniale, razzialmente differenziata e fittizia alla stregua della categoria di razza.

In questo modo l'autrice (2011) argomenta che la nozione di colonialità del genere integra il concetto di colonialità del potere elaborato da Quijano ma allo stesso tempo lo critica e lo supera. In particolare, secondo Lugones (ibidem) la gerarchia binaria tra umano e non umano costituisce la dicotomia centrale della modernità coloniale. In base ad essa il maschio europeo, bianco, borghese è stato assunto come

implica che, nelle Americhe, il colonialismo è finito nel primo quarto del XIX secolo. Senza dubbio, la colonialità intende che la colonialità è anteriore alla modernità, che è un elemento costitutivo della stessa. E, di conseguenza, continuiamo a vivere sotto lo stesso regime. La colonialità attuale potrebbe essere considerata il lato occulto della postmodernità e, in questo senso, la postcolonialità rimetterebbe alla trasformazione della colonialità in colonialità globale allo stesso modo che la postmodernità designa la trasformazione della modernità in nuove forme di globalizzazione [...] Riassumendo, il colonialismo esce di scena dopo la prima onda di decolonizzazioni (gli Stati Uniti, Haiti e i paesi latinoamericani) e della seconda ondata (l'India, l'Algeria, la Nigeria, etc.) mentre la colonialità continua viva e forte nell'attuale struttura globale.

⁸ Nella lingua italiana questa distinzione è invisibile.

ideale di civiltà ed espressione di piena umanità. In riferimento a lui, le donne bianche sono state giudicate come l'inversione umana degli uomini; i maschi colonizzati come non umani, perché non uomini; le donne colonizzate come non umane, perché non-uomini. La disumanizzazione ha reso possibile la soggezione dei colonizzati e il dominio sui loro corpi, attraverso lo sfruttamento, le violenze sessuali, il controllo della riproduzione e il terrore sistematico. La sua imposizione e interiorizzazione sono frutto di processi discontinui di lunga durata, basati sulla creazione di alleanze tra uomini colonizzatori e colonizzati. A differenza della colonizzazione, la colonialità del genere continua ad essere operante, facendo dell'intersezione genere-classe-razza un costrutto centrale del sistema di potere del mondo capitalista.

In questo senso, la colonialità attraversa tutti gli ambiti dell'esistenza, anche se la sua azione può essere compresa a partire da alcune aree principali (Walsh, 2009). Ad esempio, la colonialità dell'essere si esercita attraverso l'inferiorizzazione, la subalternizzazione, la disumanizzazione, mettendo in dubbio il valore umano, la ragione e le facoltà cognitive dei soggetti colonizzati (Maldonado-Torres, 2007). La colonialità cosmogonica – ancora poco esplorata – si fonda sulla divisione binaria tra natura e società e la conseguente eliminazione delle componenti magico-spirituali che sono alla base della sfera sociale e dei sistemi integrali della vita (Walsh, 2009). La colonialità del sapere coincide nell'imposizione dell'eurocentrismo come ordine esclusivo di pensiero e con l'esclusione di altre razionalità epistemiche e altri saperi (Quijano, 2000). Essa, inoltre, identifica la penetrazione della colonialità nelle prospettive epistemologiche, accademiche e disciplinari (Walsh, 2009).

Il concetto di colonialità del sapere è particolarmente importante all'interno del pensiero decoloniale. Secondo Quijano (ibidem), infatti, la repressione delle forme di produzione della conoscenza dei colonizzati, dei loro sistemi di senso, del loro universo simbolico, delle loro forme di espressione è stata la forma più profonda e duratura di violenza nei confronti dei popoli indigeni, soprattutto d'America e d'Africa. I colonizzati sono stati costretti ad apprendere la cultura dei dominatori in tutto ciò che fosse utile alla riproduzione della dominazione. A lungo termine, ciò ha implicato la colonizzazione delle prospettive cognitive, dell'immaginario, dell'universo delle relazioni intersoggettive. Attraverso il mito della civilizzazione come una traiettoria umana, che parte dallo stato di natura e culmina con l'Europa, la modernità e la razionalità sono state immaginate come esperienze e prodotti esclusivamente europei. Inoltre le relazioni intersoggettive e culturali tra l'Europa – soprattutto l'Europa Occidentale – e il resto del mondo sono state codificate non come differenze storiche ma attraverso la naturalizzazione di categorie quali Oriente-Occidente, primitivo-civilizzato, magico/mitico-scientifico, irrazionale-razionale, tradizionale-moderno.

In continuità con queste riflessioni, Santos (2010) definisce il pensiero moderno-occidentale un “pensiero abissale”, nella misura in cui stabilisce divisioni radicali tali che i saperi che restano “dall'altro lato della linea” – i saperi popolari, femminili, contadini, indigeni etc. – sono resi inesistenti e espulsi anche da ciò che è legittimato come conoscenza alternativa all'interno dell'universo simbolico dominante. La categoria Oriente, di fatto, è l'unica con la dignità sufficiente per essere l'Altro, anche se inferiore per definizione. D'altra parte gli *indios* e i neri sono associati a saperi incommensurabili e incomprensibili: credenze, opinioni, magia, idolatria, comprensioni intuitive e soggettive. La negazione epistemologica, dunque, si articola alla negazione ontologica (ibidem). Inoltre ha anche una connotazione di genere: l'emotività è un costrutto femminilizzato, associato ad una dimensione irrazionale, indisciplinata, vergognosa, che deve essere controllata per evitare la distruzione dell'ordine sociale normale e razionale. In questo modo l'alienazione assume una dimensione incorporata, impoverendo le relazioni corporee con l'altro e se stessi, e distorcendo le emozioni (Motta e Esteves, 2014).

In questa cornice, le pratiche pedagogiche decoloniali sono quelle che spiazzano la ragione unica della modernità occidentale, che si sforzano di trasgredire e trasformare la negazione ontologico-esistenziale, epistemica, cosmogonico-spirituale, che pensano *da e con* genealogie, razionalità, saperi, sistemi di civiltà e di vita radicalmente altri (Walsh, 2013). Queste pedagogie sono prodotte in contesti di lotta, marginalizzazione e resistenza. Le lotte sociali, infatti, costituiscono lo scenario pedagogico per eccellenza dove i partecipanti esercitano le loro pedagogie di apprendimento, disapprendimento, riapprendimento, riflessione e azione (ibidem).

In particolare la vocazione decoloniale-pedagogica dei movimenti sociali si articola in due momenti: uno decostruttivo delle pedagogie dominanti, che si basano sul silenziamento epistemologico e sulla negazione ontologica di tutto ciò che non si inquadra nella monologica e violenta geopolitica della conoscenza capitalista-coloniale e nel suo soggetto conoscente individualizzato, europeizzato, mascolinizzato e razionalmente capace di controllare emozioni e desideri (Motta e Esteves, 2014). L'altro costruttivo delle alternative che emergono dalle comunità e dai soggetti e che esprimono saperi incarnati, orali, popolari, spirituali, locali e altri modi di relazionarsi con l'io, la terra, l'altro, il cosmo (ibidem). La pratica della teorizzazione, che emerge e comincia a prendere forma nelle lotte di trasformazione sociale, politica e culturale, non corrisponde ad una lotta congiunturale, piuttosto è una pratica di lunga durata, che implica la mobilitazione di tutte le risorse intellettuali possibili tanto per avanzare nell'analisi e nella comprensione, quanto per dare impulso ad azioni di cambiamento (Walsh, 2013).

In particolare, un esempio di tessitura tra pedagogico e decoloniale nella pratica è individuato da Walsh (2013) nella memoria collettiva. Il riferimento specifico dell'autrice è all'uso della memoria collettiva tra le comunità afrodiscendenti del Pacifico ecuadoriano danneggiate dall'estrattivismo, dalla coltivazione della palma, dalla violenza causata dalla regionalizzazione del conflitto colombiano e dalle complicità costruite tra narcotrafficienti, interessi capitalisti ed estrattivisti nell'indifferenza dello Stato.

Recuperar, reconstruir y hacer re-vivir la memoria colectiva sobre territorio y derecho ancestral, haciendo esta recuperación, reconstrucción y revivencia parte de procesos pedagógicos colectivos, ha permitido consolidar comprensiones sobre la resistencia-existencia ante el largo horizonte colonial y relacionarlas al momento actual. También ha contribuido a reestablecer y fortalecer relaciones de aprendizaje intergeneracionales y, a su vez, emprender reflexiones sobre los caminos pedagógico-accionales por construir y recorrer. Escribir esta memoria colectiva, es decir, poner en letra las memorias y enseñanzas que vienen de la tradición oral para su uso [...] ha sido componente clave en la pedagogización afro-decolonial [...] El propósito [...] es postular y posicionar el significado profundo y vivido de la diferencia afro-ancestral, no como reliquio o patrimonio del pasado, sino como existencia actual enraizada en el territorio desde donde todavía confluyen saberes, cosmovisión, espiritualidad y el estar bien colectivo⁹ (pp.64-65).

1.3.3 Movimenti sociali come spazi generativi di teorie pedagogiche

Il sovvertimento del paradigma dominante che sancisce la superiorità della teoria sulla pratica, che deve essere “modellata” in base all'applicazione della prima, ha nel femminismo un punto di riferimento essenziale. Per il femminismo, infatti, la teoria è la mediazione concettuale che permette di nominare le pratiche del movimento politico delle donne (Piusi, 2011). In questo senso, rispetto alla dinamica di elaborazione del pensiero, si riscontra una profonda affinità tra il femminismo e l'educazione popolare di

⁹ Recuperare, ricostruire e far ri-vivere la memoria collettiva sul territorio e il diritto ancestrale, facendo di questo recupero, ricostruzione e rivivere processi pedagogici collettivi, ha permesso di consolidare comprensioni sulla resistenza-esistenza di fronte al vasto orizzonte coloniale e di relazionarle al momento attuale. Ha anche contribuito a ristabilire e rafforzare relazioni di apprendimento intergenerazionale e, a sua volta, a dare avvio a riflessioni sui cammini pedagogico-pratici da costruire e seguire. Scrivere questa memoria collettiva, cioè, mettere in parola le memorie e gli insegnamenti che vengono dalla tradizione orale per il loro uso [...] è stata una componente chiave nella pedagogizzazione afro-decoloniale [...] Il proposito [...] è di postulare e posizionare il significato profondo e vissuto della differenza afro-ancestrale, non come reliquia o patrimonio del passato, ma come esistenza attuale radicata nel territorio da cui ancora confluiscono saperi, cosmovisioni, spiritualità e lo stare bene collettivo.

ispirazione freiriana. Anzi, la pedagogia freiriana si configura come una pedagogia di movimento, nel senso che è generata, problematizzata e riformulata a partire dalle pratiche dei movimenti sociali (Streck, 2009). Questa caratteristica è testimoniata anzitutto dalla vicenda esistenziale di Freire, intimamente legata alla sua elaborazione teorica (Freire, 2008). La sua concezione politico-pedagogica può essere adeguatamente compresa solo in relazione ai movimenti sociali nei quali il pensatore brasiliano si è impegnato e alla realtà di partecipazione popolare in cui essi si inserivano.

In particolare, Streck (2009) individua tre grandi momenti di costruzione dell'opera di Freire a partire dalla sua relazione con i movimenti sociali: “l'emersione del popolare in America Latina”, “l'universalizzazione dell'opera freiriana” e “l'impegno per la democratizzazione e i diritti umani nella sua patria”. La prima fase si riferisce ai decenni '50 e '60 del 1900 e, in particolare, agli anni immediatamente precedenti al *golpe* del '64. In questo periodo, in America Latina, i governi populistici incentivano l'inclusione delle masse popolari nella società che fino a quel momento li ha esclusi, favorendo forme di mobilitazione popolare, che – seppure funzionalmente orientate alla realizzazione delle riforme di modernizzazione, alla promozione del progresso economico e al mantenimento degli interessi al potere – finiranno con l'aprire spazi di partecipazione impreveduti (ibidem). Brandão (2009) chiarisce che, oltre alla politica dei governi populistici e alla costituzione di nuove forme di organizzazione delle classi popolari, un altro elemento fondamentale per l'emergenza storica dell'educazione popolare è la costituzione di un gruppo di intellettuali militanti legati al mondo studentesco, universitario, religioso e partitico. In questo senso l'educazione popolare nasce come un movimento di educatori impegnati a realizzare un lavoro politico insieme alle classi popolari attraverso l'educazione (ibidem). I movimenti socio-educativi in questi anni sono molto legati all'azione governativa. Tra i più importanti, gli autori situano la campagna “De Pé no Chão Também se Aprende a Ler¹⁰”, avviata dal comune di Natal nel Rio Grande do Norte; il Movimento di Educazione di Base, istituito da una convenzione tra il Governo Federale e la CNBB (Commissione Episcopale Brasiliana); il Ceplar, un movimento di alfabetizzazione paraibano, e il MCP (Movimento di Cultura Popolare) sostenuto dalla prefettura di Recife. È in quest'ultimo che Freire si impegna maggiormente come co-fondatore insieme ad altri intellettuali, artisti e *leader* operari e coordinatore dapprima della “Divisione di Educazione” e poi della “Divisione di Ricerca” e del progetto di Educazione degli Adulti. L'obiettivo principale del MCP è democratizzare il sapere e la cultura e favorire l'accesso all'educazione attraverso un lavoro pedagogico *con e per* le classi popolari (Araújo, 2005). Queste iniziative politico-

¹⁰ Anche con i piedi a terra si impara a leggere.

pedagogiche mirano a sovvertire i modelli tradizionali ed egemonici dei programmi educativi rivolti “ai settori meno favoriti della società” che, improntati ad una logica compensatoria, riaffermano di fatto la loro subordinazione (Brandão e Assumpção, 2009). L'utopia che le anima è di far emergere e sistematizzare, in stretta collaborazione con le classi popolari e negli spazi della loro organizzazione, un sapere radicato nella cultura del popolo, in un movimento dal basso, trasformativo dell'intero progetto educativo e, in sintesi, della società stessa (ibidem).

Pela primeira vez surge a proposta de uma educação que é *popular* não porque o seu trabalho se dirige a operários e camponeses prematuramente excluídos da escola seriada, mas porque o que ela “ensina” vincula-se organicamente à possibilidade de criação de um saber popular, por meio da conquista de uma educação de classe, instrumento de uma nova hegemonia¹¹ (ibidem, p.32).

Nel frattempo, Freire che allora era direttore del SESC (Servizio di Estensione¹² Culturale) dell'Università del Pernambuco, è invitato dal governo del Rio Grande do Norte a realizzare una campagna di alfabetizzazione degli adulti, finanziata da “Aliança para o Progresso¹³”, un contraddittorio programma di aiuti finanziari promosso dagli Stati Uniti. Da questa offerta prende avvio la storica esperienza di Angicos, in cui il metodo Freire di alfabetizzazione-coscientizzazione è per la prima volta sistematicamente impiegato, consentendo l'alfabetizzazione in tempi *record* di 300 adulti contadine, operai, casalinghe, lavandaie, artigiani (ibidem). In seguito a questo successo, il governo nazionale incarica Freire di coordinare il Piano Nazionale di Alfabetizzazione. Ma i sogni, le trasformazioni, le forme di partecipazione inedite vissute in quegli anni sono bruscamente interrotti dal *golpe* di stato del '64, che, deponendo il governo di João Goulard, instaura un ventennio di dittatura militare in Brasile.

¹¹ Per la prima volta sorge la proposta di un'educazione che è popolare non perché il suo lavoro si dirige ad operai e contadini prematuramente esclusi dalla scuola, ma che quel che “insegna” si vincola organicamente alla possibilità della creazione di un sapere popolare, attraverso la conquista di un'educazione di classe, strumento di una nuova egemonia.

¹² In Brasile, l'estensione, insieme alla didattica e alla ricerca, è uno dei pilastri in cui si sviluppa l'attività accademica. In particolare identifica l'impegno dell'istituzione universitaria con la realtà sociale più ampia, che si esprime nella realizzazione di progetti comuni.

¹³ Alleanza per il progresso.

Eppure la dolorosa esperienza dell'esilio, cui Freire è costretto insieme a molti altri Brasiliani per il loro impegno “sovversivo” a servizio del popolo, in modi non previsti dalla violenza che riafferma l'ordine costituito, diviene la condizione di possibilità non solo della radicalizzazione e dell'approfondimento teorico del suo pensiero ma anche della sua universalizzazione (Streck, 2009). Negli anni dell'esilio e grazie soprattutto al suo lavoro nel Consiglio Mondiale delle Chiese, Freire vive e viaggia in diversi paesi, rinnovando e rielaborando la sua prospettiva politico-pedagogica, alla luce delle sfide attuali dei contesti “in prestito” e del confronto con intellettuali e movimenti sociali dei cinque continenti: movimenti per l'indipendenza delle ex-colonie portoghesi in Africa; comunità di migranti in Francia e Svizzera; movimenti operai in Italia; movimenti per i diritti civili negli Stati Uniti (Freire, 2008). In questo senso, come nota Streck (2009), la pedagogia di Freire si configura come una pedagogia di movimento in un senso profondamente esistenziale: è una pedagogia che nasce da spostamenti, attraversamenti, partenze, ritorni e traffici di idee. Beisiegel (2009), per esempio, nota che il cambiamento dei riferimenti teorici che si evidenzia già da “Educazione come pratica della libertà” a “Pedagogia degli Oppressi” – entrambe concluse in Cile – deve essere considerato come un effetto di ritorno dell'impiego del metodo di alfabetizzazione, che rivela al suo creatore una condizione esistenziale, un'organizzazione della società e possibilità, implicazioni e limiti dell'educazione meglio interpretabili alla luce delle categorie marxiste. In “Pedagogia della Speranza”, inoltre, Freire esplicita l'influenza che hanno esercitato le critiche delle pensatrici femministe in relazione all'uso del maschile “neutro” nei suoi scritti sulla sua comprensione del ruolo della trasformazione del linguaggio nella trasformazione del mondo, motivando così l'uso congiunto di femminile e maschile che passa ad adottare nelle sue ultime opere. L'influenza delle riflessioni e delle pratiche femministe si esprime anche nella complessificazione e crescente de-essenzializzazione del concetto di oppressione, compresa sempre di più come un intreccio di molteplici e controverse posizioni di dominazione (bell hooks, 1994; Weiler, 1991). Similmente, nell'ultima parte della produzione freiriana, si riscontra una più profonda sensibilità rispetto alla dimensione etnico-culturale dell'oppressione, denunciata con forza sulla scena internazionale dal movimento nero e dai movimenti per i diritti civili (Mayo, 2008).

Nel 1979, con l'amnistia resa possibile dalla riapertura democratica, Freire rientra in Brasile e riprende il suo impegno per la democratizzazione e i diritti umani (Streck, 2009). Per circa due anni dirige l'Assessorato all'Educazione di San Paolo, durante il governo di Luiza Erundina del Partito dei Lavoratori – che pure contribuisce a creare. Le trasformazioni che avvia a favore della scuola pubblica sono orientate soprattutto a

promuovere l'autonomia e la gestione plurale degli istituti scolastici e a migliorare le condizioni formative, lavorative e salariali degli insegnanti. In sinergia con i movimenti sociali, inoltre, crea il Movimento di Alfabetizzazione di San Paolo MOVA-SP, che presto ispira iniziative simili in altre città (Vittoria, 2011). Gli anni '80 sono caratterizzati da una rinnovata effervescenza dei movimenti sociali, che riemergono sulla scena pubblica brasiliana, con molta più autonomia rispetto al potere statale e dopo quasi due decenni di clandestinità, resistenza e un silenzioso lavoro politico-educativo portato avanti dalle organizzazioni della sinistra di base e soprattutto dalla Chiesa progressista della Teologia della Liberazione, che influenza Freire ed è da lui influenzata. A testimonianza della profonda fiducia che Freire ripone nei movimenti sociali come agenti di trasformazioni politiche ed educative, molti commentatori citano l'ultima intervista rilasciata dal pensatore brasiliano pochi giorni prima di morire, quando a proposito di una marcia realizzata dal MST nella capitale, afferma:

Eu estou absolutamente feliz por estar vivo ainda e acompanhar essa marcha, que, como outras marchas históricas, revelam o ímpeto da vontade amorosa de mudar o mundo, dessa marcha dos chamados “sem terra”. Eu morreria feliz se visse o Brasil, cheio em seu tempo histórico, de marchas [...] Eu acho que, afinal de contas, as marchas são andarilhagens históricas pelo mundo e os sem terra constituem para mim hoje uma das expressões mais fortes da vida política e da vida cívica desse país [...] O que eles estão, mais uma vez, é provando certas afirmações teóricas de analistas políticos, de que é preciso mesmo brigar para que se obtenha um mínimo de transformação (intervista concedida dia 17 de abril de 1997 a Luciana Burlamaqui da TV PUC)¹⁴.

D'altra parte i movimenti e le organizzazioni brasiliane che sorgono tra la fine degli anni '70 e gli inizi degli anni '80, dichiarano l'ispirazione freiriana della loro prassi politico-educativa. A questo riguardo, Manfredi (2009) cita due esempi emblematici: la CUT (Centrale Unica dei Lavoratori) e il MST. La proposta freiriana si afferma per la

¹⁴ Sono assolutamente felice di essere ancora vivo e di avere e accompagnare questa marcia dei cosiddetti senza terra, che, come altre marce storiche, rivelano l'impeto della volontà amorosa di cambiare il mondo. Morirei felice se vedessi il Brasile pieno nel suo tempo storico di marce [...] Penso che, alla fine dei conti, le marce sono itineranze storiche per il mondo e i senza terra costituiscono per me oggi una delle espressioni più forti della vita politica e della vita civica di questo paese [...] Loro stanno dimostrando ancora una volta alcune affermazioni teoriche di analisti politici: cioè che è necessario lottare per ottenere un minimo di trasformazione (intervista concessa il 17 aprile del 1997 a Luciana Burlamaqui della TV PUC).

sua capacità di essere riformulata, ampliata, ricreata e connessa ad altre matrici teoriche provenienti dalla Teologia della Liberazione o dal pensiero marxista; di conciliare discorsi e pratiche e di facilitare l'elaborazione di contributi teorici e metodologici a partire da situazioni concrete, dialogiche e critiche (ibidem).

In questo senso, in base a quanto auspicato dallo stesso Freire, i movimenti sociali, le organizzazioni sindacali, le comunità ecclesiali di base non sono semplicemente eredi del suo pensiero ma anche suoi reinventori. Oggi questo ruolo di eredi/reinventori sembra essere assunto con particolare vitalità e originalità dai Social Forum Mondiali e dai Forum Mondiali dell'Educazione (Gadotti, 2009). Si tratta di spazi in cui, ancora una volta si denuncia l'ingiustizia (della privatizzazione e dell'aziendalizzazione dell'educazione, dell'autoritarismo degli accordi internazionali, dell'imposizione di una formazione sempre più orientata alla competizione e funzionale alle esigenze del mercato) e si annuncia l'altra educazione possibile che già accade ed è in costruzione (Surian, 2002; 2003).

Nei prossimi capitoli ricomporrò le quattro dimensioni che qui ho distinto allo scopo di leggere il complesso rapporto tra movimenti sociali ed educazione e approfondirò le riflessioni che ho introdotto, articolandole all'interno del concreto percorso di ricerca che ho condotto insieme al Movimento delle Donne Contadine a Santa Catarina.

II CAPITOLO
METODOLOGIA DELLA RICERCA:
UN'ETNOGRAFIA COLLABORATIVA CON IL MMC/SC

2.1 Introduzione

Gli studi sui movimenti sociali possono privilegiare diverse prospettive metodologiche. Vista la mia attenzione centrale per le pratiche effettive degli attori sociali (Dal Lago, De Biasi, 2002) e la mia iniziale scarsa familiarità rispetto al contesto dell'indagine, ho adottato un approccio etnografico per la mia ricerca con il MMC/SC. Ritenevo, infatti, che solo un'immersione profonda nell'universo sociale mi avrebbe permesso di elaborare una comprensione significativa e non scontata di un oggetto di studio complesso e comunemente facile preda di lodi o biasimi, a seconda del punto di vista ideologico dell'osservatore (ibidem). Nella definizione dell'approccio, ha influito anche il mio interesse per procedimenti metodologici tesi a produrre conoscenza scientifica ma anche ad esprimere impegno e responsabilità nei confronti della realtà (Fals Borda, 2009a). Questo interesse nasce, tra l'altro, dalle caratteristiche stesse del mio campo disciplinare: il sapere dell'educazione, infatti, è “un sapere prassico che trova il suo senso nel riuscire a fornire indicazioni per orientare al meglio la pratica formativa” (Mortari, 2003). Preciso che nel mio caso si trattava non di dare impulso ma di prendere parte ai processi di cambiamento in atto, anzitutto perché la mia ricerca si focalizza su un soggetto collettivo che per definizione persegue il mutamento sociale (Daher, 2012). Diversi approcci di ricerca-azione sono stati adottati da ricercatrici intenzionate a promuovere trasformazioni a più livelli (Schensul, Schensul, 1992). Un disegno così articolato, tuttavia, non sarebbe stato realizzabile alla luce dei limiti del mio concreto percorso di dottorato (Thiollent, 1986; Baldacci, 2001). Per questi motivi mi sono orientata, con chiarezza crescente, verso un'etnografia di tipo collaborativo.

In questo capitolo, in particolare, intendo presentare, in modo volutamente narrativo, il processo di costruzione intersoggettiva della metodologia, mostrando come essa si sia basata su opzioni disponibili fin dall'inizio e sequenze programmate ma soprattutto su creatività, sincronicità fortunate, deviazioni e capacità di fare i conti con l'imprevisto (Morin, Ciurana, Motta, 2004). Esplicitare le scelte della ricerca e le ragioni che ne sono all'origine è non solo un'operazione cruciale per garantire l'affidabilità di un'indagine qualitativa (Dal Lago, De Biasi, 2002) ma soprattutto un'esigenza teorico-

etico-politica fondamentale: infatti solo la prospettiva parziale e i saperi situati permettono di assumere pienamente la responsabilità della conoscenza scientifica (Haraway, 1988).

Mi sono a lungo interrogata su come scrivere questo capitolo. Ragioni di chiarezza espositiva mi spingevano ad articolare le argomentazioni distinguendo le fasi che dalla definizione dell'oggetto arrivano alla scrittura del testo finale, passando per la scelta dell'approccio di ricerca, la fase esplorativa, la strutturazione delle tecniche di rilevazione e via dicendo. Più, però, procedevo in questa direzione, più dovevo rendermi conto che una simile linearità sequenziale non corrispondeva alla mia concreta esperienza, né tanto meno mi sembrava sostenibile teoricamente (Silverman, 2002). Infatti, ad esempio, durante la ricerca sono stata impegnata in molteplici forme di scrittura¹⁵ (Maher, 2010); la definizione dell'oggetto è stato un processo lungo ed impegnativo; l'analisi ha preso avvio fin dall'inizio; la restituzione ha informato l'intero percorso e probabilmente ne racchiude il senso fondamentale (Lassiter, 2005).

Ho deciso, quindi, di organizzare le mie riflessioni individuando alcune macro-aree di interesse metodologico che privilegiano le continuità e le sovrapposizioni tra le varie tappe della ricerca: in particolare, “fare ricerca e scrivere”, “collaborare” e “restituire”. Nello sviluppare i contenuti ho tentato di dare rilievo alla molteplicità di pratiche spaziali¹⁶ che hanno caratterizzato la mia indagine e di seguire l'invito di Potente (2011) a realizzare un'anatomia della ricerca scientifica, valorizzando la politicità delle decisioni metodologiche e riconoscendo l'influenza del corpo sessuato,

¹⁵ La redazione di schede di libri pertinenti ai temi di studio è stata molto utile per individuare le categorie e i concetti che hanno mediato, in maniera significativa, la rilevazione dei dati e la loro successiva interpretazione. La stesura di rapporti parziali mi ha permesso di fare, di volta in volta, il punto della situazione sulla ricerca e ha incoraggiato la sistemazione dei dati. L'elaborazione, spesso dialogica, di articoli e presentazioni per convegni mi ha permesso di mettere a fuoco le questioni teorico-metodologiche con cui mi confrontavo e di impegnarmi in riflessioni che non sempre avrebbero trovato spazio nella tesi. Infine oltre ai documenti, agli appunti e al diario di campo – di cui dirò più avanti – ho tenuto un diario per tutto il percorso dottorale, anche se non sempre con la stessa regolarità.

¹⁶ I quattro anni di dottorato sono stati il periodo della mia vita in cui ho vissuto più frequenti e radicali spostamenti, in parte dovuti a vicende personali, in parte al regime di cotutela, in parte soprattutto a ragioni legate alla mia ricerca di campo. Infatti, dopo aver abitato il primo anno a Verona, nel 2012 mi sono trasferita in Brasile, a Santa Catarina: qui, per i primi tre mesi, la mia permanenza a Florianopolis è stata intercalata da intense e brevi visite nell'entroterra, durante le quali sono stata accolta nelle case di militanti del MST e del MMC e ho partecipato ad iniziative pubbliche promosse dai movimenti sociali. Nei sei mesi successivi, dopo aver lasciato la capitale, ho vissuto in cinque municipi della regione Estremo Ovest, essendo ospitata dalle famiglie di circa diciannove militanti del MMC/SC (mi sono fermata in ogni casa una settimana circa). In questo periodo, inoltre, mi sono spostata frequentemente per seguire le attività del movimento ed eventi rilevanti per la mia ricerca a livello regionale, statale e nazionale. L'anno successivo, dopo un soggiorno di due mesi in Italia, sono ritornata nel Sud del Brasile, realizzando diversi momenti di restituzione con le mie interlocutrici della ricerca. Anche nel 2014 ho vissuto tra il Brasile e l'Italia.

dei rapporti geopolitici, delle determinanti geografiche, sociali e accademiche nella produzione della conoscenza etnografica (Haraway, 1988).

2.2 Fare ricerca e scrivere: come?

L'antropologia postmoderna e femminista ha messo in luce la centralità della scrittura nella pratica etnografica, mostrando come i procedimenti letterari pervadano qualsiasi opera di rappresentazione culturale (Clifford, Marcus, 1986). In effetti, poiché il suo scopo principale è di raccontare quello che è successo sul campo, l'etnografa si configura anzitutto come una scrittrice (Behar, 1993), che fa leva su particolari forme di autorità – in *primis* l'autorità basata sull'esperienza soggettiva sensoriale (Clifford, Marcus, 1986).

Il merito principale di queste prospettive è stato di problematizzare le discrepanze tra il processo di costruzione del sapere etnografico e le pratiche di elaborazione scritturale. Se, infatti, sul campo la raccolta dei dati dipende essenzialmente dall'incontro tra la ricercatrice e le sue interlocutrici; nel passaggio al testo accademico, la dialogicità della produzione della conoscenza viene meno, assorbita dall'aderenza alla norma del discorso scientifico (Clifford, Marcus, 1986). In questo modo, si realizza un totale occultamento degli attori sociali: “l'«io-tu-voi» dell'etnografo e l'«io-tu-voi» dei suoi interlocutori sul campo vengono asimmetricamente convertiti in un «io» anaforicamente libero e in un anaforico cumulativo «essi»” (ivi, p.59). Inoltre “le condizioni stesse del lavoro sul campo vengono rappresentate come ostacoli alla ricerca e non come elementi da analizzare” (ivi, p.69). In particolare, le antropologhe femministe hanno sottolineato la “schizofrenia moralmente sospetta” implicita nella contraddizione tra relazioni, vissuti, esperienze intensamente emotive e le pratiche di scrittura accademica (Behar, 1993). “Nothing is stranger than this business of humans observing other humans in order to write about them¹⁷” (Behar, 1996, p.5).

Raccogliendo le provocazioni dell'antropologia femminista e postmoderna, ho tentato di presentare la conoscenza etnografica come il frutto di particolari relazioni tra me e alcune donne, in contesti e luoghi specifici, considerando le situazioni molte volte precarie in cui l'indagine si è svolta, le modalità con cui sono stata accolta nei contesti che ho attraversato, i limiti, le possibilità e le risorse con cui mi sono confrontata non

¹⁷ Non c'è niente di più strano di questa faccenda di esseri umani che osservano altri esseri umani allo scopo di scrivere di loro.

come elementi di sfondo bensì come aspetti costitutivi della mia interpretazione (Grossi, 1992). Riconoscere il ruolo delle mie interlocutrici in quanto co-costruttrici di sapere mi ha spinto a valorizzare la dialogicità come condizione di possibilità di tutto il percorso della ricerca e ad includere me stessa nell'osservazione e nella riflessione. In particolare, il riferimento alla mia esperienza personale mi ha permesso di scomporre le asimmetrie in cui si realizzavano gli incontri etnografici (Lassiter, 2005), resistendo agli sguardi ordinatori insiti nel processo conoscitivo e alle pratiche coloniali di scrittura etnografica (Cima, 2012a).

2.2.1 Perché e a partire da quali relazioni?

La decisione di studiare un movimento sociale da un punto di vista politico-pedagogico ha radice non solo in un interesse scientifico ma soprattutto in spinte esistenziali e politiche, che, in parte, mi erano chiare sin dall'inizio, in parte, mi si sono rivelate durante il processo stesso dell'indagine.

Durante l'adolescenza, ho avuto l'opportunità di coinvolgermi, insieme ad altre persone, in alcune comunità di impegno (associazioni di volontariato, gruppi informali, gruppi parrocchiali, collettivi studenteschi, movimenti sociali), caratterizzate da una doppia e interconnessa dimensione: la cura verso i nostri desideri, i processi di crescita personali, i limiti e le problematicità con cui ci confrontavamo; e insieme la passione per la realtà – sentita come attenzione per i “dintorni” (la scuola, la città, l'università, i nostri pari) ma nella consapevolezza di vivere in un mondo interdipendente, in cui si intrecciano storie di incontri, spostamenti, colonialismi, libero mercato, solidarietà invisibili. La possibilità di abitare questi luoghi politici insieme ad altre e ad altri è uno degli elementi che ha influito più profondamente sulla mia vita. In particolare, mi ha motivato ad alcune opzioni di impegno con me stessa e la realtà (Lutte, 2001) che, seppure ho messo frequentemente in discussione, mi hanno orientato fino ad oggi.

Come molte delle mie interlocutrici della ricerca, ho vissuto le prime esperienze di partecipazione all'interno di gruppi parrocchiali, associazioni e movimenti cattolici. In questi contesti ho maturato una sensibilità mistico-politica (Potente, 2008) che anni dopo avrebbe trovato parola e legittimità nella Teologia della Liberazione. Negli anni universitari, inoltre, il coinvolgimento in collettivi di studenti di Scienze dell'Educazione – più che i veri e propri percorsi accademici – ha incoraggiato un interesse per la politicità dei luoghi dell'educazione non formale e per le esperienze storiche e attuali di

educazione popolare.

La pedagogia popolare e la TdL hanno contribuito notevolmente a costruire il punto di vista teorico con cui mi approccio ai temi di studio e mi hanno appassionato all'America Latina. Così, in occasione della conclusione dei percorsi di laurea triennale e specialistica, ho realizzato due brevi esperienze di ricerca: la prima da settembre a dicembre del 2006, a Città del Guatemala, insieme al Mojoca (Movimento di Giovani di Strada); la seconda a Florianopolis (Brasile) da settembre a dicembre del 2009 presso il CEDEP (Centro di Educazione ed Evangelizzazione Popolare), una ong che accoglie giovani e bambini di una comunità periferica. Sia il Mojoca sia il CEDEP adottano un approccio centrato sull'educazione popolare di ispirazione freiriana e sono stati fondati da due esponenti della TdL: rispettivamente, Gerard Lutte e Vilson Groh.

Il ruolo che le esperienze di impegno vissute a partire dall'adolescenza hanno rivestito rispetto al mio coinvolgimento in progettualità individuali e collettive (Genovese, 1999) e l'incontro con alcuni pensieri incarnati in pratiche politiche mi hanno indotto ad interrogarmi sui processi educativi che si realizzano in contesti di partecipazione e lotta. Quali trasformazioni genera l'attivismo nella vita delle persone e nelle comunità? In che modo i movimenti sociali promuovono percorsi di responsabilizzazione locali e planetari? Qual è la valenza educativa dei processi decisionali e dei momenti di discussione che si realizzano nelle comunità di impegno socio-politico? Come i movimenti sociali possono riprodurre disuguaglianze basate su genere, età, ruolo nell'organizzazione, appartenenza culturale? Così, concluso il percorso di laurea specialistica all'inizio del 2010, ho deciso di affrontare i concorsi di accesso al dottorato proponendo un progetto di ricerca che avesse al centro queste domande, ancora poco esplorate all'interno dalla pedagogia italiana, nonostante importanti antecedenti teorico-politici (Dolci, don Milani, Capitini, Bertin, Piusi).

Descrivere le spinte politiche ed esistenziali circolanti nei miei interessi di studio non ha un intento confessionale o narcisistico. Piuttosto vuole esprimere uno sforzo di consapevolezza delle relazioni e dei vissuti a partire dai quali faccio ricerca e scrivo; dei modi in cui essi hanno filtrato la comprensione dell'oggetto di studio (Behar, 1996) e hanno influito sul progetto collaborativo (Lassiter, 2005). L'esistenza di connessioni molto intime tra la mia traiettoria di vita, il processo della ricerca e i contesti socioculturali, politici e accademici che hanno costruito le mie categorie interpretative, infatti, mi induce a sostenere la pertinenza di un atteggiamento che si nutre anche dell'osservazione di sé per comprendere le altre (Esteban, 2004).

2.2.2 Per chi?

Rispetto a tutte le forme di scrittura non destinate ad un uso esclusivamente personale e soprattutto rispetto alla redazione della tesi, ho fatto i conti costantemente con la questione del “per chi” scrivere (Abu-Lughod, 1993). Questo essenziale interrogativo era tanto più rilevante in ragione della mia collocazione alla frontiera tra più universi accademico-geografici ma anche tra teoria e pratica e tra accademia e movimenti sociali. Rimando ai prossimi paragrafi la discussione circa la restituzione della ricerca al MMC/SC e alle donne che ne sono state direttamente coinvolte. In questo momento, invece, mi focalizzerò sul confronto con plurimi soggetti legati ai due contesti universitari in cui ho svolto il dottorato, mostrando come questo confronto abbia inciso sull'elaborazione della conoscenza etnografica.

Il primo anno di dottorato, che ho trascorso presso l'Università di Verona, è stato fondamentale per la costruzione della prospettiva teorica e per un'ulteriore precisazione dell'oggetto dell'indagine. Sottolineo, in particolare, l'incontro con il pensiero della differenza sessuale legato alla riflessione di Diotima – una comunità filosofica femminile nata in questa città nel 1983¹⁸ – poiché ha avuto importanti implicazioni nella riformulazione del mio progetto di ricerca. L'approfondimento di questo pensiero, infatti, mi ha indotto ad andare oltre l'iniziale accenno alle pratiche delle donne e ad adottare un più esplicito posizionamento femminista. Ha generato inquietudini e spostamenti teorici, mi ha provocato ad interrogare alcune categorie chiave (potere, oppressione) e ha messo in circolo parole nuove, che hanno influito notevolmente sulla rilevazione e l'interpretazione dei dati, permettendomi di comprendere delle dimensioni del MMC/SC che altrimenti sarebbero rimaste invisibili ai miei occhi di ricercatrice (Cima, 2012a). Ha contribuito, inoltre, a confermare alcuni orientamenti metodologici, incoraggiandomi ad optare per un approccio di ricerca che riconoscesse la giusta centralità alle pratiche politiche. Come la pedagogia freiriana, anche il femminismo italiano della differenza, infatti, capovolge il paradigma scientifico consueto che implica la precedenza dell'elaborazione teorica sull'applicazione, poiché assume le pratiche del movimento politico delle donne come riferimento principale per il pensiero (Piusi, 2011).

Ugualmente significativo è stato il soggiorno presso la UFSC, reso possibile

¹⁸ L'incontro con il femminismo della differenza, mediato dalla mia tutor, la prof.ssa Rosanna Cima, si è nutrito della lettura di molti dei testi di Diotima e di altre autrici di riferimento e dalla mia partecipazione ad iniziative formative proposte dalla Comunità Filosofica e da altre realtà cittadine ad essa legate: la Mag, il Circolo della Rosa, Casa di Ramia.

dall'accordo di co-tutela. In particolare, nella prima parte del 2012, ho svolto in questa istituzione un'intensa attività accademica, che, grazie alla partecipazione a corsi ed eventi e alla frequentazione di biblioteche e gruppi di ricerca, mi ha permesso di entrare in contatto con il mondo universitario brasiliano e riossigenare la mia impostazione teorico-metodologica.

L'esperienza della co-tutela e la decisione di discutere la tesi alla UFSC piuttosto che nella mia università di origine, tuttavia, mi hanno anche posto di fronte alla necessità di prendere in esame le significative distanze teoriche che intercorrono tra le due realtà accademiche che ho attraversato e i rapporti di potere che le legano. Nonostante rispetto alla geopolitica della conoscenza scientifica esistano pochi centri realmente egemonici a livello globale, infatti, le categorie interpretative che l'accademia crea ed utilizza per rappresentare l'Altro hanno una natura essenzialmente nazionale (Bourdieu, 2003). Bourdieu (ibidem) definisce “inconscio accademico” l'insieme di strutture cognitive comuni ai prodotti di una certa carriera scolastica o a coloro che si occupano di una stessa disciplina in un dato momento, all'interno di un sistema universitario nazionale. L'inconscio accademico determina cosa merita attenzione, cosa è importante discutere e influenza decisioni cruciali quanto alla scelta dei soggetti, alle teorie di riferimento e al metodo. Esserne consapevoli attraverso “l'oggettivazione partecipante” (ibidem) implica considerare riflessivamente la posizione della ricercatrice nell'universo accademico e nel campo della disciplina, le categorie nazionali di conoscenza scientifica, le problematiche obbligatorie, le tradizioni, i particolarismi, i rituali, gli obblighi rispetto alla pubblicazione dei risultati. Questa forma di oggettivazione della relazione soggettiva con l'oggetto di studio esamina le condizioni di possibilità della conoscenza, critica la rappresentazione dei produttori culturali come liberi da determinanti sociali, contrapponendosi ad una visione della riflessività come ritorno intimista nella persona privata della ricercatrice e includendo la realtà accademica come “campo” di ricerca (ibidem). Vorrei soffermarmi in particolare su alcuni elementi:

- Esplorare le dimensioni pedagogiche di un movimento sociale è molto diverso in Brasile e in Italia, sia per le caratteristiche che i movimenti tendono ad assumere nei due paesi, sia a causa di differenti tradizioni in questo campo di studi. Mentre in Italia, infatti, attualmente dominano soprattutto forme partecipative “leggere”, basate su un'adesione individuale e spesso fluttuante e sulla creazione di coordinamenti e reti di mobilitazione ad *hoc* (Daher, 2012); in Brasile svolgono un ruolo molto rilevante movimenti e articolazioni di movimenti (soprattutto la *Via Campesina*) caratterizzati da una struttura diffusa su tutto il territorio

nazionale e da una significativa istituzionalizzazione¹⁹, che a mio avviso rende problematica l'adozione della categoria, peraltro teoricamente ampia, di “nuovi movimenti sociali” (Masson, 2009). Inoltre, in Brasile, lo studio pedagogico dei movimenti sociali ha una storia notevole, soprattutto perché la pedagogia popolare di ispirazione freiriana, che qui è fiorita e che costituisce un riferimento teorico irrinunciabile, si configura sin dalle sue origini come una pedagogia dei movimenti (Streck, 2009). Al contrario, in Italia lo studio di questo importante fenomeno ha mobilitato soprattutto l'interesse della sociologia, della storia, delle scienze politiche e dell'antropologia; mentre si registra un'attenzione sporadica da parte delle Scienze dell'Educazione, nonostante la riflessione sul nesso tra pedagogia e politica, tematizzato dalle esperienze storiche di pedagogia popolare (il centro educativo di Mirto a Partinico, le iniziative di nonviolenza attiva, la scuola di Barbiana) e dalle pedagogie critiche (per citarne alcune: il pensiero gramsciano, il problematicismo, la pedagogia della differenza sessuale), costituisca un importante antecedente teorico. Le discrepanze tra le tradizioni della pedagogia dei movimenti sociali nei due contesti accademici in cui ho svolto il dottorato mi hanno spinto frequentemente a giustificare la conciliabilità tra la mia affiliazione disciplinare e il mio oggetto di studio. Non c'è dubbio, tuttavia, che si tratti di un argomento intrinsecamente interdisciplinare;

- Queste differenze, inoltre, mi hanno posto continuamente di fronte alla questione della traduzione, intesa come processo complesso, culturale e politico, oltre che linguistico (Lima Costa e Alvarez, 2009). Per esempio, anche se l'incontro fecondo con il pensiero della differenza sessuale mi ha disposto positivamente verso punti di vista femministi originati in luoghi geografici diversi (femminismo decoloniale e postcoloniale; teologia femminista della liberazione; ecofemminismo), non sempre è stato semplice praticare contaminazioni tra differenti prospettive. Il lavoro di Diotima, infatti, si è concentrato soprattutto sulla dimensione simbolica, pertanto le categorie che ha elaborato non sono di facile traducibilità, a volte sono considerate ermetiche, si prestano a fraintendimenti e rifiuti (il caso emblematico è il concetto di autorità)²⁰. I problemi di traduzione si sono presentati anche rispetto a questioni

¹⁹ Come dimostrano le manifestazioni critiche agli ultimi mondiali di calcio, tuttavia, si stanno diffondendo sempre di più forme di protesta estemporanee, centrate su un ampio utilizzo delle nuove tecnologie della comunicazione.

²⁰ Per questa ragione in alcuni casi è stato necessario spiegare nelle note il senso di parole e concetti, che ho utilizzato frequentemente nel corso della tesi e che hanno mediato la mia conoscenza della realtà sociale.

apparentemente più spicchiole: come nominare le partecipanti al MMC/SC? Il termine attivista/*activista* non è usuale nei movimenti sociali brasiliani e non è mai stato utilizzato dalle mie interlocutrici; d'altra parte la traduzione in italiano del termine molto comune di *integrante* (letteralmente “membro”) non appare adeguata all'adesione ad un movimento sociale; ho deciso, perciò, di ricorrere preferenzialmente al termine “militante” – nonostante non ne condivida l'accezione bellica e non sia frequentemente utilizzato dalle donne che costituiscono la base del MMC/SC – per indicare modi di socializzazione profondi e globali all'interno della comunità politica di riferimento (Apostoli Cappello, 2012). Tradurre in altri contesti pensieri e proposte politico-educative, profondamente localizzati e coscienti del loro luogo di enunciazione, ha richiesto molte volte di sperimentare lo scarto tra ciò che desideravo dire e ciò che riuscivo a dire; tra ciò che dicevo e ciò che poteva essere accolto, compreso, condiviso. Allo stesso tempo la traduzione è indispensabile per creare alleanze politiche ed epistemologiche (Lima Costa e Alvarez, 2009) e per promuovere spostamenti di pensiero;

- le due università che ho attraversato vivono un momento storico molto diverso. L'accademia brasiliana, infatti, attraversa un periodo di apertura, democratizzazione e crescita significativa, che stimola i giovani ad investire nella formazione superiore come garanzia di un lavoro soddisfacente e di ascesa sociale. Questa condizione si traduce anche in un importante processo di selezione di una classe accademica in espansione, che porta l'università brasiliana ad adeguarsi a *standard* di qualità definiti nei centri globali della geopolitica conoscitiva della colonialità capitalista (Motta, Esteves, 2014). In termini di pratiche di ricerca e di scrittura ciò si traduce in un più forte presidio dei confini tra scientifico e non scientifico (Haraway, 1988). Al contrario, in Italia, la riduzione significativa degli investimenti all'università, che si registra soprattutto negli ultimi anni, e la massificazione della formazione superiore hanno contribuito ad acuire storiche pratiche di nepotismo e clientelismo, che hanno contratto sensibilmente la possibilità delle giovani ricercatrici di fare carriera in università. In questo quadro decidere di intraprendere un percorso dottorale risponde, almeno per i neo-laureandi, alla passione personale per la ricerca e all'esigenza di risolvere per alcuni anni il problema della disoccupazione piuttosto che ad una realistica progettualità professionale. Nel mio caso, proprio la precarietà e la mancanza di prospettive che contraddistinguono la condizione dei dottorandi in Italia hanno funzionato come una motivazione in più per investire nei miei interessi politico-intellettuali, scegliendo un argomento di

ricerca marginale nel panorama degli studi pedagogici ma molto significativo per me. L'adesione ad una prospettiva teorica femminista mi ha incoraggiato ad intraprendere percorsi interdisciplinari e metodologicamente indisciplinati (Potente, 2011), per esempio, legittimandomi a considerare il mio corpo sessuato non come un fatto da mettere da parentesi nel processo scientifico ma come una risorsa da rigiocare per la riflessione (Piussi, 2011). Inoltre la sfiducia nei confronti del mondo accademico italiano, insieme al mio profondo coinvolgimento esistenziale e politico rispetto all'oggetto di studio, hanno fatto sì che io mi sentissi responsabile innanzitutto nei confronti delle mie interlocutrici di ricerca. Ho avuto, però, delle difficoltà importanti a motivare le mie scelte metodologiche con alcuni colleghi e professori incontrati alla UFSC. La co-residenza di lungo periodo a fondamento della mia etnografia, per esempio, è stata spesso giudicata non necessaria, essendo una pratica inusuale tra i dottorandi del mio corso, che, anche in ambito antropologico, optano in genere per visite di campo più brevi. In alcune circostanze questa e altre pratiche sono state giudicate come espressione di un desiderio ingenuo e non teoricamente fondato di “mettersi nella pelle dell'altra”, di identificarsi con il movimento e di coscientizzare le donne del MMC/SC. A volte teorie femministe e postcoloniali sono state utilizzate per smascherare o mettermi in guardia da possibili tendenze imperialiste insite nel mio progetto di ricerca. Considero questi suggerimenti di fondamentale importanza. Allo stesso tempo, non ho mai potuto accettare di essere associata ad un ideale di femminista accademica bianca ed europea. Questa etero-rappresentazione mi sembrava discordante rispetto alla mia condizione esistenziale, alle mie scelte teoriche e metodologiche. Innanzitutto, infatti, diversamente dai miei interlocutori – in genere professori ordinari, con una posizione consolidata all'interno di un contesto universitario che solo di recente si sta emancipando dal suo storico elitismo razziale e borghese – la mia collocazione nell'universo accademico è marginale e precaria. Inoltre la scelta di recarmi in Brasile, non solo per la ricerca di campo ma anche per studiare in un'Università voleva esprimere, da un lato, disobbedienza rispetto a rotte più consolidate, che portano i giovani studiosi a spostarsi verso mete accademiche prestigiose in Europa e negli Stati Uniti; dall'altro un riconoscimento di autorità nei confronti di pratiche, epistemologie e metodologie del Sud. La bibliografia della mia tesi, infine, chiarisce il mio profondo debito di riconoscenza nei confronti di un pensiero che rivendica la sua autoctonia brasiliana e latinoamericana (la pedagogia popolare, la TdL, la Teologia Femminista della Liberazione, la Teologia Ecofemminista Latinoamericana e il pensiero

decoloniale). Credo, dunque, che questi conflitti siano rivelatori soprattutto dei complessi rapporti di potere che legano le due istituzioni coinvolte nella cotutela. Infatti la mia Università di origine, seppure non mondialmente egemonica, è pur sempre inserita in una realtà accademicamente dominate; mentre l'accademia brasiliana, attualmente in ascesa, è molto impegnata ad affermare la sua credibilità scientifica a livello internazionale (Sobrinho, Salvaterra, 2014).

Decidere di studiare un movimento sociale femminista e contadino a partire da una posizione di frontiera mi ha dato a volte la sensazione sgradevole di non sentirmi mai a casa e di non avere punti di riferimento stabili ma la frontiera è anche un luogo di lucidità, criticità e creatività, un luogo parziale che autorizza coraggiosi gesti di rottura e letture altre illuminate da sguardi diversi. In questo senso, sono molto grata agli incontri, agli scambi e ai conflitti più o meno espliciti che ho vissuto sia all'Università di Verona sia alla UFSC: mi hanno spinto ad adottare un atteggiamento riflessivamente vigilante; ad impegnarmi in una decolonizzazione permanente (bell hooks, 1994) della metodologia della ricerca; ad esplicitare accuratamente il mio posizionamento politico ed epistemologico. Anche quando mi hanno fatto sentire vulnerabile, sono stati parte di un percorso ricco ed intensamente vitale²¹.

2.3 Collaborare

Come ho anticipato, le mie opzioni teorico-politiche mi hanno spinto ad impegnarmi in un percorso metodologico che valorizzasse la dialogicità della costruzione della conoscenza. L'elemento che distingue con più forza la prospettiva della pedagogia popolare in relazione al lavoro scientifico con le comunità impoverite, infatti, è il superamento della contraddizione tra ricercatrice e soggetti della ricerca. Rispetto al lavoro di Freire, per esempio, si può cogliere, già a partire dall'incarico al SESI (Servizio Sociale dell'Industria), la preoccupazione di rapportarsi ai partecipanti delle indagini in quanto interlocutori e di coinvolgerli in tutte le tappe dello studio (Freire, 2008). D'altra parte gli sforzi di molte ricercatrici femministe sono stati orientati a mettere a tema le relazioni interpersonali nel processo scientifico, interrogando le asimmetrie di potere e problematizzando con particolare efficacia aspetti solitamente dati per scontati (Bondi, 2003).

In ambito etnografico, è stata soprattutto la rivoluzione epistemologica introdotta dall'antropologia femminista e postmoderna a mettere al centro la relazione tra

²¹ Sono grata soprattutto ai miei tutor di ricerca, la professoressa Rosanna Cima e il professor Reinaldo Fleuri, che avendo rischiato prima di me, hanno autorizzato le mie scelte teorico-metodologiche.

ricercatrice e soggetti della ricerca (Grossi, 1992). Nelle etnografie classiche, infatti, questa relazione aveva un'importanza periferica, essendo relegata generalmente ai capitoli introduttivi o a libri-diari specificatamente dedicati all'argomento e considerati, più che vera antropologia, racconti "letterari" di esperienze personali. I difensori del paradigma dialogico hanno criticato la tendenza degli etnografi, allo stesso modo dei critici letterari, ad organizzare i significati in un testo dotato di un'unica intenzione coerente (Clifford, 1999a). In questo modo, i dati costruiti in condizioni discorsive perdono la loro dialogicità attraverso forme testualizzate; gli eventi e gli incontri si trasformano in evidenze di una realtà culturale inglobante; gli autori ed attori specifici sono separati dalle loro produzioni, estromessi dalle etnografie legittime e sostituiti da un unico autore generalizzato (ibidem).

Per correggere questa esclusione, Clifford (ibidem) propone di "concepire l'etnografia non come esperienza e interpretazione di una circoscritta realtà «altra» ma come una transazione costruttiva coinvolgente almeno due, e di solito di più, soggetti consapevoli e politicamente intenzionati" (p.58). La categoria di polifonia che l'autore utilizza porta al centro l'intersoggettività e il contesto performativo dell'esperienza etnografica e, allo stesso tempo, supera una visione statica della realtà sociale come internamente omogenea a favore di una visione più dinamica.

Le provocazioni della prospettiva dialogica sono diventate molto popolari in ambito accademico, anche semplicemente in quanto bersaglio di aspre critiche (Rossi, 2003). Tuttavia non è frequente imbattersi in tentativi di articolarle all'interno di concreti disegni di ricerca. Questo è vero soprattutto per i percorsi iniziatici, in cui la necessità di affermarsi disciplinarmente induce i ricercatori ad un maggiore conformismo metodologico (Behar, 1993). Rispetto alla mia indagine con il MMC/SC, l'etnografia collaborativa elaborata da Lassiter (2005) mi è sembrata molto utile a rispondere a queste sfide e a legittimare teoricamente alcune cruciali scelte metodologiche. Spesso, infatti, i tentativi di presidiare i confini tra scientifico e non scientifico sottostimano l'eterogeneità interna all'universo accademico (ibidem) e, in particolare, l'esistenza di un corposo pensiero *scientifico* che legittima opzioni epistemologiche e metodologiche *ex-centriche*. Ovviamente l'etnografia è dialogica per definizione, non esiste interpretazione etnografica senza comunicazione e condivisione (Piasere, 2002). Tuttavia la prospettiva collaborativa si distingue poiché pone al centro quello che, in genere, è solo uno scenario, consultando esplicitamente il punto di vista dei soggetti della ricerca lungo tutto il processo di produzione della conoscenza (Lassiter, 2005).

È importante evidenziare che l'impegno nella collaborazione implica notevoli rischi, imprevisti e difficoltà. Per esempio, la mia ricerca ha preso avvio proprio con un

rifiuto alla collaborazione da parte dei soggetti che avevo inizialmente ipotizzato di coinvolgere²². Bisogna considerare, infatti, che la disposizione della ricercatrice è una condizione necessaria ma non sufficiente: le storie istituzionali, accademiche e geopolitiche contribuiscono notevolmente a definire le modalità di interazione tra i soggetti della ricerca e, in definitiva, la possibilità stessa di realizzare l'indagine (Schramm, 2013).

2.3.1 Incontrarsi sul campo: da informatrici a interlocutrici della ricerca

Una delle implicazioni principali dell'adozione di un approccio di tipo collaborativo risiede nella riconcettualizzazione del ruolo delle persone che si incontrano sul campo (Lassiter, 2005) e nella responsabilizzazione del linguaggio nei loro confronti (De Lauri, 2008):

La categoria “informatrici” potrebbe [...] risultare poco adatta a sintetizzare le molteplici relazioni e gli scambi che si realizzano durante la ricerca etnografica. Gli incontri che l'etnografo vive durante le fasi di ricerca implicano una consistente varietà di modalità relazionali, e se da un lato è possibile riconoscere almeno uno degli attori in gioco in tale incontro (l'etnografo), rimane tuttavia poco condivisibile – e indicativa forse di una certa visione egemonica dei saperi – la scelta di definire taluni degli altri attori come “informatrici”, secondo quanto la letteratura antropologica ha stabilito (p.16).

²² La mia idea originaria era quella di focalizzare l'attenzione sui movimenti urbani (il CEDEP e altre ong che lavorano nella periferia di Florianopolis) e contadini (in particolare il MST) con cui avevo consolidato un legame importante, durante una precedente esperienza di ricerca, realizzata presso il CEDEP da settembre a dicembre del 2009. In quella occasione, prima di lasciare il Brasile, avevo concordato con i miei interlocutori di dare continuità al mio percorso di indagine, esplorando la relazione tra ong delle periferie di Florianopolis e movimenti rurali che, in quel momento, entrambe le parti in gioco erano interessate a riattivare e rafforzare. Nei mesi in cui ero stata in Italia, tuttavia, molte cose erano cambiate a Santa Catarina, le priorità dei due potenziali soggetti del mio studio erano state ridefinite e la loro percezione del mio stesso ruolo era mutata. Così quando, una volta vinto il dottorato, ho ripreso i contatti con maggiore intensità, mi sono confrontata con la riluttanza da parte dei coordinatori delle organizzazioni urbane a prendere parte ad una ricerca sui temi che prospettavo. In particolare, nei primi sei mesi del 2011, mi sono ingaggiata in una serie di negoziazioni volte a chiarire la mia volontà di costruire un progetto comune. Le stringenti tempistiche del dottorato, tuttavia, mi hanno indotto a considerare seriamente le resistenze dei miei interlocutori e ad orientare le energie verso i movimenti contadini che avevano dimostrato una disponibilità maggiore nei confronti della mia proposta di partecipazione.

A questo proposito Lassiter (2005) usa il termine *consultant*. Boccagni (2009), invece, distingue tre figure corrispondenti a differenti gradi di coinvolgimento nell'etnografia: gli informatori permettono di avere accesso a dati rilevanti per l'indagine, attraverso dialoghi comuni o interazioni anche molto semplici; i *gatekeepers* legittimano l'accesso del ricercatore ai circoli e agli eventi sociali, rendendo possibile la sua esposizione a flussi di informazioni più ampi (molte volte questa legittimazione si basa su un interesse personale per la ricerca o su un'affinità relazionale con il ricercatore); infine i mediatori cognitivi, attraverso una profonda riflessione su di sé e sul proprio contesto, facilitano la familiarizzazione del ricercatore con le proprie visioni di vita, riferimenti simbolici e schemi cognitivi (Boccagni, 2009). Queste funzioni presentano notevoli sovrapposizioni e possono essere esercitate contemporaneamente o in momenti diversi dalle stesse persone (ibidem). In questo senso, una prima figura chiave per la realizzazione della mia indagine è stata Rosangela Pasquetti Garbin²³, che ho incontrato a marzo del 2012 a Florianopolis, nella segreteria statale del MST, che allora stava coordinando. In quel momento ipotizzavo il MST come soggetto principale della mia ricerca, perciò, vi ero entrata in contatto appena arrivata a Florianopolis. Stavo anche cercando una stanza in affitto e, per quelle felici sincronicità della vita e della ricerca, Rosangela aveva bisogno di condividere il suo appartamento. Abbiamo vissuto insieme tre mesi e in questo periodo si è consolidata una relazione che ha orientato profondamente la mia indagine. Quando ci siamo incontrate, Rosangela occupava una posizione di “leader liminale” all'interno del MST. Lavorava per il movimento da dieci anni, avendo svolto principalmente compiti di segreteria e non avendo vissuto mai in un accampamento o insediamento²⁴. Faceva parte del coordinamento statale ed era la responsabile della segreteria a Florianopolis ma, per assumere questo incarico, aveva lasciato la sua famiglia a Chapecó²⁵ e si era trasferita da sola nella Capitale, dove non aveva mai abitato prima. Inoltre, dopo un anno circa dall'inizio del suo lavoro – in corrispondenza proprio dell'avvio della fase intensiva del mio campo – era ritornata nell'Ovest, lasciando anche il coordinamento della segreteria. Questa sua posizione di frontiera la disponeva a una speciale lucidità di analisi. “Il *deviant member*, il soggetto che si costruisce come “marginale” nel campo e che è considerato come tale, diventa lui

²³ Coerentemente con i principi dell'etnografia collaborativa, ho concordato con le mie interlocutrici l'utilizzo dei loro nomi reali, al fine di esplicitare l'identità delle persone con cui ho costruito il percorso della ricerca. Ho mantenuto l'anonimato soltanto rispetto a contenuti specifici che avrebbero potuto arrecare loro danno.

²⁴ Mi sembra di poter affermare, contrariamente a quanto sostenuto ad esempio da Stedile (2012), che nel MST esiste una distinzione abbastanza importante tra gli urbani e chi vive negli insediamenti, essendo considerati questi militanti e quelli lavoratori assunti dal movimento.

²⁵ Città situata nella regione Ovest di Santa Catarina.

stesso l'analizzatore (analyseur) del campo stesso, lasciando così apparire in modo dinamico e dialettico le logiche che lo governano” (Fava, 2007, p.266). Rosangela, infatti, pur condividendone le cause, metteva spesso in luce alcune contraddizioni del MST, articolando permanentemente i “discorsi ufficiali” con osservazioni più critiche ed indipendenti. Mi sembra importante sottolineare questo aspetto per superare una visione dei movimenti sociali come realtà uniformi, a favore di una maggiore attenzione alle differenze interne (Daher, 2012) e alle molteplici voci che, a volte in contrasto con “l'ideologia del movimento”, manifestano il desiderio di dire la propria parola e di essere protagonisti della ricerca. Nell'ultimo periodo, Rosangela sottolineava, spesso e in vario modo, la fiducia che riponeva in me nel rivelarmi dimensioni, cui altrimenti non avrei avuto accesso e che hanno contribuito significativamente a definire la direzione dell'etnografia. Durante le nostre lunghe e frequenti conversazioni, che hanno guadagnato intensità con il trascorrere del tempo, si è molto approfondita la mia comprensione della realtà dei movimenti sociali della campagna in Santa Catarina e delle sfide più significative della congiuntura attuale. Infatti, per quanto avessi incontrato alcuni movimenti contadini durante il mio soggiorno precedente a Florianopolis e per quanto avessi mantenuto con loro una comunicazione costante anche dopo il rientro in Italia, la realtà con cui mi confrontavo all'inizio del 2012 era per me per molti versi inedita. Così confrontando costantemente con Rosangela le ipotesi che andavo formulando, ho potuto precisare meglio le domande della ricerca. Rosangela ha svolto anche un essenziale ruolo di mediatrice, mettendomi in contatto con le *leader* del MMC/SC ed incoraggiandomi a focalizzare la mia attenzione su questo movimento, in ragione del suo maggior impegno di pratiche e riflessioni femministe, più corrispondente ai miei interessi di ricerca.

Grazie alla sua autorizzazione e alla legittimazione che mi veniva dal mio precedente impegno con le ong della periferia di Florianopolis, da maggio a giugno del 2012, ho realizzato alcune brevi ed intense uscite di campo²⁶. Durante questa fase

²⁶ L'8 marzo del 2012 ho partecipato alla celebrazione del giorno internazionale della donna, proposta nel comune di Passos Maia dalla *Via Campesina* e soprattutto dal MST, che contava sulla collaborazione di una *leader* del Movimento delle Donne Contadine (MMC), Lourdes Bodanesi, che, insieme ad altri relatori, ha animato il dibattito della mattinata; nei giorni successivi fino all'11 marzo, ho visitato l'insediamento del MST “XXV de Maio” nel comune di Abelardo Luz, partecipando ad un incontro di giovani; dal 30 marzo al 3 aprile ho visitato l'insediamento del MST “Don José Gomes” nel comune di Chapecò, essendo accolta nella casa di diversi *leader*; dal 3 all'8 aprile sono stata ospitata nella casa di due coordinatrici statali del MMC nel comune di Chapecò, trascorrendo con loro la settimana di Pasqua; dal 16 al 19 aprile ho partecipato alle “Jornadas de Luta” proposte dal MST e dalla *Via Campesina* a Florianopolis; dal 21 al 22 aprile ho partecipato alla V edizione della Festa Nazionale dei Semi Creoli proposta dal Movimento dei Piccoli Agricoltori (MPA) e dalla *Via Campesina*, nel comune di Anchieta; dal 13 al ²⁴ giugno ho preso parte a Rio de Janeiro alla *Cupola dos Povos*, evento parallelo alla Rio+20,

esplorativa, ho avuto modo di comprendere la centralità dell'agroecologia nelle lotte attuali dei movimenti contadini brasiliani ed in particolare, nel caso del MMC, della sua articolazione con la prospettiva femminista. Decidere di focalizzare la mia etnografia su questi temi mi avrebbe permesso di conciliare i miei interessi scientifici ed extra-scientifici e i desideri e le inquietudini delle mie interlocutrici (Lassiter, 2005).

In questi mesi, dunque, ho negoziato l'accesso al campo; ho ridefinito il disegno e l'oggetto dell'indagine; ho costruito gli strumenti di rilevazione dei dati; ho identificato i soggetti della mia ricerca e ho concordato con loro le modalità di svolgimento di una fase intensiva di lavoro di campo, che mi ha portato a vivere per circa sei mesi nelle case di ventitré militanti del MMC/SC. Prima di entrare nel merito di quest'altro momento di ricerca, presenterò brevemente le mie intervistate, riprendendo alcuni aspetti delle loro storie di vita, utili a contestualizzare le argomentazioni che saranno sviluppate nei prossimi capitoli: autoidentificazione etnico-culturale; percorso di militanza e funzione nel movimento; ruolo rispetto al cammino della ricerca. Nel corso della tesi, utilizzerò solamente i loro nomi, ricorrendo anche al cognome solo nei casi di omonimia²⁷.

Ho già chiarito l'importanza della mia relazione con Rosângela Pasquetti Garbin (57 anni, Brasiliana di origini italiane) per la costruzione e l'avvio dell'indagine. Nelle successive fasi della ricerca, ha continuato ad essere un punto di riferimento cruciale per me.

Durante la settimana di Pasqua del 2012, ho trascorso alcuni giorni nella campagna di Chapecó, nelle case di Rosa da Silva (63 anni, *Cabocla*) e della sua vicina Carmen Munarin (58 anni, Brasiliana), entrambe membri del coordinamento statale del MMC/SC. Rosa è una *leader* molto stimata soprattutto per la sua decennale esperienza nella coltivazione e lavorazione di piante medicinali per la produzione di fitoterapici ed omeopatici. Inoltre ha fatto parte del piccolo gruppo che ha dato origine al MMA nell'attuale municipio di Nova Itaberaba. L'incontro con queste due donne e con le loro famiglie e l'intervista che ho realizzato con Rosa mi hanno aiutato molto ad indirizzare il mio percorso di ricerca, in un momento in cui, appena iniziata la fase esplorativa, ero ancora molto disorientata rispetto all'oggetto di indagine.

Justina Cima (60 anni, Brasiliana di origini italiane) è un grande punto di riferimento per il MMC: è coordinatrice statale e fa parte del coordinamento nazionale. Sono sempre stata colpita dalla semplicità e dall'umiltà di questa donna, che nel corso

che ha riunito diversi movimenti ed organizzazioni della società civile intorno alla discussione su ambientalismo, ecologia, modelli di sviluppo, progetti energetici.

²⁷ Queste scelte sono state concordate con i soggetti della ricerca, coerentemente con i principi dell'etnografia collaborativa.

della sua vita ha esercitato ruoli di responsabilità non solo nel MMC ma anche in altri movimenti, nella giunta municipale, in articolazioni interstatali di movimenti di donne e nella *Via Campesina* internazionale. Anche se ho potuto trascorrere pochi giorni in sua compagnia, Justina mi ha accompagnato durante tutto il percorso di indagine, essendo costantemente al corrente di tutti i passaggi fondamentali della ricerca.

Catiane Cinelli (30 anni, Brasiliana di origini italiane) è una delle militanti più giovani che ho incontrato. Fa parte del coordinamento statale, del collettivo di formazione e da due anni anche del coordinamento nazionale. Grazie ad un borsa di studio del MMC, ha frequentato dapprima un corso di laurea triennale in Pedagogia della Terra presso l'Iterra, una scuola del MST, e poi un *mestrado*²⁸ in Educazione. Quando ci siamo conosciute aveva da poco vinto un dottorato in Scienze dell'Educazione nell'Università Federale del Rio Grande do Sul. La sua ricerca si focalizza sulle dimensioni politico-educative di un programma di cooperazione tra il MMC, altri movimenti contadini brasiliani e alcuni movimenti mozambicani, che è centrato sui temi dell'agroecologia e che lei coordina per il MMC.

Lourdes Schein (51 anni, Brasiliana di origini italiane) è una militante di Palma Sola e, all'epoca della mia ricerca di campo, faceva parte del coordinamento municipale e regionale. È stata la prima ad avermi ospitato nella fase intensiva del lavoro di campo. Per questa ragione, mi sento legata a lei da un peculiare debito di gratitudine. Lourdes, infatti, mi ha insegnato a mungere le vacche, a raccogliere manioca, a preparare la biada, a fare il *chimarrão*²⁹. Con lei e la sua famiglia ho appreso un ritmo della vita in campagna che, al di là di alcune variazioni, ho riscontrato con molti aspetti comuni in ogni casa.

Ivanete Mantelli (45 anni, Brasiliana di origini italiane) milita nel MMC da oltre venti anni. Quando ci siamo conosciute era coordinatrice del movimento nel municipio di Palma Sola, faceva parte del coordinamento della regionale di São José do Cedro e del coordinamento statale. Mi ha dato sempre l'impressione di essere una donna determinata, intraprendente e dinamica, impegnata in vari gruppi e associazioni della sua città e disposta a mettersi in gioco per il movimento, di cui si dice "innamorata". Ivanete è stata un punto di riferimento prezioso per me durante tutta la ricerca: mi confrontavo sempre con lei e ho potuto contare sul suo aiuto ogni volta che ho proposto delle attività con le militanti della regionale.

²⁸ Il *mestrado* è un corso di post-laurea che precede il dottorato.

²⁹ Tè a base di mate che si prepara con la caratteristica *cuia*, un contenitore ricavato dall'estremità di una zucca lunga svuotata ed essiccata.

Noemi Krefta (54 anni, Brasiliana di origini russo-tedesche) svolge delle funzioni molto importanti nel MMC: infatti fa parte del coordinamento statale, del coordinamento nazionale e rappresenta il movimento in alcune reti di movimenti e associazioni, in *primis* l'ANA (l'Articolazione Nazionale di Agroecologia). Per queste ragioni è spesso in viaggio e riesce a trascorrere poco tempo a casa, con la sua famiglia. Nonostante ciò, durante l'intervista e in altre circostanze, ha molte volte affermato di voler continuare ad abitare in campagna per leggere il mondo da questa prospettiva.

Adiles Pelisser (67 anni, Brasiliana di origini italiane) come il marito, parla *talian*, mangia polenta tutte le mattine ed è molto legata alla cultura delle sue antenate. Quando ci siamo incontrate, faceva parte del gruppo locale dei “Trevisani nel mondo” e di un coro di canto tradizionale italiano, promotore di un importante festival canoro: Festitalia. È stata una delle fondatrici del MMC a Palma Sola, negli ultimi anni non svolge più attività di coordinamento ma cerca di partecipare a tutti gli incontri e gli eventi promossi dal movimento. Per questo ci siamo incontrate spesso, anche dopo la mia partenza da Palma Sola.

Il mio incontro con Zenaide Milan (52 anni, Brasiliana di origini italiane) è stato uno degli eventi all'origine della scelta del coordinamento statale di indirizzarmi alla regionale di São José do Cedro come contesto principale della mia ricerca di campo. Quando ci siamo conosciute alla festa dei semi organizzata dai movimenti sociali ad Anchieta, il paese in cui abita, Zenaide era coordinatrice del MMC a livello municipale e regionale. Pur avendo iniziato a partecipare da pochi anni, seguendo l'esempio di sua sorella maggiore Miriam, si è subito impegnata nel movimento con grande entusiasmo e dedizione. Dopo quasi trent'anni di vita urbana, è ritornata con piacere al lavoro dei campi: l'agroecologia l'appassiona molto e ha maturato una grande esperienza nella produzione e nel miglioramento dei semi nativi. Nella settimana in cui ho vissuto con la sua famiglia e durante le molteplici visite successive, Zenaide si è coinvolta nella ricerca con grande generosità, mettendo a disposizione casa sua per la realizzazione di due *focus group*.

Mi sono sempre sentita molto accolta da Onorabile Mapelli (59 anni, Brasiliana di origini italiane) e dalla sua famiglia, che più volte hanno manifestato affettuosamente la contentezza di ricevere un'ospite proveniente dallo stesso lontano paese, da cui erano partiti i loro antenati tanti anni prima. Dopo vari contatti brevi, Onorabile ha iniziato a partecipare al MMC più assiduamente circa dieci anni fa, grazie ai laboratori di recupero, produzione e miglioramento di semi nativi di ortaggi. In questo periodo ha assunto diversi incarichi di coordinamento nel municipio, affiancando Zenaide, amica e vicina di casa.

Mirian Dalla Vecchia (64 anni, Brasiliana di origini italiane) è sicuramente la *leader* del MMC più stimata ad Anchieta. Infatti ha contribuito a fondare il movimento nel municipio, occupandosi sempre, più o meno direttamente, del suo coordinamento e incoraggiando molte altre compagne ad entrare a farne parte. Inoltre è impegnata molto anche in altri movimenti (soprattutto il Movimento di Piccoli Agricoltori-MPA), nella comunità e nelle pastorali sociali. Attraverso le sue scelte nell'unità di produzione, tenta di dare concretezza all'agroecologia, che per lei è uno stile di vita, una forma di resistenza all'esodo rurale e alla dipendenza dal mercato. Sono sempre stata molto affascinata da questa donna che, pur avendo frequentato solo fino alla IV elementare, ha i modi, la sapienza e la lucidità di una grande maestra.

Amalia Kierish (80 anni, Brasiliana di origini tedesche) è una delle fondatrici del MMC ad Anchieta e da quando è sorto negli anni '80 ne ha sempre fatto parte. Nel corso della sua vita, la militanza nei movimenti e l'impegno nella comunità l'hanno spesso portata a scontrarsi con l'opposizione del marito e la violenza di una società escludente e diseguale. Amalia mi ha raccontato spesso di queste sofferenze con una semplicità poetica e una sensibilità mistica che mi hanno sempre colpito.

Lourdes Kierish (46 anni, Brasiliana di origini tedesche) ha iniziato a partecipare al MMC seguendo il cammino di sua madre Amalia e appassionandosi in particolar modo alla lotta contro la violenza sulle donne e alla coltivazione delle piante medicinali. Quando ci siamo conosciute, lei e sua figlia erano le uniche responsabili del buon andamento della loro proprietà ma, pur essendo molto impegnata tutto il giorno, Lourdes faceva sempre il possibile per ritagliare momenti di dialogo tra di noi.

Quando ci siamo conosciute, Saleté Kieling (52 anni, Brasiliana di origini tedesche) era coordinatrice del MMC a Guarujá do Sul, municipio in cui si stava tentando di rafforzare la presenza del movimento dopo anni di inattività. Saleté e le sue compagne avevano ripreso le riunioni dei gruppi di base alternando momenti di entusiasmo e di sfiducia. Si dedicavano in particolare alla produzione di medicine naturali e al riutilizzo di prodotti di scarto. Saleté ha messo a disposizione casa sua per la realizzazione di diverse attività di ricerca.

Zelinda Pessin (67 anni, Brasiliana di origini italiane) ha iniziato il suo percorso di militanza nella Chiesa e nel MST. Per molti anni, infatti, ha vissuto in un insediamento e si è trasferita in città dopo la morte del marito, non riuscendo a portare avanti la proprietà da sola. Ha continuato comunque a coltivare la terra e ad impegnarsi in progetti comunitari di produzione agroecologica. Negli ultimi anni, si è coinvolta con

sempre più entusiasmo nel MMC, assumendo il coordinamento municipale a São José do Cedro.

Melania Trentin (53 anni, Brasiliana di origini italiane) è un grande punto di riferimento per la sua comunità e il municipio. Oltre ad aver contribuito a fondare il MMC a São José do Cedro e ad averne assunto per diversi anni la direzione, è impegnata nel sindacato, nella comunità cristiana e in cooperative di produzione. Sono entrata a casa sua con l'idea che mi sarei trattenuta solo un pomeriggio per prendere un *chimarrão* e fare una chiacchierata e ho finito con il restarci dieci giorni! Per tutto il tempo della mia permanenza, Melania si è impegnata a creare le condizioni più favorevoli possibili per il mio lavoro e ha messo a disposizione la sua casa per la realizzazione del *focus group*.

Lucimar Roman (52 anni, Brasiliana di origini italiane) è sicuramente una delle *leader* del MMC cui mi sono legata di più e che stimo maggiormente per la sua passione, la sua determinazione e la sua chiarezza di analisi. Dopo essersi impegnata per molti anni nella comunità cristiana, ha iniziato a militare nel MMC, entrando a far parte anche dei coordinamenti municipale, statale e nazionale. Grazie al programma di recupero, produzione e miglioramento di semi nativi di ortaggi, si è formata come “monitrice di semi” conducendo i laboratori in vari municipi. Nei giorni in cui sono stata ospite a casa sua, si è impegnata nella ricerca con grande entusiasmo, mettendomi in contatto con altre militanti del movimento e con altri gruppi impegnati sul territorio di Cedro. In seguito mi ha aiutato nella realizzazione delle altre attività di ricerca, in particolare dei momenti di restituzione.

Angela Roman (25 anni, Brasiliana di origini italiane) è la più giovane delle mie interlocutrici. Nel periodo in cui ci siamo conosciute studiava veterinaria nel vicino stato del Paraná. Grazie alla militanza della madre, Angela si è relazionata al MMC sin da piccola, accompagnando Lucimar nelle iniziative del movimento. Negli anni successivi, ha assunto un impegno personale di militanza, che l'ha portata a lavorare per un certo periodo nella segreteria statale a Chapecó.

Dopo aver vissuto diversi anni in accampamento, oggi Delci Gonçalves (54 anni, Brasiliana) vive insieme a suo marito e alla sua figlia più piccola, Edimara, in un insediamento del MST. È stato proprio grazie alla militanza in questo movimento che è entrata in contatto anche con il MMC coinvolgendosi con molta passione. Nei giorni in cui sono stata ospite a casa sua, ho ascoltato sempre con stupore i suoi racconti sul periodo in cui è stata accampata e sui sacrifici e le violenze che ha dovuto affrontare per “conquistare un pezzo di terra”. Mi sono affezionata molto anche a sua figlia Edimara

che, pur avendo solo dieci anni quando l'ho conosciuta, sapeva occuparsi molto bene non solo della casa ma anche della proprietà, mungendo le vacche tutte le mattine prima di andare a scuola.

Quando ci siamo conosciute, Fatima Portella (45 anni, Brasiliana di origini italiane) era impegnata insieme al marito in varie realtà: nella comunità cristiana come ministra dell'Eucarestia, nel coordinamento del Sintraf (Sindacato dei Lavoratori nell'Agricoltura Familiare), nel MPA (Movimento di Piccoli Agricoltori), in una cooperativa di produzione biologica e, chiaramente, nel MMC. Per questo suo significativo impegno, è molto stimata dalle sue compagne. Nel periodo che sono stata ospite a casa sua, ho ascoltato con meraviglia anche i racconti della madre di Fatima che vive con lei e che è una pioniera di Cedro di origini italiane.

Angela Regina de Deus (32 anni, Brasiliana) è originaria del vicino stato del Paraná e si è trasferita a Santa Catarina in seguito al matrimonio. Già prima partecipava al MST e, in seguito all'arrivo a Dionisio, ha iniziato a militare nel MMC e ne ha assunto il coordinamento nel municipio. Angela mi ha sempre dato l'impressione di essere una persona appassionata dei movimenti sociali, di cui pure riconosce lucidamente limiti e criticità. Nel mese in cui sono stata accolta a Dionisio, Angela ha facilitato notevolmente il percorso della ricerca, facendo da mediatrice tra me e le donne che mi avrebbero ospitata e mettendomi in contatto con militanti, gruppi e realtà di impegno che collaborano con il MMC.

Neusa Pagno (52 anni, Brasiliana di origini italiane) partecipa al movimento da più di 25 anni ed è molto impegnata anche in altre organizzazioni, nella comunità cristiana come ministra dell'Eucarestia, in progetti e associazioni comunitarie. In fedeltà al suo stile di vita, dalle sue parole traspariva frequentemente la convinzione della necessità di creare relazioni e alleanze. Nei giorni in cui siamo state vicine, ho sempre ammirato il linguaggio mistico con cui parlava della vita, delle sue scelte nell'unità di produzione, del rapporto con la terra, delle relazioni tra uomini e donne, del suo impegno nei movimenti.

Eulalia Toffolo (45 anni, Brasiliana di origini italiane) ha iniziato a partecipare ai movimenti sociali, seguendo l'esempio di sua figlia Luciana. Il suo impegno nel MMC è diventato più costante negli ultimi anni, da quando la sua vicina di casa, Angela de Deus, ha assunto il coordinamento municipale. Pur lavorando praticamente da sola, sia nell'allevamento sia nella coltivazione, Eulalia segue i principi della produzione biologica e sogna di rendere la sua proprietà totalmente agroecologica. Da qualche anno, lei e

Angela stanno portando avanti insieme un'esperienza di produzione biologica di semi di lino e di sesamo.

Marilene Liemberger (50 anni, Brasiliana di origini tedesche) ha iniziato il suo percorso di militanza nella Chiesa cattolica e nel MMC, impegnandosi successivamente in altre organizzazioni popolari e nella politica istituzionale. Quando ci siamo conosciute aveva da poco iniziato il suo terzo mandato come consigliere comunale e si accingeva ad assumere l'Assessorato di Assistenza Sociale. Nel periodo in cui ha svolto questi incarichi istituzionali, Marilene ha promosso la costituzione del Dipartimento di Politiche per le Donne di Dionisio Cerqueira – che vorrebbe trasformare in Assessorato di Politiche per le Donne – sempre in stretta collaborazione con il MMC municipale e statale. Infatti le attività del Dipartimento sono centrate molto spesso sui temi di interesse del movimento, ad esempio l'agroecologia e la lotta contro la violenza sulle donne.

Oltre alle persone cui ho potuto riferirmi, moltissime amiche, vicine, parenti, compagne del MMC/SC hanno giocato un ruolo significativo nella mia ricerca, prendendo parte ai *focus* o ai momenti di restituzione, impegnandosi con me in scambi e conversazioni nel corso di eventi del movimento o semplicemente accogliendomi con gratuità e attenzione nel loro mondo. Alcune di loro verranno citate nel corso della tesi. Riuscire a nominarle senza dimenticanze e senza essere ingiusta, tuttavia, sarebbe impossibile. Spero comunque che tutte le donne che ho incrociato e le loro famiglie si sentano riconosciute e ringraziate. Spero anche che possano rispecchiarsi in questo mio sforzo intellettuale di amore alla realtà.

2.3.2 Convivenza itinerante e strumenti di rilevazione

Come ho anticipato, durante la fase esplorativa, ho negoziato con le mie interlocutrici le modalità di realizzazione di un secondo momento di ricerca di campo, caratterizzato da una immersione più intensiva. Il mio desiderio di costruire una conoscenza del MMC/SC a partire dal quotidiano delle donne che vi partecipano mi ha motivato a chiedere di essere ospitata nella casa delle militanti di una delle “regionali” in cui il movimento si articola a Santa Catarina³⁰. La decisione del coordinamento di destinarmi nella regionale di São José do Cedro, nell'Estremo Ovest dello stato, nasceva

³⁰ Non sempre le regionali coincidono con le regioni politiche. La suddivisione in regionali, infatti, obbedisce soprattutto alla necessità di facilitare il più possibile gli incontri tra militanti di municipi diversi.

da due ragioni. Innanzitutto in questi luoghi la presenza del movimento è particolarmente radicata e forte. Come avrò modo di chiarire nel prossimo capitolo, infatti, il MMC/SC è nato, agli inizi degli anni '80, nel territorio della diocesi di Chapecó che comprende anche gli attuali municipi della regionale di São José do Cedro: Guarujá do Sul, Anchieta, Dionísio Cerqueira, São José do Cedro, Palma Sola³¹. Inoltre alcuni tra i miei primi contatti con il movimento erano stati mediati dalla sua coordinatrice generale, Zenaide Milan, che avevo conosciuto in occasione della mia partecipazione alla festa dei semi di Anchieta.

Da luglio 2012 a marzo 2013 – fatta eccezione per i mesi di dicembre 2012 e gennaio 2013, quando sono rientrata in Italia – sono stata accolta da diciannove militanti del movimento, fermandomi circa una settimana presso ciascuna casa e un mese in media in ogni municipio. In questo periodo, ho avuto la possibilità di accompagnare le donne nella loro vita quotidiana, osservando che tipo di processi la partecipazione nel MMC genera rispetto alle dinamiche familiari e comunitarie, alle pratiche agricole e alle scelte nell'unità di produzione. De Oliveira (2009) sottolinea il significato della convivenza metodologica all'interno di una prospettiva di educazione popolare:

compreender e dialogar exige mais do que uma visita; significa uma vivência próxima, afetiva e comprometida. Muitos aspectos das relações sociais nessas comunidades, suas histórias, desafios e saberes só são percebidos desta forma [...] Conviver é mais do que visitar e, não sendo algo que possa ser delegado, requer um envolvimento pessoal de observação, questionamento e diálogo. Somente olho no olho com o outro e, com ele convivendo, é que se pode detectar e compreender posições políticas e informações que nos são fornecidas sobre dada realidade. (pp. 314-315)³².

In questo periodo ho preso parte ad eventi e riunioni organizzati dal e con il MMC a livello municipale, regionale, interregionale, statale e nazionale³³; sono entrata in

³¹ In appendice ho dedicato una scheda a ciascuno di questi municipi.

³² Comprendere e dialogare esige più che una visita; implica un vissuto prossimo, affettivo e impegnato. All'interno di queste comunità, molte dimensioni delle relazioni sociali, le loro storie, sfide e saperi sono compresi solo in questo modo [...] Convivere è più che visitare e, dal momento che è qualcosa che non può essere delegato, richiede un coinvolgimento personale di osservazione, interrogazione e dialogo. Solamente faccia a faccia con l'altro e convivendo con lui si possono identificare e comprendere posizioni politiche e informazioni che non sono fornite su una certa realtà.

³³ Il 17 luglio 2012 ho partecipato ad un incontro di formazione nel municipio di Maravilha; il 25 luglio alle celebrazioni del “giorno del contadino” a Palma Sola; il 4 agosto del 2012 al gruppo di base della comunità Sagrada Família (Palma Sola); il 3 settembre del 2012 alla riunione delle regionale di São José do Cedro; il 19 e il 23 settembre 2012 a due riunioni di gruppo di base di Anchieta; dal 7 al 9 settembre del 2012, al XI Incontro Statale delle Comunità Ecclesiali di Base a Florianópolis; il 14 ottobre 2014 ho preso parte ad Itapiranga al Giorno dell'Alimentazione Sana, organizzato da quattro regionali del MMC

contatto con altri movimenti ed entità alleate³⁴ e ho visitato diverse volte la sede della segreteria del MMC/SC a Chapecó. La mia ricerca di campo, dunque, non è stata caratterizzata da una residenza intensiva in un unico sito ma da una molteplicità di pratiche spaziali (Clifford, 1999b). La “convivenza itinerante” rispondeva sia alla mia volontà di comprendere le plurime trasformazioni che l'impegno nel movimento promuove nelle vite delle militanti, delle loro famiglie e delle loro comunità; sia alle esigenze delle mie interlocutrici per le quali ospitarmi avrebbe comportato un certo dispendio di tempo e risorse. D'altra parte, Koenler e Rossi (2012) sottolineano che lo studio dei movimenti porta sovente i ricercatori a relazionarsi con diversi ambienti sociali, a spostarsi in vari luoghi e a multi-situarsi (Marcus, 2013).

La partecipazione-osservante è stata dunque la prima importante tecnica di rilevazione dei dati. Negli ultimi decenni, il binomio osservazione-partecipazione fondante la moderna etnografia è stato molto problematizzato, poiché centrato esclusivamente sull'azione dell'antropologo e considerato debitore di una prospettiva scienziata e oggettivante (Fabiatti, 1999). Secondo Tedlock (1991) l'osservazione partecipante esprime un ossimoro, una procedura emotivamente destabilizzante e moralmente sospetta, che richiede contemporaneamente di coinvolgersi e di essere freddamente distaccate. Il passaggio alla partecipazione osservante, intesa come simultaneo impegno di osservazione ed esperienza, invece, ha il merito di porre l'accento sulla co-partecipazione che si realizza all'interno dell'incontro etnografico e di restituire centralità alla costruzione dialogica della conoscenza (ibidem).

Durante la ricerca di campo, la scrittura del diario è stata sempre un momento molto importante per me, non solo per la registrazione dei dati ma anche in quanto spazio di raccoglimento che mi permetteva di riflettere sulla complessa esperienza che stavo vivendo (Mortari, 2003). Avveniva, in genere, la sera dopo cena, quando mi sentivo legittimata a congedarmi dalle mie ospiti, stanche dopo tante ore di lavoro, ritirandomi

in Santa Catarina; dal 18 al 21 febbraio 2013 si è realizzato a Brasilia il I Incontro Nazionale del MMC del Brasile; giorno 8 marzo 2013 ho preso parte alle celebrazioni del giorno internazionale della donna realizzata dal MMC nel municipio di Dionisio Cerqueira; dal 30 aprile al 1 maggio 2013 ho partecipato all'incontro statale di celebrazione dei 30 anni del MMC in Santa Catarina.

³⁴ Il Movimento della Donna Lavoratrice Rurale del Norest (MMTR-NE), che in ottobre 2012 ho visitato nella sua sede di Caruarù in Pernambuco, la *Via Campesina*, il Movimento dei Lavoratori Rurali senza Terra (MST), il Movimento dei Piccoli Agricoltori (MPA), le Comunità Ecclesiali di Base (cebs), il Sindacato dei Lavoratori dell'Agricoltura Familiare (SINTRAF), la Marcia Mondiale delle Donne, la Marcia delle Margherite, la rete Ecovida, l'Associazione Nazionale di Agroecologia (ANA), la Commissione Pastorale della Terra (CPT), la Pastorale della Gioventù (PJ), la Pastorale della Gioventù Rurale (PJR), la Pastorale del Bambino, la Pastorale della Salute, le sezioni locali del Partito dei Lavoratori (PT); il Dipartimento di Politiche per le Donne di Dionisio Cerqueira.

nella mia stanza o semplicemente dietro lo schermo del pc, quando non disponevo di uno spazio privato o di un tavolo sul quale scrivere³⁵. Le mie giornate erano caratterizzate da una socialità molto intensa: prendevo parte alle attività delle donne (soprattutto mungitura delle vacche; coltivazione dell'orto; pulizia della casa; preparazione dei pasti; cura dei bambini); accompagnavo i ritmi familiari e comunitari (uscite in città; visite alle vicine; incontri con parenti e amici). Considerato che ogni settimana mi trovavo a vivere in un contesto e all'interno di relazioni nuove, infatti, sentivo una certa riluttanza a sospendere, sottrarmi o rifiutare le occasioni di interazione e i momenti di condivisione proposti dalle mie interlocutrici³⁶. Maher (2010) a proposito sottolinea che:

scrivere è vissuto da alcune antropologhe come venire meno al compito principale della ricercatrice, che è quello di rivolgere tutta la sua attenzione e la sua disponibilità relazionale a quello che le succede intorno. Altri vivono lo scrivere come un momento di oggettivazione delle vite altrui, una sorta di mancanza di generosità o sdoppiamento (p.237).

Nel corso della giornata, dunque, mi capitava di prendere solo qualche appunto o di elaborare, insieme alle mie interlocutrici, documenti di altro tipo che, anche quando non legati direttamente ai temi della ricerca, erano comunque importati per comprendere la realtà in cui mi trovavo.

Nel diario, l'espressione dei miei stati d'animo si univa alle notazioni di carattere più oggettivo (Mortari, 2003). Anzitutto descrivevo dettagliatamente lo svolgimento dell'intera giornata, le attività e gli incontri, riportando spesso le parole delle mie interlocutrici. Successivamente mi soffermavo su alcune interazioni o eventi che avevano generato in me emozioni, domande, riflessioni, valutazioni, considerazioni circa la prosecuzione della ricerca. Tentavo di sviluppare i contenuti, favorendo il confronto tra informazioni diverse, in modo da indirizzare le successive osservazioni e rendere più agevole l'interpretazione dei dati (Silverman, 2002). In tutto ho scritto più di 400 cartelle e cinque quaderni.

³⁵ In realtà non mi piaceva redigere il diario negli spazi comuni, perché quando ciò accadeva era frequente che qualcuno della famiglia si avvicinasse chiedendomi – con curiosità mai con diffidenza – se stessi scrivendo di loro. Questo fatto a volte generava in me un certo imbarazzo ma era anche utile per discutere con i miei interlocutori l'importanza e le caratteristiche del diario per la mia indagine.

³⁶ Poiché la convivenza itinerante richiedeva di essere sempre molto presente al contesto, mi sono concessa spesso dei viaggi, anche solo di qualche giorno, a Florianopolis o in altri luoghi.

Qualche giorno dopo l'arrivo in una nuova casa, quando io e la mia interlocutrice avevamo stabilito un clima di fiducia reciproca, inoltre, concordavamo lo svolgimento di un'intervista narrativa. L'approccio biografico, infatti, risulta particolarmente efficace per esplorare i processi di trasformazione connessi all'azione dei movimenti sociali (Daher, 2012). Dopo aver definito insieme un tempo tranquillo e libero dalle incombenze quotidiane, nel giorno e nell'ora fissati, lasciavo scegliere alla mia ospite il luogo in cui ci saremmo accomodate (Montesperelli, 1998). La maggior parte delle volte l'intervista si è svolta negli spazi comuni della casa, più raramente nella mia stanza, due interviste sono state realizzate nella sede della segreteria statale del movimento. Prima di iniziare, spiegavo le caratteristiche generali della traccia dei temi, offrivò rassicurazioni circa la libertà nelle risposte e chiedevo l'autorizzazione per il trattamento dei dati. Ho vissuto sempre l'ascolto della storia di vita come un momento di particolare intensità. Un'occasione, per me di accogliere la narrazione dell'altra e per lei di raccontarsi, in un'atmosfera recettiva che incoraggiasse l'espressione di sé (Czarniawska apud Poggio 2004), spesso inibita nello scorrere ordinario dei giorni. Per questa ragione, ho voluto predisporre questa possibilità con ognuna delle mie ospiti.

Nonostante ciò, l'agio delle mie interlocutrici nel rapportarsi a questo strumento poteva variare significativamente, con chiare conseguenze sullo stile dell'intervista e il livello di approfondimento dei contenuti trattati. In particolare, in alcuni casi sono dovuta intervenire frequentemente per sostenere il racconto, incoraggiare l'approfondimento di alcune risposte e tranquillizzare circa il mio interesse per quel particolare punto di vista, indipendentemente dagli anni di militanza, dai ruoli di *leadership* assunti, dalla correttezza del portoghese, dall'utilizzo di parole eleganti. Alcune difficoltà sono state legate alla presenza, a dire il vero rara, di familiari nei dintorni. In certi casi il marito dell'intervistata si è trattenuto per qualche minuto vicino a noi, andandosene poi spontaneamente o su invito della moglie; figli e nipoti a volte comparivano all'improvviso anche se in una circostanza la figlia della mia interlocutrice ha ascoltato la nostra interazione per la durata dell'intera intervista. In alcune circostanze la mia ospite mi ha chiesto perché non avessi coinvolto il marito. In questi casi mi impegnavo in lunghe spiegazioni, probabilmente rese confuse dalla sensazione di non riuscire a chiarire gli scopi della mia ricerca e dal disappunto verso ciò che percepivo come timore di ferire l'orgoglio del proprio compagno. Prestare la giusta attenzione alle mie emozioni è stato fondamentale per formulare una conoscenza più complessa della realtà³⁷. Non tenere conto dei propri movimenti interiori e dei vissuti emotivi, infatti,

³⁷ Rispetto al caso cui mi sono appena riferita, ad esempio, mi ha permesso di elaborare alcune ipotesi circa il conflitto tra i sessi, che approfondirò nel IV capitolo.

significa “impoverire o peggio, intralciare la comprensione, al contrario, esserne consapevoli significa recuperarci come prezioso *strumento* di indagine, di accompagnamento, di trasformazione” (Cima, 2013, p.101). In alcuni casi, ho interrotto l'intervista di fronte al timore e al rifiuto della mia interlocutrice di soffermarsi su argomenti che potessero arrecare rischi a loro stesse e alle loro compagne³⁸. In questi casi, l'intervista è stata ripresa con tranquillità, dopo le mie garanzie circa l'anonimato con cui avrei trattato queste informazioni. La promessa di non rivelare i loro nomi in relazione a questo e ad altri temi sensibili e la mia estraneità al loro contesto di vita hanno, senza dubbio, incentivato le mie interlocutrici a condividere aspetti della loro esperienza che spesso non è semplice comunicare e che vengono sepolti in segreti penosi da sopportare.

Alla fine dell'intervista, dopo essermi accertata che la mia interlocutrice non volesse aggiungere altro, la ringraziavo e le spiegavo nuovamente in che modo avrei utilizzato la sua storia. Inoltre le chiedevo un *feedback* sull'intervista e sulla mia presenza a casa sua. Successivamente scrivevo il protocollo, precisando in particolare alcuni aspetti: luogo, durata, eventuali interruzioni, clima che si era stabilito tra di noi, posizioni adottate, eventuali difficoltà nella comprensione o nella comunicazione, miei stati d'animo. A volte in fase di trascrizione ho dovuto rivedere l'impressione che si era sedimentata in me rispetto alla situazione dell'interazione: interviste che mi erano sembrate sul momento poco approfondite, si sono rivelate molto ricche ed evocative.

Le mie interlocutrici erano entusiaste e orgogliose di poter raccontare di sé contribuendo alla mia ricerca. Molte hanno messo in luce il carattere intrinsecamente autoformativo (Demetrio, 2002) della storia di vita, soffermandosi sul fatto che l'intervista aveva permesso loro di ricordare ma anche di reinterpretare alcuni episodi del proprio percorso esistenziale. La storia di vita, infatti, “è un'interpretazione attuale, un modo di dare senso a eventi ricostruiti del passato, di integrare il passato, il presente e spesso il futuro progettato, in una visione unitaria di sé. Questa interpretazione varia nel corso dell'esistenza” (Lutte, 2001). L'io tuttavia non è l'unico protagonista della storia di vita, sono importanti anche i luoghi, le persone, i contesti, i processi richiamati nel racconto (Cima, 2013). Prestare la giusta attenzione a queste dimensioni significa riconoscere che le donne, parlando di sé, parlano del mondo a partire dalla posizione particolare che occupano (Zamboni, 2009); significa leggere le storie di vita come *storie*

³⁸ È il caso, ad esempio, della protesta contro l'impresa Aracruz che affronterò nel paragrafo 5.3 del IV capitolo.

*politiche*³⁹, superando la sterile contrapposizione circa il valore soggettivo o oggettivo della conoscenza prodotta dalle interviste (Silverman, 2002).

Rispetto agli appunti di campo, Maher (2010) sottolinea che, anche se è fondamentale annotarli il prima possibile – per correggere la memoria che spesso sedimenta in modo semplificato e sull'impulso di fattori emotivi non facili da riconoscere – tuttavia essi risultano alquanto approssimativi senza *headnotes*. Gli *headnotes* sono:

impressioni e notizie assorbite inconsciamente, le quali permettono all'antropologa di interpretare i propri appunti scritti. Comprendono sensazioni ed emozioni, abilità pratiche, conoscenze tacite e incorporate, informazioni contestuali ed elementi della “visione indigena” assorbiti lentamente (p. 241).

Ritengo che considerazioni simili valgano anche per le storie di vita. Per quanto lo scopo dell'intervista narrativa sia stimolare l'espressione di punti di vista soggettivi, del racconto di sé, i contenuti trascritti non riescono ad illuminare la realtà se sganciati dalla complessa trama di vissuti comuni, interazioni quotidiane, ritmi condivisi in cui hanno avuto origine. Ho fatto esperienza di questo in due diverse modalità: innanzitutto a volte mi è capitato di condividere brevi stralci di interviste con amiche non coinvolte direttamente nel processo della ricerca e ho preso atto di come per loro i brani non fossero evocativi e carichi di senso come lo erano per me. Inoltre, nel corso della ricerca, ho notato un evidente cambiamento nel mio modo di avvicinarmi ai temi sviluppati nelle interviste. Per esempio, c'è stata una trasformazione significativa degli stati d'animo giudicanti e sfiduciati che, all'inizio del percorso, sperimentavo nei confronti delle mie interlocutrici nell'apprendere che nell'unità di produzione non si praticava l'agroecologia. Questa maturazione dei miei atteggiamenti non si basava esclusivamente su una conoscenza intellettuale delle difficoltà della transizione dall'agricoltura convenzionale all'agroecologia che avrei potuto acquisire attraverso la lettura di libri. Piuttosto nasceva dall'aver fatto esperienza di questa difficoltà, da una comprensione più complessa che si era nutrita del mio stare-con le militanti del movimento, anche nei momenti apparentemente più banali della quotidianità (Piasere, 2013).

Le storie di vita sono state al contempo frutto e catalizzatore della costruzione di una relazione profonda tra me e le mie interlocutrici. Dunque esse acquisiscono la giusta

³⁹ Per questa espressione sono debitrice alla prof.ssa Antonia de Vita.

centralità solo all'interno della rete di vissuti intersoggettivi in cui sono sorte. Questi vissuti costituiscono anche l'unica dimensione capace legittimare il mio tentativo di scrivere un'etnografia sul MMC/SC. In questo senso, il criterio che mi ha guidato nell'elaborazione della tesi non è stato tanto quello di difendere una verità ma piuttosto di creare una risonanza con i lettori, in fedeltà alle risonanze che avevo precedentemente sperimentato in me, in relazione all'esperienza esistenziale delle militanti che mi hanno accolto (Wikan, 2013). A partire da questa prospettiva parziale, mi sento di denunciare la violenza epistemica, spesso inconsapevole, di tanti ricercatori e ricercatrici che, pressati dalle esigenze di produzione scientifica, scrivono articoli e relazioni di convegni sulla base di qualche sparuta intervista raccolta durante una visita di campo di un paio di giorni. Nonostante le buone intenzioni di “dare voce a chi non ce l'ha” (Dal Lago, De Biasi, 2002) ritengo che sia impossibile valorizzare il racconto di sé degli interlocutori, senza impegnarsi in una più profonda sensibilizzazione al contesto delle loro vite. Certo questo non costituisce di per sé una garanzia – si pensi alle problematizzazioni dell'antropologia postmoderna circa l'autorità etnografica (Clifford, Marcus; 1986) – tuttavia può contribuire a creare un atteggiamento di ricerca più prudente, auto-vigilante e consapevole dei rischi di riprodurre pratiche colonizzanti (Cima, 2013).

Forse proprio perché mi interessava più la relazione come fonte di conoscenza che il contenuto in sé delle interviste, ho raccolto un numero di storie di vita che potrebbe essere giudicato eccessivo. Ho realizzato infatti ventisette interviste (quattro di militanti del MST e ventitré di militanti del MMC), per un totale di quasi sessanta ore di registrazione e circa 1000 pagine di trascrizione. Delle quattro interviste con le militanti del MST, tre non sono citate all'interno dell'etnografia, ma sono state comunque molto importanti per aiutarmi a comprendere meglio la realtà sociale. Ad esempio grazie ad esse ho approfondito le dinamiche della colonizzazione dell'Ovest di Santa Catarina, il rapporto dei movimenti sociali con le narrative del pionierismo⁴⁰, oltre che la presenza e l'agire delle donne all'interno delle organizzazioni miste.

La decisione di integrare le narrazioni delle storie di vita con i *focus group* è stata dettata dalle caratteristiche stesse del mio oggetto di studio: mi interessava infatti comprendere non solo le percezioni individuali delle trasformazioni che la partecipazione nel movimento promuove a più livelli; ma anche le interazioni e le dinamiche intersoggettive che rendono il MMC/SC uno contesto educativo. Dunque, oltre alla partecipazione-osservante alle attività del movimento, mi è sembrato opportuno predisporre delle occasioni strutturate di discussione collettiva sui temi

⁴⁰ Tratterò questi argomenti in particolare nel VI capitolo.

centrali della mia ricerca. A questo proposito, è interessante considerare la significativa prossimità tra la tecnica dei *focus group* e le forme politico-pedagogiche proprie del MMC⁴¹ – in particolare i gruppi di base. Infatti le mie interlocutrici li hanno vissuti non semplicemente come momenti legati alla mia ricerca ma come vere e proprie attività del movimento. Durante la fase intensiva del campo ho realizzato quattro *focus group*⁴². Ai *focus* non hanno partecipato solo le mie ospiti ma anche altre donne, che abbiamo selezionato insieme in considerazione sia del loro desiderio di partecipare alla ricerca, sia della loro esperienza di militanza nel MMC. All'inizio spiegavo le modalità di realizzazione del *focus* e chiedevo di rispettare alcune regole di base: fare riferimento sempre alla propria esperienza, evitare le sovrapposizioni, ascoltare e rispettare le opinioni altrui. Essendo gruppi abbastanza omogenei di donne che già avevano una relazione significativa, non si sono create contrapposizioni rilevanti. In alcuni casi, però, sono dovuta intervenire per equilibrare i turni nel dibattito, limitando contributi troppo frequenti e prolissi e incentivando direttamente l'espressione di alcune partecipanti. In altre circostanze, inoltre, sono intervenuta per ricentrare il dialogo sui temi da me proposti. Questa postura era resa possibile dalla fiducia che si era previamente instaurata tra me e le mie interlocutrici. Alcuni autori raccomandano un atteggiamento distaccato da parte della moderatrice (Lucisano, Salerni, 2009). Io non ho ricercato la neutralità nella conduzione di questa tecnica così come nella realizzazione dell'interno percorso della ricerca, tuttavia, ho evitato attitudini o parole che potessero sembrare svalutanti o giudicanti.

In considerazione del fatto che in questa ricerca ho condotto per la prima volta dei *focus group*, sarebbe stata molto utile la presenza di un'osservatrice che annotasse le dinamiche, le reazioni verbali e non verbali. Non potendo contare su una simile figura, ho dovuto affidarmi solamente ai *feedback* delle partecipanti, che ho sollecitato prima della conclusione, e alla videoregistrazione (Migliorini, Rania, 2001). Ho scritto un protocollo di ogni *focus*, precisando i nomi delle partecipanti, il luogo, l'orario, la durata, ma anche le mie impressioni e i miei stati d'animo rispetto al suo andamento così come le considerazioni circa eventuali accorgimenti da utilizzare in futuro. Queste notazioni sono state confrontate con quelle emerse nella fase di trascrizione. Sono rimasta notevolmente colpita dalla qualità e dalla profondità delle informazioni sorte grazie ai *focus*. Le interazioni di gruppo, infatti, hanno fatto emergere dimensioni, temi, problemi

⁴¹ Per questa riflessione sono debitrice all'antropologa Maria Livia Alga.

⁴² Ad Anchieta, il 29 settembre 2012, erano presenti nove partecipanti; a Guarujá, il 10 ottobre del 2012, sei; a São José do Cedro, il 10 novembre del 2012, sei; a Dionisio Cerqueira, il 6 marzo 2013, cinque. Ho realizzato altri due *focus* con un differente obiettivo nella fase di restituzione. Per una riflessione in merito, rimando ai prossimi paragrafi.

che il contatto a “tu per tu” dell'intervista narrativa aveva inibito (ibidem). Grazie al proprio contributo, infatti, ciascuna intervistata era al contempo intervistatrice e spesso le questioni che poneva risultavano più rilevanti e vicine, anche nella formulazione, al mondo di vita delle altre.

Durante la mia ricerca, anche attraverso alcune visite nell'archivio del MMC/SC a Chapecó, ho avuto accesso e ho esaminato una grande quantità di dati registrati – non necessariamente attraverso la scrittura – nei trenta anni di esistenza del movimento. Si è trattato sia di documenti ufficiali prodotti dal movimento o sul movimento (*cartilhas*, bollettini, libri, volantini, *brochures*, simboli del movimento, la banca dei semi, verbali della riunioni, il documentario *Mulheres da Terra*, tesi sul MMC) sia di materiale grigio (foto recenti e storiche, filmati, appunti redatti dalle militanti). Ho raccolto, inoltre, molto materiale relativo ad altri movimenti sociali e a reti di organizzazioni con cui il movimento collabora (MST, MPA, MAB, sindacati rurali, MMTR-NE, cebs, pastorali sociali, ANA, Ecovida, il Dipartimento di Politiche per le Donne di Dionisio Cerqueira etc). Io stessa ho prodotto molti documenti: foto, audio-registrazioni degli eventi del MMC e di altri movimenti sociali cui partecipavo, filmati, appunti di incontri e di informazioni condivise dalle mie interlocutrici, schede di libri relativi al contesto attraversato dalla mia indagine. Prima di soffermarmi sulla trascrizione e sull'analisi dei dati, riporto di seguito le tracce degli strumenti di rilevazione.

Intervista narrativa

PRESENTAZIONE

Nome, cognome, età, luogo di nascita, comunità di appartenenza.

IDENTIFICAZIONE CULTURALE, RICOSTRUZIONE DEL VIAGGIO MIGRATORIO E RELAZIONI INTERCULTURALI.

In che termini si identifica etnicamente e culturalmente;

Ricostruzione delle tappe del viaggio migratorio suo e/o dei suoi antenati (dall'Europa al Brasile e da Rio Grande do Sul a Santa Catarina, etc.);

Come percepisce le relazioni tra coloni di “origine”, Indigeni e *Caboclos*;

Ricostruzione dell'albero genealogico (possibilmente dalla generazione che ha intrapreso il viaggio migratorio fino a quella dei figli);

Quali eventi sono stati mantenuti nella memoria della famiglia?

Si è tentato di ricostruire la storia della propria famiglia?

Si sono mantenuti contatti e relazioni all'interno dei rami della famiglia migrata in Brasile?

Si è mantenuto o tentato di ricostruire i legami con i rami della famiglia rimasti nel paese europeo di origine?

Qualcuno è tornato o ha tentato di tornare nel paese europeo di origine?

In famiglia si usa la lingua europea del paese di origine? Che importanza ha rispetto al portoghese?

Quali altri elementi culturali sono stati mantenuti?

Il movimento sociale costituisce uno spazio di mediazione? In che termini?

MOVIMENTO SOCIALE

Ricostruzione della storia e dell'organizzazione del MMC nel municipio e nella comunità;

DIMENSIONI EDUCATIVE DEL MMC/SC E PRATICHE POLITICO-PEDAGOGICHE DELLE SUE MILITANTI

Quando ha iniziato a partecipare alle attività del movimento? Come è avvenuto il primo contatto?

Ricostruzione del percorso della partecipazione nel MMC e in altre entità o organizzazioni vicine;

Ci sono stati momenti di allontanamento e riavvicinamento? A causa di quali ragioni?

Che tipo di trasformazioni ha generato l'impegno nel MMC sulla sua vita e nei percorsi familiari, comunitari, politici?

In che misura l'adesione al movimento ha contribuito a mettere in discussione le norme di genere all'interno della famiglia e nell'attività politica – in particolare in relazione agli altri movimenti o organizzazioni?

La sua partecipazione ha implicato l'assunzione di conflitti sia rispetto ai membri della famiglia (genitori, marito, figli) sia rispetto alla comunità e alla società nel suo complesso?

Quali sono state le strategie messe in atto per gestire i conflitti?

Qual è la contribuzione personale che sente di offrire al movimento? Ha mai assunto ruoli di coordinamento? A che livello?

Racconto di un episodio o aneddoto significativo.

Racconto di un conflitto significativo sia interno al movimento, sia nella relazione con altre entità o organizzazioni vicine

Come si realizza l'attività di formazione all'interno del movimento?

AGROECOLOGIA

Qual è il modello di agricoltura dominante nel suo municipio (l'agricoltura è il settore economico principale? Qual è la linea di produzione del municipio e della proprietà familiare? Esistono grandi imprese che dominano il settore agricolo? Il sistema di integrazione è dominante? Quali sono i caratteri assunti concretamente dalla rivoluzione

verde e dagli accordi internazionali nel suo municipio? Come è cambiata l'attività agricola da quando era piccola ad oggi?)

In che modo la partecipazione politica influenza le sue scelte in materia di produzione (recupero, miglioramento e scambio di semi nativi; orto medicinale; allevamento di galline o altri animali nativi; uso di semi transgeniche; uso di agrotossici; rapporti con le grandi imprese agroindustriali)?

Relazione tra agroecologia e femminismo (in che termini gioca il suo essere donna rispetto all'agroecologia? Come si inseriscono le pratiche agroecologiche nel conflitto tra uomo e donna dentro la famiglia? L'agroecologia si configura come uno spazio di affermazione della propria autonomia e di negoziazione di una maggiore autorità nei processi decisionali che coinvolgono la famiglia nell'unità di produzione?)

Relazione tra agroecologia e pensiero decoloniale (in che modo l'agroecologia contribuisce a mettere in discussione valori della modernità coloniale quali progresso, sviluppo, profitto? Come promuove il recupero di saperi e la valorizzazione di pratiche considerati "tradizionali" e per questo marginalizzati?)

Come si realizza la costruzione del MMC come soggetto politico e pedagogico alla luce dell'agroecologia?

EVENTUALI ALTRI TEMI

IMPRESSIONI FINALI SULL'INTERVISTA E SULLA MIA PRESENZA A CASA SUA E NEL MOVIMENTO.

Focus group

La costruzione del *focus group* è avvenuta due mesi dopo l'inizio della fase intensiva della ricerca di campo. Per la formulazione degli stimoli della traccia di discussione, ho rielaborato alcuni brani delle interviste narrative e dei colloqui informali avuti con le militanti del MMC/SC, al fine di usare un linguaggio prossimo alla realtà delle donne che avrebbero preso parte al *focus*. L'ultimo passo, tuttavia, è tratto dal testo di Adriano Canci e il Sindacato dei Lavoratori dell'Agricoltura Familiare di Anchieta (2002).

PRESENTAZIONE DELLE PARTECIPANTI

Nome, professione, età, comunità di appartenenza, tempo di partecipazione nel MMC, ruoli di responsabilità assunti nel movimento ed eventuali altre informazioni ritenute rilevanti.

PRIMO IMPUT:

*Para mim, o MMC foi como uma escola, uma universidade*⁴³ (brano rielaborato a partire dall'intervista di Mirian);

⁴³ Per me il Movimento delle Donne Contadine è stato come una scuola, un'università.

Nossa luta no MMC e minha experiência de vida foram assim como uma formação universitária, talvez me ajudaram até mais, apesar do que eu só tinha a quarta série e consegui concluir o segundo grau, quando já estava na luta, para aprofundar mais⁴⁴ (brano rielaborato a partire dall'intervista di Rosa);

- Cosa avete imparato nel movimento che non avreste imparato da sole e con la vostra famiglia?
- Come la partecipazione al movimento ha influito sulla vostra vita, che trasformazioni ha promosso nelle vostre famiglie, nelle vostre comunità e nella società?
- In questi anni di partecipazione al MMC/SC, quali conflitti avete dovuto assumere in famiglia, nella comunità e nella società? Come li avete gestiti?
- Episodio significativo per raccontare il movimento come spazio pedagogico.

SECONDO IMPUT

Quando eu era criança, a última palavra era sempre do meu pai. Às vezes minha mãe tinha uma boa ideia, mas o meu pai perdia a oportunidade de ouvi-la e fazer alguma coisa boa, porque a última palavra era sempre a sua⁴⁵ (brano rielaborato a partire dall'intervista di Zenaide);

A gente reclamava que tinha violência, discriminação, machismo, autoritarismo, essas coisas todas, mas daí a gente começou se questionar: quem são as educadoras? 90% das educadoras na escola eram mulheres. E em casa? A mãe é a educadora. Se o mundo é machista, nós mesmas somos quem gera o machismo em casa. Então a gente passou a mudar essa relação. Por exemplo, no tempo da gente, o menino fazia os serviços na roça e a menina trabalhava em casa, separados. Mas quando eu criei os meus já foi diferentes, quando começaram a crescer e ajudar, eu ensinei fazer tudo, guri e menina: o guri fazia todo trabalho, limpava a casa, tirava leite, fazia comida, cuidava da horta⁴⁶

⁴⁴ La nostra lotta nel MMC e la mia esperienza di vita mi hanno offerto una formazione praticamente universitaria, forse mi hanno aiutato ancora di più di quanto avrebbe fatto un'università, nonostante io abbia frequentato solo fino alla quarta elementare e sia riuscita a concludere la scuola media solo quando già «ero nella lotta», per approfondire di più.

⁴⁵ Quando io ero piccola, l'ultima parola era sempre di mio padre. A volte mia madre aveva una buona idea ma mio padre perdeva l'opportunità di ascoltarla e di fare qualcosa di buono, perché l'ultima parola doveva essere la sua.

⁴⁶ Noi ci lamentavamo della violenza, della discriminazione, del maschilismo, dell'autoritarismo, tutte queste cose ma, ad un certo punto, abbiamo cominciato a chiederci: chi sono le educatrici? Il 90% degli educatori a scuola sono donne. E nella famiglia? La madre è l'educatrice. Allora se il mondo è maschilista, vuol dire che siamo noi stesse a generare il maschilismo in casa. Allora abbiamo iniziato a cambiare questa relazione. Per esempio, nel mio tempo, il ragazzo faceva i servizi nella campagna e la

(brano rielaborato a partire dall'intervista con Miriam);

É a mulher que cuida da família, dos filhos, de tudo, ela percebe mais as coisas que estão acontecendo, as mudanças. Nem sempre o homem percebe tudo e daí tem horas que, não adianta, cabe à mulher mostrar o caminho para ele, pelo menos tentar fazer com que ele entenda. Nem sempre ele entende porque tem uma cabeça diferente da mulher. O homem tem a cabeça voltada mais pra a quantidade, o lucro, etc. A mulher tem a cabeça mais voltada para a qualidade, a saúde e um monte de outras coisas que para os homens são menos importantes. Não sei o porquê, talvez pela maneira como eles são criados. Parece que para eles a parte financeira é a principal e às vezes não é por aí. Então às vezes cabe à mulher tentar mostrar que tem outro caminho e que pode ser um caminho bem melhor⁴⁷ (brano rielaborato a partire dall'intervista di Zenaide);

O povo não conhece o movimento, mas sempre fica falando da gente. Nunca participou, nem sabe o que se faz, mas fica fazendo comentários. Dizem: “essas mulheres querem mandar no mundo, na família, na comunidade”. Temos que mudar essa relação, mas não é fácil⁴⁸ (brano rielaborato a partire dall'intervista di Miriam).

TERZO IMPUT

- Che significa agroecologia?
- Quali sono le pratiche agroecologiche che avete recuperato e che realizzate nella vostra proprietà? In che circostanza le avete imparate?
- Perché l'agroecologia è importante per voi, per le vostre famiglie, per la società, per la natura e per il pianeta?
- Le donne comprendono più facilmente l'importanza dell'agroecologia? Perché?

Commentate queste frasi:

- *Agroecologia significa tornare nel passato* (spunto elaborato a partire da colloqui

ragazza lavorava in casa, separati. Ma quando ho educato i miei è stato differente: quando hanno iniziato a crescere e collaborare, gli ho insegnato a fare di tutto, al ragazzo e alla ragazza. Mio figlio faceva ogni tipo di lavoro: puliva la casa, curava l'orto, mungeva le mucche, cucinava.

⁴⁷ È la donna che si occupa della famiglia, dei figli, di tutto, lei comprende maggiormente ciò che sta succedendo e i cambiamenti. L'uomo non sempre percepisce tutto e allora, in alcuni momenti, non c'è niente da fare: è la donna che deve mostrargli la strada, per lo meno fare il possibile perché capisca. Non sempre loro [gli uomini] capiscono, perché pensano differentemente dalla donna. L'uomo pensa di più in termini di quantità, lucro, possesso. La donna pensa di più in termini di qualità, salute e altre cose che per gli uomini sono meno importanti. Non so perché, forse per il modo in cui sono educati. Sembra che per loro il denaro sia la cosa principale e a volte non è così. Allora a volte bisogna che la donna mostri loro che esiste un altro cammino e che può essere di gran lunga migliore.

⁴⁸ La gente non conosce il movimento ma sempre spettegola su di noi. Non hanno mai partecipato, non sanno neanche cosa si fa, ma continuano a fare commenti. Dicono: “queste donne vogliono comandare il mondo, la famiglia, la comunità”. Dobbiamo cambiare questa relazione ma non è facile.

informali);

- *Oggi è impossibile piantare agroecologicamente* (spunto elaborato a partire da colloqui informali);
- *I semi creoli non producono a sufficienza* (spunto elaborato a partire da colloqui informali);
- *Si può piantare agroecologicamente al più l'orto per il consumo della famiglia* (spunto elaborato a partire da colloqui informali).

QUARTO IMPUT

*Quando eu me candidatei, a primeira coisa foi a discriminação, “como é que uma mulher dessa vai fazer alguma coisa?” diziam. “Você é cabocla, negra, mulher, da roça ainda!”*⁴⁹ (Brano rielaborato a partire dall'intervista di Rosalina Da Silva);

*Quando me perguntam qual é minha origem, normalmente eu respondo que sou brasileira, mas meus antepassados vieram da Itália. Porque hoje no Brasil tem que cuidar muito para não ofender as pessoas. Eu acho que o movimento me ajudou nesta compreensão: na verdade, antes de me julgar brasileira, eu me julgava italiana. Os meus pais diziam: “ah, nós semo italianos”, então quando eu era pequena dizia: “nós semo italianos”. Mas participando nos movimentos, conversávamos que a gente mora no Brasil, a gente nasceu aqui, viveu aqui, é daqui. Como é que a gente vai recuar de onde a gente a vive, de onde a gente mora? A gente tem que gostar, tem que ter orgulho de onde vive, do que faz. Que nem nós chegávamos lá e dizíamos: “eu sou camponesa”. Porque muitas mulheres vão para cidade e têm vergonha de dizer que elas são agricultoras. Então não é para ter vergonha, é para dizer: “eu sou agricultora, eu sou camponesa, eu sou brasileira”*⁵⁰ (brano rielaborato a partire dall'intervista di Lourdes Schein).

A biodiversidade tem como base fundamental o reconhecimento da diversidade humana, a aceitação de que somos diferentes e de que cada povo e cada pessoa tem

⁴⁹ Quando mi sono candidata la prima cosa è stata la discriminazione: «com'è che una donna così farà qualcosa di buono? Sei *cabocla*, nera, donna e in più contadina!».

⁵⁰ Quando mi chiedono qual è la mia origine, normalmente rispondo che sono brasiliana ma che i miei antenati sono venuti dall'Italia. Perché oggi in Brasile devi stare molto attento a non offendere le persone. Penso che il movimento mi ha aiutato in questa comprensione. In verità prima di considerarmi Brasiliana io mi consideravo Italiana. I miei genitori dicevano: «ah, noi siamo Italiani!», allora quando io ero piccola dicevo «ah, noi siamo Italiani». Ma partecipando nei movimenti, ci dicevamo che noi abitiamo in Brasile, siamo nati qui, siamo vissuti qui, siamo di qui. Come possiamo rifiutare il posto in cui viviamo, dove abitiamo? Il posto in cui abitiamo ci deve piacere, dobbiamo essere orgogliosi di quel che facciamo e di dove viviamo. Come quando andiamo là e diciamo: «io sono contadina». Molte donne vanno in città e si vergognano di dire che sono agricoltrici. Ma non bisogna avere vergogna. Bisogna dire: «io sono agricoltrice, io sono contadina, io sono Brasiliana».

*liberdade para pensar e para Ser. A Biodiversidade não é só flora e fauna, solo, água, e ecossistema. É também culturas, sistemas produtivos, relações humanas e econômicas, formas de governo. A diversidade é a nossa própria forma de vida. A diversidade vegetal nos dá alimentos, remédios e casa, assim como a diversidade humana, com pessoas de diferentes condições, ideologia e religião nos dá riqueza cultural*⁵¹ (Canci, Sintraf-Anchieta, 2002, p.145).

GIRO FINALE

- Eventuali altre questioni;
- Impressioni sul *focus group*.

Come per le altre attività, anche l'analisi e l'interpretazione hanno pervaso l'intero processo della ricerca (Silverman, 2002). La preoccupazione di organizzare i dati sulla base di alcuni contenuti era presente già nell'esame critico delle fonti documentali, nella stesura delle note etnografiche e nella definizione della traccia delle interviste e dei *focus group*, per quanto soprattutto nei primi mesi di campo mi mantenessi il più possibile aperta ai temi che sorgevano spontaneamente dalle mie interlocutrici. In alcuni casi, soprattutto all'inizio del mio lavoro di campo, sono riuscita a trascrivere l'intervista subito dopo averla realizzata, non solo per poterla rivedere insieme alla mia ospite prima di lasciare casa sua ma anche per riformulare con più precisione i temi della traccia, in vista di una più accurata e agevole gestione delle informazioni. Realizzare la sbobinatura delle interviste durante la fase di rilevazione aveva lo scopo anche di aiutarmi a riflettere sulle modalità del mio ascolto, sulla mia capacità di connettermi alle parole della mia interlocutrice (Cima, 2012a) sulle componenti verbali e paraverbali della mia comunicazione che promuovevano o, al contrario, inibivano la sua espressione. Considerata la distanza linguistico-culturale tra me e i soggetti della ricerca, infatti, ho impiegato qualche tempo a calibrare il mio atteggiamento comunicativo.

La maggior parte del materiale, tuttavia, è stato sbobinato quando ho concluso la fase intensiva del lavoro di campo. La trascrizione è stata un momento molto faticoso, che ha richiesto tempo ed energie consistenti: infatti, io stessa ho trascritto tutte le

⁵¹ La Biodiversità ha come base fondamentale il riconoscimento della diversità umana, l'accettazione che siamo diversi e che ciascun popolo e ciascuna persona è libero di pensare e di essere. La biodiversità non riguarda solo la flora e la fauna, il suolo, l'acqua e l'ecosistema. Riguarda anche le culture, i sistemi di produzione, le relazioni umane ed economiche e le forme di governo. La diversità è la nostra stessa forma di vita. La diversità vegetale ci dà alimenti, cura e casa e la diversità umana, con persone di differenti condizioni, ideologie e religioni, ci dà la ricchezza culturale.

interviste e i *focus group*, rispettando il più possibile la fedeltà allo stile delle intervistate. La trascrizione è stata, allo stesso tempo, una situazione di ricerca altamente significativa. Nonostante in alcuni casi intercorressero importanti distanze temporali, infatti, aveva il potere di rimmergermi “fisicamente” nel contesto dell'interazione, di farmi rivivere le emozioni e perfino le sensazioni corporee che avevo sperimentato allora e allo stesso tempo di riattivare le memorie e le risonanze che aveva suscitato in me l'ascolto delle mie interlocutrici. Queste dimensioni assumono una rilevanza cruciale, se si considera che sono soprattutto i processi inconsci di identificazione ed empatia a consentire alla ricercatrice di accogliere ciò che l'altra propone nelle interazioni di ricerca (Bondi, 2003).

Ai fini dell'analisi, infine, la trascrizione ha permesso una prima importante rilevazione dei temi ricorrenti, che in parte rispecchiavano le domande da me proposte, in parte erano sorti spontaneamente durante le interviste e i *focus*. La rilevazione dei temi ricorrenti è stata successivamente affinata grazie alla lettura ripetuta di tutto il materiale (quindi anche del diario e dei documenti prodotti dal e sul MMC) e dall'esame delle fonti secondarie (filmati, foto, altro tipo registrazioni). È stato così possibile individuare un elenco di categorie e sottocategorie esaustive, reciprocamente escludenti, il più possibile precise e concettualmente congruenti (Cecconi, 2008).

2.4 Restituire

Il tema della restituzione è stato spesso affrontato nei termini della divulgazione dei risultati ai soggetti della ricerca e della traduzione della conoscenza scientifica in un linguaggio appropriato e accessibile ad un pubblico laico (Garcia, 2001). L'etnografia collaborativa, tuttavia, implica una concezione più ampia e complessa di restituzione (Schensul e Schensul 1992), che ponga la questione dell'utilità pubblica dell'indagine già a partire dalla definizione dell'oggetto e che consulti il punto di vista degli interlocutori in diversi momenti prima della conclusione del testo finale (Lassiter, 2005).

Per quanto mi riguarda, con il termine restituzione ho inteso un insieme eterogeneo di pratiche attraverso le quali ho tentato di rispondere e corrispondere ai gesti di generosità, che hanno reso effettivamente possibile la costruzione dell'etnografia. Considerata in questo modo, la restituzione presuppone l'originario riconoscimento di un debito e una disposizione alla gratitudine, nella consapevolezza che, per quanto in un percorso di ricerca sia fondamentale impegnarsi al massimo delle proprie capacità, i risultati non dipendono esclusivamente dagli sforzi della ricercatrice ma piuttosto da un

andarle incontro della realtà, spesso imprevedibile (Muraro, 2003). Nella costruzione della conoscenza scientifica, infatti, gli incontri felici, le coincidenze fortunate, le aperture inattese sono stati importanti almeno quanto la mia determinazione, che pure ha contato molto. Inoltre, persino nei momenti in cui pensavo di restituire, ho ricevuto qualcosa di nuovo che ha permesso alla mia indagine di fare un ulteriore passo avanti. In questo senso, la restituzione si delinea come un processo potenzialmente permanente, poiché non si giunge mai ad un definitivo saldo dei conti.

Stare a questo ordine di restituzione richiederebbe di addentrarmi profondamente nel territorio della riconoscenza nei confronti di molteplici soggetti e contesti. Non solo delle donne che hanno preso parte all'etnografia, ma anche del MMC/SC nel suo complesso, delle realtà accademiche che ho attraversato, degli spazi geografici e disciplinari, delle relazioni che hanno contribuito a formare il mio sguardo teorico. In questa sede, dovrò necessariamente limitarmi ad approfondire solo alcune accezioni della restituzione: innanzitutto, mostrerò come, attraverso le concrete modalità del mio stare-con loro, ho cercato di fare leva sulle risonanze e sulla reciprocità nella costruzione delle relazioni tra me e le mie interlocutrici. In secondo luogo, argenterò che le implicazioni etiche e politiche dell'indagine mi hanno condotto ad assumere un impegno critico e costruttivo insieme al MMC/SC; infine, metterò in luce le modalità in cui, in molteplici occasioni, ho consultato il punto di vista delle interlocutrici della ricerca e dei coordinamenti regionale e statale del MMC sulle mie interpretazioni.

2.4.1 Risonanza e reciprocità

La metodologia concordata con le mie interlocutrici e che ho definito convivenza itinerante, implicando continui spostamenti da una casa all'altra, di settimana in settimana, presupponeva costanti negoziazioni circa la gestione del tempo e dello spazio, la mia accoglienza nel contesto familiare e le attività legate alla ricerca. Da parte mia ha richiesto una significativa disponibilità ad adattarmi ai ritmi, alle abitudini, alle proposte delle famiglie che ho visitato. Allo stesso tempo, mi ha collocato in una condizione di dipendenza per ogni necessità fondamentale, a partire dalla quale ho sperimentato costantemente le cure e le attenzioni delle donne che mi hanno ospitato.

In considerazione della grande generosità che dimostravano nel farmi spazio nella loro quotidianità indaffarata, ho adottato uno stile di presenza orientato a ridurre il più possibile le mie esigenze pratiche e a condividere le attività che caratterizzano la

vita delle agricoltrici del MMC/SC. Contribuire a cucinare, pulire la casa, lavare i panni, mungere le vacche, lavorare in campagna, prendersi cura dei bambini etc., per quanto ha fatto sì che aderissi e, in certa misura, rinforzassi le norme di genere vigenti nel contesto della ricerca – generando a volte dei conflitti interiori – ha favorito la costruzione di una relazione di prossimità tra di noi. Durante la mia permanenza ho ricevuto molti *feedback* positivi in questa direzione. Trascrivo un episodio che ho annotato nel mio diario di campo:

Ad un certo punto Lenir, che poco prima mi aveva chiesto se ero di famiglia ricca, ha raccontato a Rosane che io avevo fatto le frittelle di zucca e si è riferita a me chiamandomi «questa bestiolina». Rosane che l'aveva appena ripresa perché aveva usato la parola «asino» per riferirsi a se stessa, si è stupita che lei mi chiamasse così e lei allora ha ribadito «bestiolina cara» e mi ha dato un bacio. Poco dopo, quando le altre erano andate via ed eravamo rimaste solo io, lei e Salete, abbracciandomi e guardandomi negli occhi, ha detto: «resterà nella storia che oggi ti ho avuto con me, mi sei sembrata... una contadina, come noi: molto semplice, molto estroversa. Io ho una cognata, figlia di una psicologa⁵² ma lei non lavorerebbe come te!» (10-09-2012).

Dalle parole di Lenir traspare una modificazione delle (pre)comprensioni circolanti a mio riguardo, che ha caratterizzato la mia relazione con molti soggetti con cui mi sono rapportata nel corso della ricerca. Bisogna precisare che, sul campo, ero esposta ad una molteplicità di sguardi: non solo delle donne che si sono effettivamente coinvolte nell'indagine ma anche delle loro famiglie, del vicinato, della comunità, delle persone impegnate a vario titolo nella vita sociale e politica dei municipi che ho visitato. Come ho già ampiamente esplicitato, l'incontro con questi differenti attori sociali era mediato dalle mie esperienze politiche e di ricerca precedenti; dalle mie determinanti sociali, geografiche e accademiche; dalle categorie teoriche di riferimento e dalle mie aspettative nei confronti dei movimenti sociali brasiliani. Ma io stessa ero oggetto di rappresentazioni epistemologicamente, eticamente e politicamente rilevanti. Più esattamente, le interpretazioni dei miei interlocutori sul mio conto hanno reso possibile la mia presenza sul campo e la relazione di ricerca (Fava, 2007).

A questo proposito Fava (ibidem) chiarisce che la posizione che l'etnografa adotta nel contesto studiato non è frutto di una sua scelta ma è ricevuta: sono gli attori che la costruiscono *per e intorno* a lei. Dunque non si tratta di controllare il grado del proprio coinvolgimento nell'osservazione o nella partecipazione ma di ricostruire

⁵² Lenir fa questo riferimento perché ha appena appreso da me che mia madre fa la psicologa.

riflessivamente la produzione sociale della ricercatrice da parte delle persone che incontra, valorizzandola come chiave di accesso fondamentale alla conoscenza della realtà (ibidem).

In particolare il clima di curiosità che avvertivo giungendo in un nuovo municipio mi davano una chiara percezione del fatto che io ero stata implicata nel contesto della ricerca ancora prima del mio arrivo (ibidem). Le aspettative che mi riguardavano erano legate in buona misura alla mia identificazione nazionale. La maggior parte delle donne coinvolte nella ricerca, le loro famiglie e molti altri soggetti con cui mi sono relazionata sono discendenti di migranti europei – soprattutto Tedeschi e Italiani del nord – arrivati dapprima nel vicino stato del Rio Grande do Sul e successivamente a Santa Catarina. Potermi accogliere, quindi, rappresentava per loro la possibilità di riconnettersi con le proprie radici e con il mondo dal quale provenivano i propri antenati, parlare una lingua dimenticata o forse mai appresa ma che percepiscono come intima, conoscere una persona della “stessa famiglia” o della “stessa nazione”. Il fatto di essere Italiana, dunque, è stato un elemento fondamentale nel facilitare il mio accesso al campo e mi ha indotto a prendere in esame le relazioni interculturali nel contesto studiato, sulle quali inizialmente non avevo immaginato di focalizzarmi.

Allo stesso tempo, la preoccupazione delle famiglie che mi hanno ospitato di giustificare la modestia della loro abitazione e la semplicità della loro ricezione, l'interpretazione dei miei spostamenti nei termini di una “vacanza”, le domande circa le mie possibilità economiche e il mio *status* sociale, che mi erano rivolte anche da soggetti con cui entravo in contatto in modo superficiale, mi lasciavano intuire che, al momento del mio arrivo in un nuovo municipio, io ero attesa come un'Europea, accademica e borghese⁵³. A questo proposito, molte donne mi hanno riferito le emozioni di preoccupazione e diffidenza, gli interrogativi che sono stati sollevati sul mio conto (parlerà in portoghese? Riusciremo a capirci? Dovremo cucinare piatti speciali per lei o mangerà quello che mangiamo noi? Si laverà i vestiti o dovremo lavarglieli noi?) quando, durante una riunione del coordinamento regionale, si è trattato di decidere se accettare la mia proposta di vivere nelle case delle militanti, per un periodo relativamente lungo. Queste resistenze erano motivate soprattutto dall'esperienza negativa vissuta da una delle coordinatrici con una studentessa che aveva realizzato un tirocinio con il movimento e che era stata ospitata a casa sua. “L'incontro con il ricercatore si situa, in effetti, in una storia di relazioni dei soggetti con tutti coloro che

⁵³ Uso questa categoria emica, che risulterà probabilmente imprecisa allo sguardo di un lettore italiano, per indicare uno *status* economico ma soprattutto uno stile di vita che in Brasile è frequentemente associato, tra altri elementi, al rifiuto di impegnarsi in lavori manuali.

interagiscono dall'esterno del campo” (ibidem).

La ripresa riflessiva delle assunzioni degli attori sociali rispetto a me mi ha motivato a ragionare su alcune caratteristiche del contesto studiato (ibidem): la rete di gerarchie interne e le significative disuguaglianze sociali; il disprezzo borghese per il lavoro manuale che rappresenta un retaggio coloniale in Brasile; le retoriche della migrazione europea a Santa Catarina centrate sull'opera civilizzatrice dei coloni; i modelli di senso e le categorie oppositive che guidano l'agire politico dei movimenti sociali nati in seno alla TdL e alla pedagogia popolare – oppressi ed oppressori, Nord e Sud, poveri e ricchi, classe lavoratrice e capitale – permettendomi di specificare ulteriormente l'oggetto dell'indagine e di mediare le mie interpretazioni⁵⁴ (ibidem).

Queste proiezioni, allo stesso tempo, generavano in me rifiuti e malessere. Li percepivo stridenti rispetto alla mia situazione esistenziale di ricercatrice precaria, marginale nel contesto universitario e originaria di una regione che costituisce una “periferia” in Europa. Inoltre giudicavo la lettura dicotomica che separa oppressi ed oppressori incoerenti⁵⁵ con le complesse e ambigue trasformazioni che stanno attraversando il Brasile. Infine mi sembrava che queste rappresentazioni sacrificassero le motivazioni politiche ed etiche profonde del mio progetto di ricerca con il MMC/SC e fossero contrarie al tipo di relazione che desideravo costruire con le mie interlocutrici.

L'implicazione della ricercatrice da parte degli attori sociali, tuttavia, non è data una volta per tutte, al contrario, evolve mano a mano che le relazioni tra di loro maturano (Fava, 2007). Ad esempio, il mio impegno costante in conversazioni volte a decostruire un'immagine omogenea dell'Europa, mostrando luci ed ombre del mio contesto nazionale e della regione in cui sono nata e descrivendo il peggioramento prodotto dalla crisi economica di una condizione giovanile già fragile, sia dentro sia fuori il contesto accademico, ha provocato una problematizzazione della visione dicotomica delle differenze socio-culturali, implicita nelle rappresentazioni con cui ero inizialmente identificata. Soprattutto è stato essenziale fare leva sulle risonanze che la vita delle contadine generava rispetto alla mia storia personale, familiare, intergenerazionale e

⁵⁴ Fava (ibidem) chiarisce che la ricostruzione riflessiva dell'implicazione del ricercatore da parte dei suoi interlocutori permette di risalire ai modelli di senso che regolano le interazioni nel contesto sociale della ricerca. Questo “«quadro dominante» non è un dato etnografico che ha lo stesso statuto degli altri (interviste, discorsi, osservazioni); ma è la mediazione necessaria per comprendere le situazioni d'inchiesta che in questi stessi materiali sono prodotti” (pp.90-91).

⁵⁵ Come sosterrò nel corso della tesi, nello scenario attuale mi pare di fondamentale importanza complessificare il concetto di oppressione sulla scia delle proposte di alcune pensatrici femministe (Weiler, 1991; bell hooks, 1994; Piano, 2006) e riformulare i punti di vista interpretativi che mediano le pratiche dei movimenti sociali.

geopolitica. Valorizzare i vissuti incarnati e le memorie emotive nell'incontro con le mie interlocutrici (Esteban, 2004) ci ha permesso di costruire delle relazioni che, pur non annullandole, non si giocavano esclusivamente sulla base delle asimmetrie di potere storicamente determinate, piuttosto disarticolavano i dualismi propri della colonialità del sapere (ricercatrice-ricercate, teoria-esperienza) (Muraca, Cima, Alga, 2014).

Con il trascorrere della ricerca, sempre più frequentemente, le mie interlocutrici definivano in termini materni le loro responsabilità nei miei confronti sia rivolgendosi a me, sia parlando di me ad altre persone. Questa posizione è riconducibile alla rete di relazioni che caratterizza la realtà sociale studiata. La mia età e la mia condizione di studentessa nubile, infatti, mi avvicinano alle figlie delle militanti del MMC/SC, di cui, tra l'altro, avevo assunto simbolicamente il ruolo, occupando la stanza che avevano lasciato per andare in città in cerca di lavoro o per studio. Questa posizione, però, era soprattutto il frutto dei desideri messi in gioco nella ricerca, sia da me sia dalle mie interlocutrici, e che contribuivano a identificarmi come una donna che è in un processo di apprendimento. All'origine della mia ricerca di dottorato esiste, infatti, la volontà di imparare e di lasciarmi coscientizzare dalle militanti del movimento; di riconoscere autorità a pratiche politico-pedagogiche spesso ignorate e considerate *miudezas*⁵⁶ sia dalla società e dai *media*, sia da movimenti impegnati nella stessa lotta ma nutriti da una logica “maschile”, sia, in alcuni casi, dalle stesse donne.

Questo riconoscimento di autorità ha avuto anche l'effetto di permettere i miei movimenti nelle reti del MMC/SC. Nello sviluppo della mia ricerca, infatti, ho avuto sempre più chiarezza del fatto che mi spostavo perché una donna mi consegnava all'altra, perché qualcuna era disponibile a inviarmi e qualcun'altra a ricevermi. Questa mediazione si compiva attraverso parole che non sempre si esprimevano in mia presenza ma che erano orientate ad anticipare il mio arrivo e a favorire la mia accoglienza in un nuovo contesto.

2.4.2 Condivisione dell'impegno politico

Il riconoscimento di autorità mi ha motivato a leggere la storia delle donne coinvolte nella ricerca non solo in termini di oppressione, subalternità, violenza, ma

⁵⁶ Letteralmente minuzie. Con questa parola si indicano comunemente gli alimenti, soprattutto verdure e ortaggi, generalmente coltivati dalle donne e considerati meno redditizi economicamente ma che garantiscono la vita della famiglia.

attribuendo rilevanza soprattutto al contributo politico-pedagogico della loro lotta (Tommasi, 1995). Il mio sforzo in questa direzione si è espresso non solo attraverso la scrittura della tesi ma anche prendendo parte attiva ai processi di cambiamento per cui il MMC/SC si impegna. Questo atteggiamento è in sintonia con un approccio di ricerca orientato a produrre azioni, oltre che testi accademici e a proporre delle restituzioni significative per i soggetti coinvolti, per i quali non sempre la lettura e la scrittura costituiscono pratiche quotidiane.

Concretamente, in diverse occasioni e su richiesta delle mie ospiti, ho rilasciato interviste a giornali e radio comunitari e locali⁵⁷ e sono intervenuta in dibattiti pubblici⁵⁸, allo scopo di raccontare la mia esperienza di ricerca e soprattutto di testimoniare il mio interesse teorico-politico per il MMC/SC. Sempre in questa direzione, ho concordato con le mie interlocutrici modalità non accademiche di elaborazione dei dati emersi dalla ricerca. Con l'aiuto di alcune militanti del MMC ho realizzato il documentario “Come un seme nella terra: um olhar sobre o Movimento das Mulheres Camponesas em Santa Catarina”⁵⁹, a partire dai filmati raccolti durante la ricerca di campo. Inoltre mi sono impegnata a favorire l'accesso del movimento al contesto universitario, non solo indirettamente attraverso le mie attività accademiche ma anche direttamente, promuovendo forme di cooperazione tra il MMC e le istituzioni in cui sto realizzando il mio percorso di dottorato. Il mio riconoscimento pubblico di autorità, in alcuni casi, ha generato un essenziale effetto politico, contribuendo a far sì che le ricchezze prodotte dal movimento, circolanti nel corpo sociale sotto un segno neutro, acquisissero il segno della parzialità femminile (Libreria delle donne di Milano, 1998) e contrastando un problema molte volte identificato dalle mie interlocutrici: l'appropriazione delle loro pratiche e conquiste da parte di soggetti presunti neutri, che finiscono con il tacitarne l'origine femminile.

Il posizionamento politico della ricercatrice, seppure importante per qualsiasi tipo di indagine, è una questione di particolare rilevanza quando si studia un movimento sociale. Anche se le decisioni su come situarsi nei confronti degli attori sociali possono variare notevolmente (Koenler e Rossi, 2012), tuttavia, il coinvolgimento delle

⁵⁷ Ho rilasciato almeno un'intervista in ogni municipio in cui sono passata. A São José do Cedro, il centro più importante della regione che ho visitato e sede delle emittenti radiofoniche e delle redazioni dei giornali locali, sono stata intervistata cinque volte. Inoltre è apparso un articolo sulla mia ricerca nel bollettino del MMC/SC e nel giornale “Grito da Terra” della Cooperativa “Coperoste” del MST.

⁵⁸ Sono intervenuta nel I Incontro Nazionale del MMC/Brasile e nelle celebrazioni dell'anniversario dei 30 anni del MMC/SC, inoltre, in ogni dibattito pubblico cui ho preso parte mi è stato chiesto presentarmi e raccontare brevemente la mia ricerca.

⁵⁹ Sono grata al professor Marlon Tomazella per il montaggio del documentario.

etnografe si dà in molti casi attraverso un impegno diretto nell'attività di produzione culturale (Rossi, 2008). Molto spesso la condivisione da parte della ricercatrice dell'impegno politico con i soggetti della ricerca viene giudicata *ideologicamente* come un limite ideologico (Freire, 1971), causa di una riduzione dello spirito critico e della capacità problematizzante propria dello sguardo scientifico. Nel mio caso, l'identificazione con le lotte del MMC ha rappresentato una condizione di possibilità per la realizzazione stessa dell'indagine. In parte perché mi ha offerto una fondamentale motivazione per dedicarmi a questo progetto; in parte perché ha rappresentato un'assunzione implicita e una richiesta delle persone che mi hanno autorizzato ad entrare nelle reti del movimento, come rivelano le parole di Justina:

Tem momentos que o movimento se questiona: se dedica um tempão [...] mas qual retorno vai ter isso para a vida dos grupos que se dispõem a receber os estudantes, a dar alimentação, a hospedar nas casas, a dedicar seu tempo e tudo mais? Que retorno tem dos estudantes para contribuir com a organização, com a luta, com a mobilização [...] Tem muitos que têm uma visão utilitarista, de utilizar o movimento para ter algo para pesquisar: é uma fonte de informações prontas, às vezes pegam os materiais, as fotos, as imagens e tudo mais e às vezes o retorno... [...] Qual é a contribuição que se leva para dentro da universidade, por exemplo, a luta contra os transgênicos, contra os agrotóxicos, a importância da alimentação saudável, a questão da construção de relações de igualdade, mas também a compreensão da luta camponesa e feminista. Como é que consegue construir essa questão do debate de lá na ponta do movimento para dentro da universidade? Esse vai e vem? [...] Eu acho que é um desafio nosso para quem sonha a educação popular⁶⁰.

È importante chiarire, tuttavia, che adottare un atteggiamento impegnato nella ricerca non si traduce meramente nell'adesione al punto di vista dei soggetti. Lo scopo

⁶⁰ A volte il movimento si interroga: si dedica un gran tempo [...] ma che tipo di ritorno esiste per la vita dei gruppi che si mettono a disposizione per ricevere gli studenti, dare loro da mangiare, ospitarli nelle case, dedicare il proprio tempo e altro ancora? In che modo contribuiscono all'organizzazione, alla lotta, alla mobilitazione? Ci sono molti che hanno una visione utilitarista, usano il movimento per avere qualcosa da ricercare, perché è una fonte di informazioni pronte, a volte prendono materiali, foto, immagini e altro ancora ma a volte la restituzione... [...] Qual è il contributo che si porta dentro all'università, ad esempio, la lotta contro transgenici, contro gli agrotossici, l'importanza dell'alimentazione sana, la questione della costruzione di relazioni di uguaglianza, ma anche la comprensione della lotta contadina e femminista. Come si può costruire questo dibattito dalla base del movimento all'università, questo vai e vieni? [...] Penso che questa è una sfida nostra, per chi sogna l'educazione popolare.

dell'antropologia interpretativa, infatti, consiste nel raggiungimento di una comprensione diversa rispetto all'immediato intendimento dell'attore (Malighetti, 2008). Per Lawless (1991) non si tratta di difendere l'idea in base alla quale i soggetti della ricerca sarebbero i censori dei nostri lavori ma di dare spazio ad un dialogo tra posizioni persino discordanti o contrapposte, come espressione della polifonia che sta alla base della costruzione della conoscenza. Dunque considerare i soggetti della ricerca autentici *interlocutori* implica persino assumere, e non negare, un certa componente di conflittualità nei loro confronti (Scheper-Hughes, 1995). Nell'articolare il mio impegno con il MMC/SC mi sono lasciata guidare da un orientamento che Catiane ha ben espresso nel rispondere alla mia domanda circa le caratteristiche che dovrebbe avere una ricerca per essere rilevante per il movimento:

Para nos sempre é importante ter quem pesquisa, até porque isso coloca o movimento na sociedade, mas para nos é importante uma pesquisa que ajude nos a construir o movimento, que dê uma visão do movimento mas no sentido da construção. Então por exemplo [...] nós temos pesquisadores na universidade, que se colocam como a estrela ou como quem sabe tudo ou como o melhor, se colocam no sentido de que vai ensinar o movimento fazer algo [...] de que tem que orientá-lo [...] e aí quando se faz esse tipo de pesquisa da a entender que o movimento não sabe fazer a luta. Então isso não contribui para a construção do movimento⁶¹ (dall'intervista di Catiane).

Dunque, ho rifiutato una postura di ricerca meramente decostruttiva e ho adottato l'umiltà e il rispetto come fondamentali prerequisiti etici e pratici nel rapportarmi alla lotta del movimento (Boccagni, 2009). Soprattutto quando le mie interpretazioni esprimevano disaccordo o divergenza nei confronti delle prospettive del MMC/SC, ho proposto occasioni di confronto e discussione con le donne coinvolte nella ricerca e con i coordinamenti (Pacheco, 2012). Un esempio di questo tipo si è verificato rispetto al tema delle relazioni interculturali nel contesto dell'indagine e nel MMC/SC, rispetto al

⁶¹ Per noi è sempre importante che ci sia qualcuno che fa ricerca, anche perché questo colloca il movimento nella società, ma per noi è importante che una ricerca ci aiuti a costruire il movimento, che ci dia una visione del movimento ma nel senso di una costruzione. Allora, per esempio, [...] abbiamo ricercatori nell'università che si pongono come una star o come chi sa tutto o come chi è migliore, cioè si pongono come se dovessero insegnare al movimento a fare qualcosa, [...] come se dovessero orientarlo [...] quando si fa questo tipo di ricerca si lascia intendere che il movimento non sa lottare. Allora questo non contribuisce alla costruzione del movimento.

quale ho sviluppato delle ipotesi che problematizzano i discorsi ufficiali del movimento.

Inizialmente non avevo immaginato di focalizzare l'attenzione sulla complessità culturale; mi ha motivato a farlo l'importanza che ha giocato la mia identificazione in quanto Italiana nella costruzione del percorso della ricerca. In particolare la mia accoglienza positiva era rafforzata dalla valorizzazione di cui gode l'identità di "origine" europea nella realtà sociale attraversata dalla ricerca (de Oliveira, 2001). Tuttavia, ogni volta che nelle conversazioni giornaliere o durante l'intervista proponevo delle domande circa le relazioni tra persone "di origine" e *Caboclos*⁶² nelle comunità in cui vivono, le mie interlocutrici mi offrivano delle risposte per lo più reticenti. Non menzionavano i conflitti per la terra tra migranti e popolazioni locali che avevano accompagnato la costituzione della piccola agricoltura nell'Ovest di Santa Catarina. Inoltre, in relazione alle modalità attraverso cui il MMC/SC affronta il tema delle differenze etnico-culturali, dichiaravano genericamente che il movimento promuove la partecipazione di tutte le donne e favorisce il rispetto tra le sue militanti incentivando gli scambi tra "tradizioni culturali" diverse.

La generale reticenza che suscitavano le mie domande mi ha invitato a ragionare sulla possibilità di costruire un percorso politico-educativo capace di schivare i termini del confronto che dialetticamente oppone donne discendenti di migranti e *Caboclas*, analizzando il conflitto da un altro punto di vista. In particolare è emersa l'ipotesi che proprio l'agroecologia, intorno alla quale attualmente si concentrano le lotte del MMC, potrebbe offrire delle direzioni di pensiero utili a riformulare la relazione con "l'Altra". Così ho deciso di discutere le mie riflessioni con le mie interlocutrici e sondarne la rilevanza per il movimento, negoziando l'organizzazione di alcuni momenti di restituzione-discussione-formazione⁶³. Lassiter (2005) identifica nei *focus group* un efficace strumento per discutere degli aspetti della ricerca insieme alle partecipanti, specialmente quando loro non hanno tempo, energie o interesse per impegnarsi in un esame più approfondito dei testi prodotti dalla ricercatrice. In effetti, lo strumento del *focus group* si è rivelato utile ad aggirare l'ambiguità generata dalle mie domande dirette nelle interviste individuali e nei colloqui informali, prendendo in considerazione e

⁶² Secondo il vocabolario Aurelio della lingua portoghese, *Caboclo* è il meticcio del bianco con l'indigeno, tuttavia, negli autori consultati e in relazione al contesto oggetto della mia ricerca la parola è impiegata per indicare genericamente i meticci.

⁶³ Abbiamo realizzato due incontri: il 18 settembre nel municipio di Guarujá do Sul con le donne che mi avevano accolto in questo municipio, a São José do Cedro e a Dionísio Cerqueira; il 20 settembre ad Anchieta con le mie ospiti di questo municipio e di Palma Sola.

problematizzando le categorie con cui si osservano e si interagisce con gli altri (Cima, 2009)⁶⁴.

Anche se la possibilità che queste provocazioni generino un percorso più articolato sul tema della relazione con “l'altra” dipenderà soprattutto dall'interesse del MMC/SC, il mio desiderio di creare le condizioni per una discussione comune ha voluto esprimere un impegno critico ma dialogico nei confronti del movimento e la tensione a costruire la conoscenza etnografica secondo modalità più condivise.

2.4.3 Ritorno e comunicazione

La preoccupazione di produrre un sapere rilevante per i soggetti della ricerca si è espressa anche nel tentativo di consultare il loro punto di vista sulle mie interpretazioni, durante tutto il percorso dell'indagine e prima che la scrittura della tesi fosse conclusa (Lawless, 2000). Nella fase intensiva del campo, discutevo spesso le ipotesi che nel frattempo andavo elaborando con le mie ospiti, tanto che, soprattutto alcune di loro, hanno svolto una fondamentale funzione di “mediazione cognitiva” (Boccagni, 2009), che mi ha permesso di approfondire la comprensione della realtà e di indirizzare la successiva raccolta dei dati. Laddove possibile, compatibilmente con la gestione del quotidiano e di tutte le attività di ricerca, ho cercato di trascrivere subito la storia di vita, per rileggerla insieme all'intervistata e sviluppare eventuali altri contenuti.

Dopo la conclusione della fase di immersione, ho avuto la possibilità di ritornare sul campo diverse volte. Il ritorno, specie per prendere parte ad eventi del MMC/SC – ad esempio le celebrazioni dei 30 anni del movimento – è stato molto apprezzato dalle mie interlocutrici ed interpretato come una prova di autenticità del mio impegno affettuoso nei confronti del movimento (Durati, 2002). Se, da un lato, mi ha permesso di prendere coscienza dei cambiamenti che nel frattempo erano avvenuti, sollecitandomi a riflettere ancora una volta sul carattere contestuale della conoscenza che stavo elaborando; dall'altro, ha consolidato una relazione tra di noi, che ha ridisegnato i confini della differenza tra la ricercatrice e i soggetti della ricerca (Paini, 2007). A questo proposito trascrivo un episodio annotato nel mio diario di campo, durante la mia partecipazione al I Incontro del MMC Brasile.

Tra il pranzo e la doccia serale ho avuto la possibilità di parlare con Justina. Le ho spiegato come penso di concludere il mio lavoro e le ho

⁶⁴ Nel paragrafo 6.6 darò conto di questo processo in maniera più dettagliata.

chiesto di fermarmi nella segreteria del MMC/SC a Chapecò, dopo la celebrazione dei 30 anni. Era d'accordo, mi ha detto che ci sarà un po' di confusione: "ma tu ormai sei del movimento. Darai una mano il giorno dopo e, in caso, ti fermerai un giorno in più" (20 febbraio del 2013).

Nelle mie successive visite al campo, inoltre, ho negoziato la realizzazione di alcuni momenti di restituzione. In particolare, prima del mio rientro in Italia, il 10 giugno del 2014, ho incontrato a Palma Sola la maggior parte delle donne che hanno preso parte alla ricerca. In questa occasione, dopo aver dedicato alcuni minuti iniziali ad una mistica di ringraziamento, ho consegnato ad ognuna delle presenti una copia accuratamente confezionata e rilegata della trascrizione integrale della sua storia di vita⁶⁵. Inoltre ho proposto la visione della versione provvisoria del documentario "Come un seme nella terra: as práticas agroecológicas do MMC/SC" che avevo nel frattempo messo a punto, sollecitando *feedback* e revisioni e consegnandone una copia a ciascun municipio. Infine ho letto un documento in cui esponevo sinteticamente, le argomentazioni principali che avrei sviluppato nella tesi, soffermandomi in particolare sugli aspetti rispetto ai quali avrei espresso una posizione più critica nei confronti delle pratiche del MMC/SC. Questo incontro si è rivelato molto significativo anche perché ha favorito un'ulteriore complessificazione e arricchimento dei dati etnografici. Mi sembra rilevante riportare l'introduzione del testo-traccia che mi ha guidato nella conduzione di questo momento di condivisione, perché in esso sintetizzo alcune idee centrali rispetto alla restituzione.

Bom dia companheiras, obrigada por ter aceito meu pedido de nos encontrarmos e obrigada por terem dado oportunidade a esse encontro em tão pouco tempo. Vamos começar com um pequeno momento de reflexão em conjunto. Eu declarei para vocês que eu queria fazer um encontro de devolução. Mas o que significa essa palavra? Quais são as palavras que vêm à nossa cabeça quando dizemos "devolução"? Tentamos dizer algumas. Eu parei muito para pensar sobre essa palavra, não só porque, por exemplo, o movimento tem certa preocupação com um retorno, mas também porque na universidade se fala muito na necessidade de dar uma devolução para os sujeitos que participam da pesquisa. Alguns cientistas por exemplo entendem que se dá devolução quando se entrega uma cópia da tese ou do livro ou de outro tipo de trabalho depois de terminar de escrevê-lo. Eu acho essa uma coisa importante e com certeza vou dar uma cópia de minha tese para o movimento, mas por outro lado não acredito que isso seja suficiente. Se é importante para o movimento que existam trabalhos científicos que analisem suas práticas, por outro lado, a tese é um trabalho acadêmico, escrito numa linguagem acadêmica para demonstrar que se está em

⁶⁵ Avevo eliminato solamente le mie domande.

condição de receber o título de doutor. Quem será que tem tempo e interesse para ler um trabalho desse tipo? Eu entendo a devolução de uma forma diferente, em primeiro lugar, achei importante vocês saberem alguma coisa sobre o que eu vou escrever sobre vocês antes que eu entregue minha tese. Dessa forma vocês têm tempo para integrar minhas interpretações se as consideram incompletas ou questioná-las se as consideram erradas. Em segundo lugar, eu pensei que, para além da tese, eu tinha que entregar alguma coisa para o Movimento que, a partir de minha pesquisa, pudesse ser imediatamente útil e também acessível para a maioria das mulheres que participam. Para além disso, todavia, existe ainda um nível mais profundo na palavra devolução. Ao longo de minha estadia com vocês e com o movimento eu entendo que se consolidou uma relação entre nós que não é simplesmente de pesquisadora e pesquisadas, mas é de amigas e de companheiras de luta. Minha devolução portanto nasce não simplesmente de um dever acadêmico, mas de uma profunda e radical gratidão por tudo o que vocês fizeram para mim ao longo desse tempo e pela oportunidade que vocês me deram de conhecer suas experiências de vida e suas caminhadas. Exatamente porque a devolução nasce da gratidão, nunca vai haver uma devolução que seja perfeita e que vai fechar minha dívida com vocês de uma vez por todas. Por exemplo, hoje eu estou aqui para fazer uma devolução mas vocês deixaram seus afazeres e se prontificaram com ônibus e tudo para me encontrar, então quem esta devolvendo o quê a quem? Eu estou falando isso também porque na hora de fazer o vídeo me dei conta que eu nunca ia conseguir agradecer todas as pessoas que tinham contribuído com a minha pesquisa, então tive que fazer umas escolhas que me deixaram insatisfeita. Mas enfim, pensando nessa coisa de que a devolução nasce da gratidão e que nunca vamos ser capazes de devolver definitivamente o tanto que temos recebido, começamos esse nosso encontro dizendo uma coisa pela qual agradecemos o MMC/SC e concretamente nossas companheiras⁶⁶.

⁶⁶ Buongiorno compagne, grazie per aver accettato la mia richiesta di incontrarci e grazie per aver organizzato questo incontro in così poco tempo. Iniziamo con un piccolo momento di riflessione insieme. Vi ho detto che volevo fare un incontro di restituzione. Ma cosa significa questo termine? Quali sono le parole che ci vengono in mente quando diciamo “restituzione”? Cerchiamo di dirne qualcuna. Mi sono molto soffermata per pensare a questa parole, non solo per via della preoccupazione del movimento ma anche perché in università si parla molto della necessità di dare una restituzione ai soggetti che partecipano alla ricerca. Alcuni studiosi, per esempio, intendono la restituzione come la consegna di una copia della tesi o del libro o di un altro tipo di lavoro, dopo aver finito di scriverlo. Penso che questa sia una cosa importante e sicuramente darò una copia della mia tesi al movimento. D'altra parte, non credo che questo sia sufficiente. Se è importante per il movimento che esistano lavori scientifici che analizzano le sue pratiche, dall'altro lato, la tesi è un lavoro accademico, scritto in un linguaggio accademico per dimostrare che si è in condizioni di ricevere un titolo di dottore di ricerca. Chi potrebbe avere tempo e interesse per leggere un lavoro di questo tipo? Io considero la restituzione in un modo diverso, in primo luogo, ho ritenuto importante che voi sapeste almeno qualcosa rispetto a ciò che scriverò su di voi, prima che io consegna la tesi. In questo modo, avete tempo per integrare le mie interpretazioni se le considerate incomplete o metterle in discussione se le considerate sbagliate. In secondo luogo, ho pensato che, oltre alla tesi, avrei dovuto consegnare qualcosa per il movimento che, a partire dalla mia ricerca, potesse essere immediatamente utile e anche accessibile alla maggior parte delle donne che vi partecipano. Al di là di questo, tuttavia, esiste ancora un livello più profondo della parola restituzione. Durante la mia permanenza con voi e con il movimento, credo che si sia consolidata una relazione che non è semplicemente di ricercatrice e ricercate ma che è di amiche e compagne di lotta. La mia restituzione, pertanto, non nasce semplicemente da un dovere accademico ma da una

Rispetto alle future azioni di restituzione, considero di fondamentale importanza non solo, naturalmente, consegnare al MMC/SC una copia del testo finale ma anche che le mie interlocutrici possano prendere parte alla discussione della tesi, secondo modalità che valorizzino opportunamente la loro presenza. Come ho più volte affermato, ritengo che la restituzione costituisca un processo sempre inconcluso, pertanto, mi auguro che questa etnografia collaborativa segni solo l'inizio di un cammino comune.

profonda e radicale gratitudine per tutto quello che voi avete fatto per me in questo tempo e per l'opportunità che mi avete offerto di conoscere la vostra esperienza e il vostro cammino. Esattamente perché nasce dalla gratitudine, non ci sarà mai una restituzione perfetta che chiuda, una volta per tutte, il mio debito con voi. Per esempio, oggi io sono qui per fare una restituzione ma voi avete lasciato le vostre faccende e vi siete rese disponibili ad incontrarmi con autobus e tutto il resto, allora chi sta restituendo qualcosa a chi? Sto dicendo questo anche perché, al momento di fare il video, mi sono resa conto che non sarei mai riuscita a ringraziare tutte le persone che hanno contribuito alla mia ricerca, allora ho dovuto fare alcune scelte che mi hanno lasciato insoddisfatta. Quindi, pensando a questa cosa che la restituzione nasce dalla gratitudine e non saremo mai capaci di restituire definitivamente il tanto che abbiamo ricevuto, iniziamo il nostro incontro dicendo una cosa per la quale ringraziamo il MMC e concretamente le nostre compagne.

III CAPITOLO

IL MMC/SC NELLA STORIA DELLE LOTTE CONTADINE BRASILIANE

3.1 Introduzione

Il MMC/SC sorge nella regione Ovest di Santa Catarina, agli inizi degli anni '80, in una fase di transizione democratica che vede l'irruzione sulla scena pubblica brasiliana di un numero significativo di movimenti contadini, che ancora oggi svolgono un ruolo centrale nella vita politica del paese. La nascita di questi movimenti si deve in buona misura al lavoro di base realizzato dalla Chiesa progressista dalle Teologia della Liberazione durante gli anni della dittatura e alla resistenza di tante persone, gruppi e organizzazioni popolari che hanno saputo fare tesoro delle esperienze di partecipazione maturate dentro e fuori il contesto rurale.

In questo capitolo presento una ricostruzione storica delle lotte più significative che hanno interessato la realtà della campagna a Santa Catarina, mettendole in relazione con processi e tendenze di carattere nazionale. Nel tracciare questo percorso, in un primo momento, mi rifarò alle periodizzazioni comunemente adottate dagli studiosi e le studiose del ceto contadino brasiliano (de Medeiros, 1989; Poli, 2008; Fernandes, de Medeiros, Paulilo, 2009), distinguendo tre grandi momenti: il periodo precedente al 1930, quello compreso tra il 1945 e il 1964 e quello dei primi anni '80. Quindi dedicherò uno spazio specifico al MMC/SC al fine di mostrarne elementi originali e continuità. Infine proporrò delle considerazioni rispetto ad alcune delle sfide più importanti con le quali si confrontano attualmente i movimenti contadini brasiliani. La scelta di soffermarmi solo su questi periodi storici non vuole veicolare la convinzione dell'assenza di mobilitazioni significative in epoche diverse. Piuttosto risponde all'esigenza di selezionare, nello spazio ridotto a mia disposizione, alcuni elementi rilevanti, allo scopo di offrire delle opportune contestualizzazioni per le riflessioni più squisitamente politico-pedagogiche che svilupperò nei prossimi capitoli.

3.2 Le prime espressioni di conflitto nella campagna

Per la prima volta nella storia del Brasile, a partire dal 1945, si registra una significativa articolazione del conflitto nella campagna a livello nazionale. Anche prima di questo periodo, tuttavia, la realtà rurale era stata attraversata da alcune importanti espressioni di lotta: le fughe degli schiavi, la creazione dei *quilombos*, le proteste dei migranti europei contro le condizioni di lavoro nella campagna di San Paolo etc (De Medeiros, 1989). Rispetto al periodo precedente agli anni '30, Poli (2008) sottolinea la

rilevanza del banditismo e dei movimenti messianici e sostiene che, mentre il banditismo, pur esprimendo un carattere classista e di critica al potere dei colonnelli, non persegue un progetto politico definito e non ha una chiara coscienza della sua identità collettiva; i movimenti messianici, anche se connotati da una lettura della realtà intrisa di superstizione e dalla ricerca di soluzioni fondate sulla fuga dal mondo, manifestano una maggiore maturità politica, praticando un'organizzazione sociale alternativa, centrata sulla comunione dei beni. Tra i movimenti messianici, l'autore (ibidem) evidenzia principalmente la “Guerra del Contestato”, che considera la più grande guerra popolare del Brasile di carattere spiccatamente contadino. Entrerò nel merito di questo scontro che ha interessato il territorio dell'Ovest di Santa Catarina e che è stato assunto dai movimenti contadini che sono nati successivamente come precursore della loro lotta e archetipo della resistenza degli oppressi. Sofferarmi su questo conflitto mi è utile anche ad introdurre alcune dinamiche proprie della lotta per la terra a Santa Catarina e il ruolo che in essa ha giocato la costruzione della contrapposizione tra popolazioni native e migranti di origine europea, da cui prenderò le mosse per sviluppare l'argomentazione dell'ultimo capitolo.

3.2.1 La Guerra del Contestato

Si considerano movimenti messianici quelli guidati da *leader* spirituali, monaci-profeti, che, con le loro predicazioni, mobilitano un grande numero di fedeli attraverso una forma di organizzazione popolare, che devia dalle regole dell'ordine costituito e che per questo è considerata una minaccia sociale (Cremonese, 2008). Essi coinvolgono soprattutto i ceti più umili della popolazione, alimentandone la speranza in condizioni di vita migliori e più giuste. Thomé (1992) chiarisce che la maggior parte dei movimenti messianici basiliani hanno origine dall'eredità culturale portoghese e soprattutto dalla credenza religiosa chiamata “sebastianismo”.

L'associazione con il messianismo ha contribuito a caratterizzare la Guerra del Contestato come una mera manifestazione alienata e i suoi partecipanti come ignoranti, superstiziosi e squilibrati. Queste rappresentazioni, sostenute anche da una certa letteratura storica, hanno legittimato il tentativo delle autorità costituite di criminalizzare le azioni popolari e acconsentire all'uso della violenza come garanzia dello *status quo* (Machado, apud Da Silva e Zarth, 2012). Studi recenti, come la tesi di dottorato di Machado (ibidem) hanno messo in luce, tuttavia, che il millenarismo e il messianismo non sono gli unici elementi che meritano di essere considerati per comprendere la rivolta del Contestato. Essa, infatti, si configura come un vero e proprio movimento politico

caratterizzato da motivazioni e oppositori precisi: i grandi *fazenderios* e commercianti, gli speculatori di terra e gli interessi stranieri nella regione.

Gli autori insistono sulla complessità e la molteplicità dei fattori causali:

Várias foram as origens desta guerra, uma vez que na mesma época e no mesmo lugar, aconteceram desde um movimento messiânico de grandes proporções, a uma acirrada disputa pela posse de terras; de uma competição econômica pela exploração das riquezas naturais, até a discussão pela fixação dos limites interestaduais. Assim, simultânea e coincidentemente, o Contestado reuniu no mesmo tempo e no mesmo espaço, mais de vinte mil pessoas⁶⁷ (Thomé, 1992, p.41).

Il contesto nel quale scoppia la Guerra del Contestado è segnato dal passaggio dall'impero alla Repubblica, realizzato attraverso un'azione militare. In seguito alla proclamazione della Repubblica nel 1889, le dispute territoriali che avevano contrapposto, dapprima Spagna e Portogallo, e poi Argentina e Brasile vengono ereditate dagli stati di Santa Catarina e Paranà, che cominciano a contendersi il controllo di una vasta area⁶⁸. I dissapori tra i due stati per il dominio sul territorio "contestato" continuano nonostante i vari pronunciamenti del Supremo Tribunale Federale (STF) a favore di Santa Catarina: dal punto di vista della controparte, infatti, il governo di Santa Catarina era stato sempre totalmente assente nella regione, a differenza di quello del Paranà che aveva avuto un ruolo importante nel processo per il riconoscimento di questi territori come brasiliani (Debona, 2010). Durante questa fase di incertezza legale, gli abitanti del "contestato" per lo più *caboclos*⁶⁹ vivono in una situazione di profonda ingiustizia: i documenti prodotti da un governo non vengono riconosciuti dall'altro; le tasse sono richieste due volte; inoltre nessuno dei due stati realizza investimenti nell'area dell'educazione, della salute, dei trasporti, delle comunicazioni, dell'energia, della sicurezza (Thomé, 1992). Thomé (ibidem) si sofferma nella descrizione della

⁶⁷ Furono diverse le origini di questa guerra, dal momento che nello stesso momento e nello stesso luogo, si verificarono da un movimento messianico di grandi proporzioni a un'intensa disputa territoriale; da una competizione economica per lo sfruttamento delle ricchezze naturali alla discussione per la fissazione dei limiti interstatali. Così il Contestado riunì, nello stesso tempo e nello stesso spazio, più di venti mila persone.

⁶⁸ Circa 48 mila km² delimitati a sud dal fiume Uruguai e a nord dal fiume Iguazu. I litigi territoriali tra Paranà e Santa Catarina risalivano al XVIII secolo, epoca in cui, i territori dell'attuale Paranà integravano la provincia di San Paolo. La frontiera tra Paranà e Santa Catarina continuava ad essere indefinita anche dopo la creazione della provincia del Paranà e dopo la proclamazione della Repubblica e la sostituzione delle Province con gli Stati.

⁶⁹ Secondo il vocabolario Aurelio della lingua portoghese, *Caboclo* è il meticcio del bianco con l'indigeno, tuttavia, negli autori consultati e in relazione al contesto oggetto della mia ricerca la parola è impiegata per indicare genericamente i meticci.

popolazione eterogenea che risiede nella regione:

Caboclos, oriundos destas frentes expansionistas; os fazendeiros, detentores de sesmarias tituladas ainda por São Paulo e Paraná; caudilhos gaúchos, remanescentes da Revolução Farroupilha; esparsos grupos de Guarani, Kaingang e Xokleng, perdidos das tribos e das tradições; isolados imigrantes poloneses e alemães, que adentraram no sertão incentivados pelas ofertas de colonização; ex-integrantes de bandos de bugreiros, caçadores de índios que conheciam o sertão; ex-combatentes da Guerra do Paraguai e desertores dos irmãos Saraiva [...] Famílias de ex-trabalhadores na construção da ferrovia, a maior parte gente desclassificada [sic]. Juntos, mesclados ou não [sic], passaram a formar a geração matuta que povoou o Contestado⁷⁰ (p.28).

Il movimento del Contestado è caratterizzato da uno spirito monarchico che, tuttavia, non esprime la volontà di realizzare una controrivoluzione, piuttosto è sintomo del malcontento generato dall'affermazione della Repubblica, che, per la popolazione povera dell'entroterra, si è tradotta in maggiori tributi, guerre e aumento del potere politico dei terratenenti (Machado, 2012). Da Silva e Zarth (2012) sottolineano, infatti, che i monaci che guidano i movimenti messianici si ispirano, nelle loro pratiche e nelle loro predicazioni, agli usi locali vigenti prima della privatizzazione della terra, che aveva accompagnato la proclamazione della Repubblica. Tra questi, ad esempio, l'uso libero e comune delle terre disponibili, il lavoro collettivo e l'aiuto mutuo rivestono un'importanza fondamentale nell'organizzazione dei *redutos sertanejos*, nome caratteristico degli accampamenti ribelli durante il conflitto del Contestado.

Un ruolo cruciale nello sviluppo degli avvenimenti è giocato dall'impresa Brazil Railway Company (Espig, 2012), fondata dall'imprenditore nordamericano Percival Farquhar allo scopo di costruire la ferrovia che avrebbe collegato gli stati di San Paolo e Rio Grande do Sul. Il progetto del primo tracciato risale al 1887 ma i lavori cominciano a seguire un ritmo più regolare e rapido solo a partire dal 1908. In questo periodo vengono assunti, senza contratto e senza diritti, 4.000 lavoratori provenienti da tutto il Brasile. Dopo la fine della prima parte dell'opera⁷¹, tra il 1908 e il 1910, alcuni lavoratori ritornano nei luoghi di origine, altri vengono assunti per il proseguimento dei lavori e altri ancora si stabiliscono nella regione. Questi ultimi, tuttavia, cominciano ad

⁷⁰ *Caboclos* originari delle spedizioni espansionistiche; *fazendeiros*, detentori di *sesmarias* delle provincie di San Paolo e Paraná; capi del Rio Grande do Sul, sopravvissuti alla Rivoluzione Farroupilha; gruppi sparsi di Guarani, Kaingang e Xokleng, che avevano perso tribù e tradizioni; isolati immigrati polacchi e tedeschi, giunti nell'entroterra incentivati dalle offerte della colonizzazione; ex combattenti della Guerra del Paraguay e disertori dei fratelli Saraiva [...] famiglie di ex lavoratori nella costruzione della ferrovia, per la maggior parte gente marginale [sic]. Insieme, mischiati o no [sic], iniziarono a formare la generazione meticcica che popolò il Contestado

⁷¹ La costruzione dei binari tra i fiumi Iguazú e Uruguai.

essere considerati intrusi e ad essere espulsi dai margini della ferrovia dall'impresa Brazil Railway Company. Questa, infatti, aveva ricevuto la concessione statale di sfruttare il legname presente nella zona di quindici km da ogni lato dei binari (ibidem) e, successivamente, di dirigere la colonizzazione della regione. In seguito alla costituzione repubblicana del 1889, infatti, le terre non registrate, considerate deserte e improduttive nonostante fossero tradizionalmente abitate dalle popolazioni native, erano state “restituite” agli stati, che avevano acquisito il diritto di misurarle e venderle.

Per realizzare questi obiettivi, la Brazil Railway Company aveva istituito la Southern Brazil Lumber and Colonization Company, che, nel giro di pochi mesi, acquisisce 3.248 km² di terre, dove sono localizzati circa quattro milioni di pini e due milioni di cedri e imbuie; inoltre firma con i *fazendeiros* locali diversi contratti, con cui si impegna a disboscare i loro campi, per facilitare l'allevamento; infine, installa il più grande complesso di sfruttamento del legname che sia mai esistito nell'America del Sud (ibidem). Con gli affari della Lumber, l'attività di sfruttamento della foresta nativa si afferma definitivamente con un'intensità che nelle decadi successive, durante l'*auge* della colonizzazione, assumerà il carattere di un processo predatore, profondamente aggressivo rispetto al paesaggio tradizionale (Werlang, 2006).

La Brazil Railway Company e la Lumber, oltre ad impossessarsi di questa straordinaria quantità di terre e risorse naturali, privando gli abitanti dell'entroterra di una delle più importanti fonti di sussistenza – i pini – li escludono dai piani di colonizzazione, destinando la terra esclusivamente ai migranti di origine europea (ibidem). In quel momento, infatti, cominciano ad essere costruite ed attivate una serie di rappresentazioni negative che dipingono le popolazioni locali come “fanatiche”, “disordinate”, “anti-patriottiche”, “arretrate”, “criminali”, “sprovvedute”, “abbandonate a loro stesse”, in contrapposizione ai coloni di origine europea, descritti come “buoni e intrepidi lavoratori” (De Carvalho, 2012). L'affermazione del progresso e della modernizzazione è in cima all'agenda del paese, ma i governi federale e statali ritengono che solo i migranti europei siano in grado di avviare lo sviluppo dell'agricoltura e lo sfruttamento delle ricchezze naturali. In questo senso, la costruzione della ferrovia e delle altre vie di comunicazione avrebbero incentivato l'arrivo dei migranti (Valentini e Radin, 2012). L'ideale del progresso serve, quindi, a giustificare l'espansione del capitale straniero e l'espulsione degli elementi indesiderati. La contrapposizione tra popolazioni locali e migranti, in relazione al progetto di civilizzazione, verrà alimentata con enfasi crescente durante gli anni di più intensa colonizzazione, rivelando le sue tracce fino ai nostri giorni⁷².

⁷² Mi soffermerò dettagliatamente su questa questione nell'ultimo capitolo.

Secondo Valentini e Radin (2012), gli attacchi agli stabilimenti alla Lumber e agli uffici in cui sono conservati i documenti di vendita della terra, durante il settembre del 1914, dimostrano che la lotta per la terra è al centro della Guerra del Contestato. Gallo (1999), tuttavia, problematizza questa osservazione, sottolineando che per gli abitanti dell'entroterra la terra rappresenta la casa e la sussistenza ma non una proprietà in senso stretto, tanto che molti sembrano non essere consapevoli della valorizzazione delle terre successiva alla costruzione della ferrovia e all'incremento degli affari ad essa legati. All'origine della ribellione, dunque, più che la rivendicazione della proprietà della terra bisogna situare la lotta per la possibilità di continuare ad usufruire della terra e delle risorse della foresta, evitando l'accaparramento da parte dei colonnelli e di nuovi proprietari (De Carvalho, 2012). Di fatto, durante l'epoca coloniale e anche dopo l'indipendenza, la libera occupazione della terra, senza proprietà, era una pratica comune non criminalizzata.

Como o Contestado era uma região de fronteira em expansão, era comum o estabelecimento de posses por pequenos agricultores antes da chegada dos grandes fazendeiros e da administração pública [...] Diretamente relacionado a esse processo de ocupação estava a tentativa de garantir a sobrevivência, realizando-se múltiplas atividades que iam desde a “roça cabocla”, passando pela coleta da erva-mate até o aproveitamento das florestas da região [...] Considerar a posse como um costume não significa isentar a região de conflitos de terra. Pelo contrario, o conflito era parte constitutiva da relação do posseiro com a terra. A indefinição das fronteiras entre posseiros e proprietários criava uma situação, em que era permanentemente necessário reafirmar seu direito à terra e enfrentar os argumentos e as armas do outro⁷³ (ivi, pp.36-39).

La *posse*⁷⁴, oltre ad essere un diritto vissuto, era anche un diritto legale. Già nel periodo imperiale era riconosciuta la figura del *posseiro*⁷⁵: questi, infatti, realizzava l'obiettivo primo della colonizzazione, ovvero la stabilizzazione effettiva nel territorio e

⁷³ Dal momento che il Contestato era una regione di frontiera in espansione, era comune che piccoli agricoltori si stabilissero qui prima dell'arrivo dei grandi *fazendeiros* e dell'amministrazione pubblica [...] Il tentativo di garantirsi la sopravvivenza era direttamente legato a questo processo di occupazione, che si accompagnava alla realizzazione di molteplici attività, dalla piccola agricoltura, alla raccolta di erba-mate, allo sfruttamento delle foreste della regione [...] Considerare l'uso della terra senza proprietà un costume non significa considerare la regione priva di conflitti per la terra. Al contrario, il conflitto era una parte costitutiva della relazione del *posseiros*⁷³ con la terra. L'indefinitezza del confine tra *posseiros* e proprietari creava una situazione, in cui era permanentemente necessario riaffermare il proprio diritto alla terra e affrontare gli argomenti e le armi dell'altro

⁷⁴ L'uso della terra senza proprietà. Dato il carattere svalutante della parola occupazione in italiano, manterrò il termine in portoghese.

⁷⁵ *Posseiro* è chi abita una terra e vive dei suoi frutti, senza averne la proprietà legale. Anche in questo caso manterrò il termine in portoghese gheso.

il suo reale sfruttamento (Paulilo, 1996). La stessa Legge delle Terre, che rappresentò un importante strumento di consolidamento della proprietà privata in Brasile, una risposta alla fine del traffico negriero e un tentativo di rendere il dominio sulla terra una forma di accumulazione del capitale, apriva una breccia rispetto alla possibilità dei *posseiros* di continuare a godere dei loro diritti (De Carvalho, 2012). Pur non riconoscendo la *posse* come mezzo per acquisire terra da lì in avanti, infatti, dava la possibilità agli antichi *posseiros* di legalizzare la loro condizione. Tuttavia, non sempre il diritto di *posse* sulla carta significava una reale garanzia nella pratica, dal momento che il potere dei grandi signori si affermava, nella maggior parte delle volte, attraverso la violenza. Inoltre per i piccoli *posseiros* il registro della terra, oltre ad essere difficile da sostenere economicamente, era spesso considerato superfluo, dal momento che la *posse* era percepita come un diritto vissuto (ibidem).

Il malcontento generale vissuto dai *caboclos* a causa alle vicende che interessano la regione trova nel messianismo un elemento di unificazione e organizzazione. Il monaco protagonista del movimento del Contestato è José Maria, un curatore, esperto di piante medicinali che appare a Campos Novos intorno al 1912. Si tratta del terzo monaco di una trilogia che comprende anche João Maria d'Agostinho e João Maria de Jesus, che percorrono la regione in epoche diverse ma che, nell'immaginario popolare, si identificano in una stessa persona. Durante l'agosto del 1912, José Maria si reca a Taquaruçu, dove è invitato a partecipare alla festa di São Bom Jesus; durante le celebrazioni, intorno al suo gruppo comincia ad essere costruito un accampamento, che spaventa Albuquerque, sovrintendente di Curitiba, cui appartiene Taquaruçu. Il tentativo di disperdere i fedeli del monaco induce l'accampamento ad organizzarsi militarmente. Viene istituito un gruppo di guardie del corpo di José Maria, che, insieme ad altre 20.000 persone, si dirige nei campi di Irani, in territorio paranaense. L'arrivo del gruppo genera nelle autorità del Paraná il timore di un'invasione militare catarinense, suscitando, quindi, la reazione dell'esercito. Ad Irani l'esercito del Paraná e i ribelli si affrontano in un conflitto che vede la morte dei due *leader*: il monaco José Maria e il capitano delle forze armate paranaensi João Gualberto. La Guerra del Contestato, effettivamente iniziata un anno dopo, nel 1913, si sviluppa, secondo Thomé (1992) in tre fasi, caratterizzate rispettivamente dal fanatismo religioso, dal fenomeno del banditismo e, infine, dal genocidio. Il conflitto, nonostante lo straordinario impiego dell'esercito federale, delle forze armate paranaensi e catarinensi e addirittura dell'aviazione, conosce importanti vittorie dei ribelli organizzati in *redutos* e si conclude solo nel 1916 con la sconfitta dei *caboclos* e senza che vengano risolti i conflitti per la terra. Nello stesso anno viene firmato l'Accordo dei Confini con cui si pone fine alla disputa territoriale tra Paraná e Santa Catarina.

3.3 L'irruzione del ceto contadino nella scena politica brasiliana

Negli anni '40, durante il periodo di ridemocratizzazione successiva al regime dittatoriale dello Stato Nuovo, le campagne brasiliane sono attraversate da importanti fermenti di novità: sorgono diversi movimenti, si organizzano incontri statali e nazionali di lavoratori rurali e si costituiscono entità di coordinamento a ciascuno di questi livelli (Poli, 2008). Per la prima volta nella storia del paese, cominciano ad unificarsi conflitti che, seppure importanti, fino a quel momento avevano avuto un carattere soprattutto locale (Fernandes, de Medeiros, Paulilo, 2009). Inoltre si registra uno sforzo significativo di articolazione delle lotte della campagna con altre forze politiche nazionali (ibidem). In questo periodo si muovono i primi passi verso l'affermazione del ceto contadino come soggetto politico fondamentale. Anche sul piano del linguaggio, il termine “ceto contadino” comincia ad integrare le espressioni regionali più comunemente utilizzate per identificare i lavoratori e le lavoratrici rurali: *lavradores*, *posseiros*, *colonos*, *meeiros* etc. La costruzione di un'identità politica si rende possibile soprattutto grazie all'adozione della riforma agraria come lotta nazionale (ibidem), nonostante i diversi modi di intenderla e portarla avanti che caratterizzano i soggetti coinvolti e nonostante le svariate visioni di sviluppo dell'agricoltura che intanto iniziano a diffondersi. Per alcuni, infatti, la riforma agraria rappresenta la prima tappa della rivoluzione socialista; per altri, è una condizione per l'espansione del capitalismo nella campagna, attraverso l'estinzione dei latifondi e la creazione di unità di produzione, capaci di dinamizzare il mercato interno per le industrie nascenti (ibidem).

Il Partito Comunista Brasiliano (PCB) e la Chiesa cattolica svolgono un ruolo rilevante nella mobilitazione delle campagne. Il PCB, infatti, si fa presente nelle regioni del conflitto, offre sostegno giuridico ai lavoratori, promuove incontri e congressi e pubblica un giornale che ha l'obiettivo di socializzare le notizie delle lotte. D'altra parte, la Chiesa incentiva i contadini e le contadine ad organizzarsi per rivendicare i propri diritti, pur cercando di sottrarli dal “pericolo comunista” (ibidem).

In relazione al periodo che va dal 1945 al 1964, mi sembra importante evidenziare soprattutto il ruolo delle Leghe Contadine e del MASTER. Questi movimenti, pur non avendo interessato direttamente il territorio di Santa Catarina, costituiscono – soprattutto le prime – un riferimento fondamentale nella storia delle lotte contadine brasiliane. Essi, infatti, hanno il merito di elaborare strumenti, strategie e obiettivi politici, che avranno una grande influenza sulle organizzazioni nate successivamente (Stedile, Fernandes, 2012).

Le Leghe Contadine interessano essenzialmente gli stati del Nordest, in un contesto storico in cui la valorizzazione dello zucchero, la modernizzazione dell'agricoltura e la perdita di potere da parte dei colonnelli provoca l'espulsione di molte famiglie di piccoli produttori da parte dei grandi proprietari terrieri (Poli, 2008). Nonostante le leghe non siano una forma organizzativa nuova (nel decennio precedente il PCB ne aveva promosso la costituzione in tutto il paese, intorno alla rivendicazione del salario rurale), la Lega Contadina che dà nome e origine al movimento sorge nel 1954, nel municipio di Vitória de Santo Antão (Pernambuco). In quel luogo, alcuni lavoratori della fabbrica di zucchero di Galiléia fondano una società di carattere benefico – Società Agricola di Piantatori e Allevatori del Pernambuco (SAPPP) – allo scopo di migliorare le loro condizioni di vita. Hanno subito, infatti, un ulteriore aumento dell'affitto che pagano al *fazendeiro* per vivere nella sua proprietà (Motta, Esteves, 2008). Dal Pernambuco e, grazie all'articolazione politica di alcuni importanti *leader* (tra cui Francisco Julião, Clodomir de Moraes, João Pedro Teixeira, Elisabeth Teixeira) le Leghe si moltiplicano in tutto il Nordest, riportando alcune entusiasmanti vittorie: in *primis* l'espropriazione della fabbrica di Galiléia nel 1959 (ibidem).

Il principale merito delle Leghe è quello di scatenare in tutto il paese il dibattito sulla riforma agraria e, di conseguenza, di affermare il “ceto contadino” come la forza principale della “rivoluzione brasiliana” (de Medeiros, 1989). All'interno del movimento contadino, tuttavia, si contrappongono due concezioni della riforma agraria profondamente diverse: i militanti più vicini al PCB vedono nella riforma agraria un passo importante di una rivoluzione di carattere democratico-borghese e sono favorevoli ad una trasformazione delle Leghe in sindacati (ibidem); al contrario, i sostenitori della linea julianista (da Francisco Julião, uno dei più espressivi *leader* delle Leghe) sostengono la necessità di una “riforma agraria radicale”. Le loro posizioni non sono contrapposte con la stessa intensità in tutti gli stati, tuttavia, un momento di radicalizzazione del confronto si verifica nel 1961, in occasione del I Congresso Nazionale dei Lavoratori Agricoli del Brasile (I Congresso Nacional de Lavradores e Trabalhadores Agrícolas do Brasil). In questa occasione, la posizione julianista prevale su quella di chi vedeva nella riforma agraria un obiettivo da raggiungersi attraverso un processo graduale di conquiste parziali e coerenti con le immediate necessità dei lavoratori rurali. Nella prospettiva julianista, la riforma agraria radicale si sarebbe realizzata attraverso l'estinzione di ogni forma di contratto di affitto e la conseguente redistribuzione delle terre ai fittavoli.

Un altro movimento importante di questo periodo è il MASTER (Movimento degli Agricoltori Senza Terra), attivo nel Rio Grande do Sul dal 1960 al 1964. Il

movimento organizza fittavoli permanenti o temporari, *posseiros*, piccoli proprietari e figli di piccoli proprietari che, a causa della concentrazione della terra e della chiusura della frontiera agricola, non riescono ad avere accesso alla terra a costi contenuti e secondo dimensioni sufficienti alle loro necessità (Eckert, 2008). Il MASTER adotta l'occupazione e la creazione di accampamenti come strategia principale di lotta, aprendo una strada che sarà stata seguita anche da movimenti successivi, in particolare dal MST (Fernandes, de Medeiros, Paulilo, 2009). Il movimento, infatti, occupa vaste aree di terra, chiedendone l'espropriazione e successiva redistribuzione, sulla base dell'articolo 173 della Costituzione, nel quale si dichiara l'impegno dello Stato nel contrasto alla proprietà improduttiva (Eckert, 2008). Tra il 1962 e il 1963 il MASTER organizza trentotto accampamenti di senza terra. Alcuni autori considerano il MASTER un movimento istituzionalizzato, a causa del ruolo di appoggio diretto e di organizzazione vera e propria svolto dal governatore Brizola durante il suo mandato (Eckert, 2008). Gli accampamenti e la lotta, tuttavia, continuano anche durante il governo repressivo di Meneghetti. Secondo Poli (2008), il principale limite del MASTER risiede nella sua direzione da parte di *leader* urbani, legati soprattutto al PTB (Partito Lavoratore del Brasile). Questo aspetto, se da un lato è prova dello sforzo di far dialogare lotte urbane e contadine, dall'altro, riconferma uno storico pregiudizio, secondo il quale i contadini sarebbero incapaci di autonomia e avrebbero bisogno di essere rappresentati nella scena pubblica.

Le aspirazioni di trasformazione sociale e le prospettive di realizzazione della riforma agraria, che pure erano state rafforzate dall'elezione del presidente João Goulard, vengono bruscamente interrotte dal *golpe* 1964. Il MASTER, le Leghe e i loro *leader* vengono duramente perseguitati. Ma il *golpe* non sconfigge definitivamente i processi partecipativi che si sono moltiplicati in maniera imprevista anche al di là del contesto rurale. I germi di cambiamento sarebbero stati custoditi negli anni della resistenza e avrebbero ispirato l'esperienza dei movimenti sociali sorti negli anni '80.

3.4 La ripresa delle lotte contadine negli anni della transizione democratica

Dopo il *golpe* del '64, il conflitto nella campagna riemerge con grande intensità nel periodo di "transizione democratica". All'inizio degli anni '80, a partire dalla regione Sud, nascono e si consolidano in tutto il paese alcuni grandi movimenti contadini. Non bisogna pensare, tuttavia, che queste organizzazioni siano sorte all'improvviso, dopo un periodo di deserto e di vuoto di partecipazione. Da un lato, infatti, esse si richiamano esplicitamente alle esperienze di lotta che le hanno precedute: in *primis*, la guerra del Contestato e le Leghe Contadine; dall'altro, il loro sorgimento può essere compreso solo

alla luce di un'intensa opera di articolazione della resistenza realizzata durante gli anni più duri del regime militare. In particolare, all'origine di questa nuova fase di mobilitazioni, bisogna situare due ordini di fattori: l'aggravamento delle condizioni di vita nella campagna, dovuto al modello di sviluppo dell'agricoltura imposto dalla dittatura; l'impegno di evangelizzazione politica portato avanti dalla Chiesa progressista della Teologia della Liberazione. Approfondirò ciascuna di queste due dimensioni, prima di addentrarmi nello studio dei grandi movimenti contadini che hanno interessato l'Ovest di Santa Catarina tra la fine degli anni '70 e i primi anni '80.

3.4.1 L'impegno di animazione politica della Chiesa dei poveri

Durante il regime militare, le Chiese Cattolica e Luterana esercitano un importante ruolo di organizzazione della resistenza. In sintonia con tutta la Chiesa latinoamericana interrompono la loro tradizionale identificazione con il potere costituito e assumono la causa delle maggioranze impoverite, impegnandosi a favore della loro liberazione. I documenti delle Conferenze Episcopali Latinoamericane di Medellín nel 1986 e di Puebla nel 1979 manifestano questa virata, approfondendo alcune intuizioni del Concilio Vaticano II e inaugurando la Teologia della Liberazione (TdL). La Chiesa che, in America Latina, sin dai tempi delle missioni gesuitiche, si era occupata della formazione degli esclusi, spesso per favorirne la colonizzazione e l'integrazione subordinata nella società (Girardi, 1975), in questo momento si propone di formare un "blocco culturale e sociale" (Gramsci, 2012) con gli oppressi.

Nella prassi della TdL, l'evangelizzazione è strettamente legata all'animazione politica e l'educazione si identifica con la coscientizzazione orientata alla trasformazione della società (Grzybowski, 1987). La Chiesa dà impulso a tutta una serie di iniziative educative, che assumono il pensiero di Freire come un riferimento politico-teorico fondamentale (Mayo, 2009).

Si diffondono, ad esempio, le comunità ecclesiali di base (cebs): cellule fondamentali della vita ecclesiale e centro nevralgico dell'evangelizzazione (CELAM, 1968). Le cebs sono gruppi più o meno piccoli legati alla parrocchia o, nel contesto rurale, alla cappella, che riuniscono soprattutto persone della classe popolare e sono coordinate da *leader* religiosi o, più comunemente, da laici (Frei Betto, www.dhnet.org.br). All'interno delle cebs, i fedeli vivono un'intensa esperienza di comunione fraterna e sperimentano un intimo legame tra liturgia e vita, tra contemplazione e missione. La celebrazione non è più sentita come un rifugio o una consolazione dalla sofferenze della quotidianità, piuttosto è una via per entrare più profondamente nella realtà e aprirla ad altre letture e possibilità.

Dal desiderio di recuperare l'intimo legame tra Parola di Dio e vita, si sviluppano nelle cebs, nei circoli biblici e nei gruppi di riflessione le pratiche di lettura popolare della Bibbia. Situando il testo biblico nel suo contesto e mettendolo in relazione alla comunità che lo ha scritto, i fedeli riuniti nelle cebs scoprono un'oppressione simile a quella da loro vissuta e una storia di lotta per gli stessi valori di terra, giustizia, condivisione, fraternità (Mesters e Orofino, www.cebi.org.br). La Bibbia non è più il libro delle gerarchie ecclesiastiche, estraneo all'esperienza quotidiana dei fedeli ma diviene uno strumento per leggerla criticamente. La lettura popolare della Bibbia, infatti, si ispira al metodo pedagogico della Gioventù Operaria Cristiana (JOC)⁷⁶, che si articola in tre momenti: *vedere* le espressioni problematiche della realtà, *giudicarle* alla luce della Bibbia ed *agire* per la loro trasformazione.

In questo periodo nascono anche le pastorali sociali: la pastorale della salute, la pastorale afro, la pastorale indigena, la pastorale della gioventù, la pastorale del bambino etc. In particolare, la Commissione Pastorale della Terra (CPT), sorta nel 1975 a Goiania, esplicita concretamente l'attenzione della TdL verso la realtà della campagna. Inizialmente la CPT ha una dimensione regionale e riunisce vescovi, sacerdoti e agenti di pastorale dell'Amazzonia ma, ben presto, comincia ad assumere un ruolo fondamentale nella riorganizzazione delle lotte contadine in tutto il paese (Stedile e Fernandes, 2012).

La TdL, dunque, riconosce e accentua la dimensione politica della fede: la riformulazione delle immagini di Dio, che nasce dalla comprensione della sua azione liberatrice nella storia, convoca all'impegno per il cambiamento della realtà ingiusta. In questo modo, da un lato, le pratiche politiche acquisiscono una valenza religiosa, dall'altro, gli atti religiosi (come i pellegrinaggi) cominciano ad essere realizzati con fini politici più espliciti (Grzybowski, 1987).

A Santa Catarina l'impegno della Chiesa dei poveri è vivo soprattutto nella regione Ovest, grazie all'episcopato di don José Gomes, una delle figure più espressive della TdL a livello nazionale. Considerato il vescovo dei Sem Terra, don José coordina il Consiglio Indigenista Missionario dal 1979 al 1983 e contribuisce attivamente alla nascita di tutti i movimenti contadini. Anche le religiose svolgono un ruolo di animazione politica essenziale. Molte di loro, convinte della necessità di vivere accanto agli ultimi, assumono la loro prospettiva, inculturarsi nel loro universo esistenziale, decidono di lasciare le loro congregazioni per andare a vivere nelle comunità impoverite, ad imitazione di Dio che ha scelto di incarnarsi nella storia e nei suoi processi (Casaldáliga, Vigil, 1993). Le cebs, i gruppi di riflessione, le pastorali sociali, sono i

⁷⁶ Fondata in Belgio da Joseph-Léon Cardijn, la JOC si è diffusa in tutto il mondo, assumendo caratteristiche proprie in America Latina e in Brasile.

contesti in cui si formano i *leader* che, già durante gli anni della dittatura, assumono un impegno di militanza all'interno dei movimenti contadini.

È risaputa l'importanza cruciale che la TdL continua ad esercitare, non solo a livello locale, ma in tutto il continente latinoamericano. Ben oltre i confini disciplinari della teologia, essa ha originato e alimentato un movimento politico-teorico che, attraversando varie aree del sapere (la psicologia, la pedagogia, la sociologia, la filosofia) e molteplici ambiti dell'espressione umana (il teatro, la poesia, la musica), ha consegnato al mondo un contributo di pensiero e pratiche radicalmente autoctono, eppure capace di suscitare risonanze in ogni angolo del pianeta.

3.4.2 La modernizzazione conservatrice della Rivoluzione Verde

All'origine della mobilitazione popolare degli anni '80 bisogna considerare anche le conseguenze negative del modello di agricoltura, voluto dalla dittatura e definito “modernizzazione conservatrice”. Con questo termine, mutuato dallo studio di Moore (1966), gli analisti brasiliani identificano un processo di modernizzazione che mira alla crescita della produzione agropecuaria attraverso l'innovazione tecnologica ma senza alterare la struttura agraria (Pires e Ramos, 2009). In Brasile questo modello, che si basa su un accordo tra la vecchia *elite* di latifondisti e la borghesia al potere, si traduce in un decisivo sostegno da parte del regime militare agli interessi che ruotano intorno al pacchetto tecnologico della Rivoluzione Verde (Martine e Garcia, apud Pires e Ramos, 2009).

A Santa Catarina le prime misure di preparazione alla modernizzazione agricola vengono introdotte a partire dagli anni '50-'60 del 1900 (Mussoi, 2003): vengono elaborate politiche pubbliche e istituiti specifici apparati statali, come la BDE (Banca dello Sviluppo dello Stato di Santa Catarina), la BRDE (Banca Regionale di Sviluppo dell'Estremo Sud), il FUNDESC (Fondo di Sviluppo dello Stato di Santa Catarina), la ACARESC (Associazione di Credito e Assistenza Rurale di Santa Catarina), il FEPRO (Fondo di Stimolo alla Produttività), la EMPASC (Impresa Catarinense de Ricerca Agropecuaria), l'EMBRAPA (Impresa Brasiliana di Ricerca Agropecuaria). L'ideologia dello sviluppo adottata a livello nazionale

pressupunha um câmbio radical, no sentido de substituir a estrutura produtiva «tradicional» por uma «moderna», dinâmica, perfeitamente integrada ao setor industrial, atendendo às suas exigências e com

reflexos no desenvolvimento de um setor urbano como potencial consumidor e produtor de produtos manufaturados⁷⁷ (ivi, p.216).

L'affermazione della Rivoluzione Verde si realizza compiutamente negli anni '70, attraverso la creazione di un sistema di sussidi per l'agricoltura; la diffusione di servizi governativi di formazione e consulenza per gli agricoltori; l'incentivo all'uso di macchine, varietà geneticamente migliorate ad alto rendimento, prodotti chimici e agrotossici, allo scopo di aumentare la produttività delle attività agricole (Altieri, 2009). Mussoi (2003) si sofferma sul carattere autoritario di questo modello, che marginalizza il sapere fatto di esperienza ed esclude gli agricoltori e le agricoltrici dai processi decisionali che riguardano la loro unità di produzione. I governi e i ministeri, infatti, definiscono centralmente programmi e politiche, che, trasformati in attività-meta da parte delle agenzie di sviluppo (le istituzioni di ricerca e di formazione), vengono monitorati a livello locale, da parte di organismi municipali e regionali.

La crescente perdita di autonomia da parte degli agricoltori è dovuta anche all'imposizione del sistema di “produzione integrata”, caratterizzato “pelo controle, por parte das empresas, do processo de produção e comercialização, via controle técnico, controle total da produção e fixação do preço da matéria-prima produzida⁷⁸” (Silva 2003, p.99). Secondo Paulilo (1996) si tratta di una forma commerciale allo stesso tempo oligopolistica e oligopsonistica, in cui il produttore è obbligato a comprare i prodotti da un'unica impresa fornitrice, vendere ad essa l'intero prodotto e rispettare *standard* di produzione abbastanza alti (ibidem). Il sistema integrato ancora oggi è prevalente nell'Ovest di Santa Catarina e interessa soprattutto la produzione di carne (suini e polli) e di tabacco. Tra le alternative all'integrazione si registra la produzione di latte, che, tuttavia, è bersaglio di costanti pressioni alla specializzazione, concentrazione e aumento di scala.

Negli anni '80, il modello della Rivoluzione Verde rivela i suoi drammatici effetti in un radicale processo di concentrazione delle terre e di selezione della popolazione della campagna (Martine e Garcia, apud Pires e Ramos, 2009). Gli incentivi alla modernizzazione, la caduta dei prezzi dei prodotti, l'aumento dei costi di produzione rendono impraticabili le forme tradizionali di produzione. Di conseguenza, le famiglie

⁷⁷ Supponeva un cambiamento radicale, orientato a sostituire la struttura produttiva «tradizionale» con una «moderna», dinamica e perfettamente integrata al settore industriale, alle cui esigenze doveva rispondere in accordo con lo sviluppo di un settore urbano, potenziale consumatore e produttore di manufatti.

⁷⁸ Dal dominio da parte delle imprese del processo di produzione e commercializzazione, attraverso il controllo tecnico, il controllo totale sulla produzione e la definizione del prezzo della materia-prima prodotta.

che non riescono ad accompagnare il cambiamento si indebitano per pagare i loro prestiti e, in molti casi, sono costrette a vendere i loro beni e la stessa terra. Molte di loro, migrando verso le grandi città, contribuiscono a ingrossarne le periferie, senza peraltro riuscire a trovare delle alternative reali nel contesto urbano. Secondo i dati dell'IBGE⁷⁹, dal 1970 al 1980, la popolazione di Santa Catarina soffre una trasformazione profonda: 1.088.091 persone lasciano la campagna. In termini proporzionali, la popolazione rurale passa dal 57% nel 1970 al 40,62% nel 1980 (Poli, 2008, p.37). Le prime ad andare via sono le giovani donne, provocando simultaneamente l'invecchiamento e la maschilizzazione della campagna (Renk, 1999).

Il modello di “modernità conservatrice” inizia ad essere messo in discussione. In particolare, viene criticata la sua esclusiva focalizzazione sulle dimensioni economiche, a danno della considerazione di altre questioni come l'occupazione, la preservazione ambientale, l'esodo rurale (De Mello e Schmidt, 2003). I benefici della Rivoluzione Verde, infatti

foram extremamente desiguais em termos de sua distribuição, com os maiores e mais ricos agricultores, que controlam o capital e as terras férteis, sendo privilegiados, em detrimento dos agricultores mais pobres e com menos recursos. A Revolução Verde também contribuiu para disseminar problemas ambientais, como erosão do solo, desertificação, poluição por agrotóxicos e perda de biodiversidade⁸⁰ (Redclift, Goodman, apud in Altieri, 2009, p.19).

Contemporaneamente all'attività di denuncia, si diffondono esperienze alternative, che si basano sull'azione congiunta di lavoratori e lavoratrici rurali, esperti in scienze agrarie e in altre aree della conoscenza e alcune autorità politiche (De Mello e Schmidt, 2003). Queste iniziative, seppure con etichette e definizioni diverse, si inseriscono nel vivace dibattito sullo sviluppo sostenibile, in cui l'agroecologia assume una posizione peculiare (Almeida, 2009).

3.4.3 Un nuovo soggetto politico: i movimenti contadini degli anni '80

I fermenti di rinnovamento politico-educativo promossi dal lavoro di base della TdL e l'indignazione per le conseguenze dell'imposizione della Rivoluzione Verde si

⁷⁹ Istituto Brasiliano di Geografia e Statistica.

⁸⁰ Sono stati estremamente diseguali nei termini della loro distribuzione: i più grandi e più ricchi agricoltori, che controllano terre fertili e capitale, sono stati privilegiati a danno degli agricoltori più poveri e con meno risorse. La Rivoluzione Verde ha contribuito anche a disseminare problemi ambientali, come l'erosione del suolo, la desertificazione, l'inquinamento provocato dagli agrotossici e la perdita della biodiversità.

articolano, nei primi anni '80, in una vigorosa ripresa delle mobilitazioni, sia nel contesto urbano, sia nel contesto rurale. In questo periodo, infatti, il rientro degli esiliati politici e i segnali di apertura democratica riaccendono in tutto il paese le speranze di protagonismo popolare bloccate dalla dittatura. Gli stati del Sud – e, in particolare, l'Ovest di Santa Catarina, il Sudest del Paraná e il Nordest del Rio Grande do Sul – costituiscono la culla di alcuni grandi movimenti contadini, che, da questa regione, si diffondono e organizzano in tutto il Brasile (Stedile, Fernandes, 2012).

In relazione a diverse forme di espansione capitalista nella campagna, variamente legate ad un doppio processo di espropriazione e sfruttamento, Grzybowski (1987) individua quattro fronti di lotta, distinti dal punto di vista sociale, geografico e per tipologia di lavoratori rurali coinvolti:

- le lotte contro le espropriazioni, che a loro volta comprendono: molteplici movimenti di *posseiros*, generalmente locali, legati a conflitti specifici e per questo più fragili; il Movimento dei Lavoratori Rurali Senza Terra (MST), che presenta il maggior grado di articolazione interna e omogeneità quanto a forme di lotta; il Movimento dei Danneggiati dalle Dighe (MAB) che si caratterizza per la critica alla legittimità dello Stato, dal momento che sono statali le imprese che causano gli spostamenti forzati, in nome dello sviluppo e della pubblica utilità; le lotte degli indigeni, per i quali il possesso della terra è condizione della stessa riproduzione materiale ed etnico-culturale. Le lotte contro l'espropriazione rendono possibile l'unione di rivendicazioni diverse e di molteplici categorie di lavoratori e lavoratrici rurali e urbani;
- Le lotte contro forme di sfruttamento, che si oppongono alle modalità con cui il “proletariato agricolo” è integrato nel processo di produzione capitalista. Questi movimenti usano gli scioperi come principale strumento di lotta e sono responsabili di conquiste importanti in termini di salario e condizioni lavorative. In questo senso, mantengono una relazione molto intima con i sindacati e sono prevalentemente corporativi;
- Le lotte contro la subordinazione del lavoro al capitale sono promosse soprattutto dai sindacati e si focalizzano principalmente sulla discussione intorno al prezzo dei prodotti e alle politiche agricole. Esse coinvolgono specialmente la frazione di lavoratori rurali più moderna e integrata nel sistema di industrializzazione e internazionalizzazione dell'agricoltura, generalmente localizzata nel Sud del paese. Sono espressione, dunque, delle contraddizioni della “modernizzazione dolorosa”, del processo di differenziazione sociale del ceto contadino e della nuova situazione di confronto diretto tra piccola proprietà e capitale;
- I nuovi fronti di lotta nella campagna includono un insieme eterogeneo di

iniziative: i movimenti autonomi di donne, piccoli gruppi che praticano forme di produzione alternative e i movimenti che rivendicano politiche di previdenza sociale per i lavoratori e le lavoratrici della campagna.

Nell'Ovest di Santa Catarina, la prima grande manifestazione del periodo della transizione democratica viene realizzata a Chapecò nel 1979. La protesta si scaglia contro l'episodio che inizia ad essere identificato come “farsa della peste suina”.

Com a morte de alguns suínos que se alimentavam com restos de alimentos de um aeroporto, começou a ser divulgada, nos noticiários, a existência de uma doença nos suínos, chamada Peste Suína Africana, que poderia espalhar-se por todo o país. A partir de então passaram a ser identificados supostos focos da doença em vários pontos da região Sul, inclusive no oeste catarinense. Diante da suspeita da existência da peste, a propriedade era interdita e os suínos eram exterminados a tiros de fuzil por pelotões do exército e depois queimados em valas abertas por retro-escavadeira. Também eram exterminados os suínos das propriedades mais próximas [...] Há indícios bastante evidentes de que, em vez de uma doença de suínos, a suposta peste foi uma estratégia para a eliminação definitiva da produção autônoma de suínos da região [...] Em vários casos, os camponeses, ao saber do extermínio, separavam os leitões e suínos menores e os ocultavam em local seguro ou em outras propriedades distantes e depois prosseguiram sua criação, o que atesta que não havia contaminação⁸¹ (Poli, 2008, pp. 88-89).

La manifestazione è organizzata dalla FETAESC (Federazione dei Lavoratori dell'Agricoltura dello Stato di Santa Catarina) e dalla Chiesa e riunisce più di 20.000 persone, scatenando un processo di partecipazione che avrebbe condotto alla formazione di alcuni importanti movimenti sociali. Mi soffermerò brevemente sul Movimento dei Danneggiati dalle Dighe (MAB), il Movimento dei Lavoratori Rurali Senza Terra (MST), le lotte indigene, il movimento di rinnovamento sindacale e il Movimento dei Piccoli Agricoltori (MPA) (nonostante quest'ultimo sia sorto successivamente rispetto agli altri movimenti citati). In seguito, dedicherò uno spazio più ampio al Movimento delle Donne Agricoltrici (MMA) oggi MMC/SC.

⁸¹ Con la morte di alcuni suini che si alimentavano con i rifiuti alimentari di un aereoporto, cominciò ad essere diffusa nei telegiornali la notizia dell'esistenza di una malattia dei suini, chiamata peste suina africana, che si sarebbe potuta diffondere per tutto il paese. A partire da allora hanno iniziato ad essere identificati presunti fuochi della malattia in diversi punti della regione Sud, tra cui l'Ovest catarinense. Di fronte al sospetto dell'esistenza della peste, la proprietà era interditta e i suini erano sterminati a colpi di fucile da plotoni dell'esercito e poi bruciati in fosse aperte da scavatrici. Erano sterminati anche i suini delle proprietà vicine [...] Esistono indizi abbastanza evidenti del fatto che, invece che una malattia di suini, la presunta peste fosse una strategia per eliminare definitivamente la produzione autonoma di suini nella regione [...] In diversi casi i contadini, sapendo dello sterminio, separavano i lattonzoli e i suini più piccoli e li nascondevano in un luogo sicuro o in altre proprietà lontane e successivamente continuavano ad allevarli, fatto che prova che non esisteva nessun contagio.

3.4.4 Il Movimento di Danneggiati dalla Dighe (MAB)

Nel 1979 si diffonde attraverso la stampa la notizia della costruzione di venticinque centrali idroelettriche nel bacino del Rio Uruguai. Fino a quel momento la popolazione è ignara del progetto, nonostante i primi studi per la sua realizzazione risalgano al 1966. Le dighe avrebbero coinvolto gli stati di Santa Catarina e del Rio Grande do Sul, inondando 75.000 ettari di terra e determinando l'espulsione di circa 250.000 persone. La Commissione Pastorale della Terra (CPT), la Chiesa cattolica diocesana guidata dal vescovo don Josè Gomes, la Chiesa evangelica luterana, i sindacati e alcuni professori della FAPES (Fondazione Alto Uruguai di Ricerca e Insegnamento Superiore) di Erechim organizzano congiuntamente la popolazione, con l'intento di fare pressioni sulla Eletrosul, perché divulghi maggiori informazioni sul progetto. Così nel 1979 nasce la CRAB (Commissione Regionale di Danneggiati dalle Dighe) (De Morães, 1996). L'azione della CRAB cambia nel tempo, articolandosi in diverse fasi: in un primo momento, rivendica un giusto indennizzo in denaro per gli espulsi dalla costruzione delle dighe; successivamente passa ad insistere sulla necessità di predisporre insediamenti alternativi; infine, la sua posizione si radicalizza fino ad opporsi completamente all'opera. In questo senso Grzybowski (1987) sottolinea che i danneggiati:

tendem a recusar a redução praticada na ação desapropriadora que vê tudo o que vai ser perdido sob as águas do lago como passível unicamente de uma avaliação e de uma indenização monetária [...] Neste processo de radicalização das propostas dos movimentos, a defesa da terra e a oposição às barragens aparecem como uma defesa de um espaço social e culturalmente organizado, com relações de parentesco, vizinhança e amizade, como suas escolas, igrejas e cemitérios. Assim, resistindo na terra, os atingido se opõem ao próprio modelo de desenvolvimento, centralizador e excludente, e à arbitrariedade do Estado e seus funcionários⁸² (p.26).

Nel 1984 viene lanciata una campagna di raccolta firme per la contestazione del progetto delle centrali del bacino idrografico dell'Uruguai, che raccoglie più di un milione di firme; nel 1985 si realizza il pellegrinaggio che verrà conosciuto come

⁸² Tendono a rifiutare la riduzione praticata dall'azione espropriatrice, che considera tutto ciò che andrà perduto sotto le acque unicamente a partire dalla valutazione e di un indennizzo monetario [...] In questo processo di radicalizzazione delle proposte dei movimenti, la difesa della terra e l'opposizione alle dighe appaiono come la difesa di uno spazio socialmente e culturalmente organizzato, caratterizzato da relazioni di parentela, vicinato e amicizia, con le sue scuole, chiese e cimiteri. Così, resistendo nella terra, i danneggiati si oppongono al modello di sviluppo centralizzatore ed escludente e all'arbitrarietà dello Stato e dei suoi funzionari.

“pellegrinaggio delle dighe” (De Oliveira e Oro, 2002). Queste azioni facilitano, nel 1987, la conclusione di un accordo tra la CRAB e l'Eletrosul, che, tra i vari effetti, afferma la CRAB come rappresentante legittimo dei danneggiati dal progetto delle dighe, ponendo fine alle negoziazioni individuali. Negli anni successivi, a livello regionale, la CRAB si impegna a far rispettare i termini dell'accordo e nell'organizzazione delle famiglie reinsediate in altri territori. A partire dal 1992, la CRAB si trasforma nell'istanza della regione Sud del movimento nazionale MAB (Movimento di Danneggiati dalle Dighe), la cui costituzione a livello nazionale si concretizza durante il I congresso nazionale dei danneggiati dalle dighe. Durante questo incontro, dopo un'opportuna discussione, la categoria di “danneggiati” viene accolta in un'accezione ampia. Essa include, non solo coloro la cui terra è stata inondata dalla costruzione delle centrali idroelettriche ma anche tutti coloro che ne soffrono le conseguenze dirette in relazione alle proprie condizioni di vita. Si afferma inoltre la necessità che il movimento nazionale, pur rispettando le peculiarità e le differenze locali, contrasti il progetto energetico brasiliano e discuta delle possibili alternative (Vainer, 2003).

3.4.5 Il Movimento dei Lavoratori Rurali Senza Terra (MST)

A gennaio del 1984, 80 rappresentanti di 13 stati del Brasile si riuniscono a Cascavel-Paraná per il primo incontro nazionale del Movimento dei Lavoratori Rurali Senza Terra (MST). In questo incontro, adottando una definizione elaborata dalla stampa già in relazione al MASTER, viene fondato il MST e ne vengono definiti l'organizzazione e i principi. Il primo incontro nazionale è il risultato di diverse riunioni preliminari, realizzate a livello regionale, e di molteplici esperienze di lotta localizzate soprattutto nel Sud e nell'Ovest del paese (Stedile e Fernandes, 2012). A Santa Catarina, un episodio significativo di questo percorso preparatorio è l'occupazione da parte di 200 famiglie della *fazenda* Burro Branco, a Campo Erê, nel 1980. In questa circostanza la CPT e il vescovo don Josè Gomes di Chapecò riescono ad evitare la dispersione degli occupanti da parte della polizia. La *fazenda* viene espropriata e suddivisa tra 300 famiglie (Fiorentin, Oro, 2002).

Nel 1985 si realizza a Curitiba, nello stato del Paraná, il I congresso nazionale del MST, che riunisce 1600 delegati e delegate. In questa occasione si afferma definitivamente l'indipendenza del MST dalla Chiesa: molti degli stessi componenti della CPT credono, infatti, che i lavoratori e le lavoratrici rurali debbano organizzarsi autonomamente. Si riafferma, inoltre, l'occupazione come forma politica necessaria all'avanzamento della riforma agraria. Nel corso dell'anno, si moltiplicano le

occupazioni in tutto il paese: a maggio, nell'Ovest di Santa Catarina, 5000 famiglie occupano diciotto *fazendas*, in un'operazione che coinvolge quaranta municipi (ibidem).

Per l'importanza delle sue rivendicazioni, l'omogeneità delle strategie di lotta e il suo radicamento in quasi tutto il paese, il MST è considerato tra i movimenti sociali più maturi dell'America del Sud (Zanchetta, 2008). Nelle narrative sulla sua genealogia, l'Ovest di Santa Catarina occupa sempre uno spazio peculiare, soprattutto in virtù dell'azione di organizzazione e formazione di *leader* realizzata dalla Chiesa. Il suo più conosciuto e amato rappresentante, don Josè Gomes, viene identificato infatti come il “vescovo dei Sem Terra”. Inoltre oggi il MST dell'Ovest di Santa Catarina è considerato un riferimento nazionale, sia per l'organizzazione dei suoi insediamenti, sia per l'efficienza delle sue cooperative di produzione.

3.4.6 Le lotte degli indigeni

Tra la fine degli '70 e l'inizio degli anni '80, l'Ovest di Santa Catarina è attraversato anche dalla lotte degli indigeni per il recupero della loro terra. In quel momento esiste, infatti, solo un'area indigena, localizzata nell'attuale municipio di Ipuacu mentre altre comunità sono disperse nella regione o insediate nelle aree indigene degli Stati vicini (Nonoai, nel Rio Grande do Sul e Palmas nel Paraná) (Capucci, 2002). La mobilitazione degli indigeni è promossa dal Consiglio Indigenista Missionario (CIMI), di cui il vescovo don Josè Gomes è coordinatore nazionale dal 1979 al 1983. La rivendicazione riguarda la demarcazione delle comunità Chimbangue e Pinhal: terre indigene indebitamente vendute dalle imprese colonizzatrici a famiglie originarie del Rio Grande do Sul. Rispetto alla situazione di Chimbangue, alcuni settori dell'*elite* economica e politica della regione riescono a fomentare il malcontento degli agricoltori che contrastano le rivendicazioni indigene, portando avanti una dura campagna diffamatoria ai danni del Vescovo don José Gomes. Nelle lotte per Pinhal, invece, viene realizzato un lavoro formativo, che permette di prevenire il conflitto tra i due segmenti danneggiati. Inoltre le richieste di indennizzo e il re-insediamento degli agricoltori si accompagnano alle mobilitazioni per la demarcazione dell'area indigena, realizzata effettivamente nel 1998 (ibidem). Queste manifestazioni sono di essenziale importanza, soprattutto perché permettono agli indigeni di percepirsi ed essere percepiti “como protagonistas da história contemporânea e não mais como lembranças de um passado caracterizado pelo exotismo e subdesenvolvimento⁸³” (ivi, p.272), come sostiene la narrazione dominante della colonizzazione della regione.

⁸³ Come protagonisti della storia contemporanea e non come ricordi di un passato caratterizzato da esotismo e sottosviluppo.

3.4.7 Il nuovo sindacalismo

Gli anni della transizione democratica sono caratterizzati anche da un inedito protagonismo dei sindacati. A partire dalla fine degli anni '70, infatti, si inizia a discutere della necessità di affermare un nuovo sindacalismo, trasformando i vecchi sindacati assistenzialisti e fortemente dipendenti dal governo in organizzazioni combattive, capaci di portare avanti contrattazioni relative alla distribuzione della terra, al prezzo dei prodotti, agli indennizzi. In vari municipi dell'Ovest di Santa Catarina, le opposizioni sindacali conquistano le direzioni del Sindacato dei Lavoratori Rurali (STR), che, insieme ad altre entità, è promotore della prima grande manifestazione della regione contro “la farsa della peste suina” (Fiorentini e Oro, 2002). D'altra parte, a livello nazionale, questa effervescenza si manifesta nella creazione nel 1983 della CUT (Centrale Unica dei Lavoratori).

Il dibattito circa la creazione di un sindacalismo combattivo, autonomo e svincolato da questioni esclusivamente burocratiche conosce un altro momento di vitalità alla fine degli anni '90, quando sorge il Movimento dei Piccoli Agricoltori (MPA). La causa scatenante è un grave periodo di siccità che, nel 1996, pregiudica il raccolto di mais e soia nel Rio Grande do Sul e in Santa Catarina: in pochi giorni più di 30.000 persone si accampano allo scopo di chiedere l'intervento dello Stato. Nel 1998 si consolida la fondazione del movimento nazionale, attualmente articolato in 17 Stati brasiliani ed impegnato nella costruzione di un progetto popolare di agricoltura agroecologica.

Attualmente, il MPA, i MST, il MAB e il MMC fanno parte insieme ad altre soggetti della *Via Campesina*, la più importante articolazione internazionale di movimenti e organizzazioni della campagna.

3.5 Dal Movimento di Donne Agricoltrici al Movimento di Donne Contadine a Santa Catarina

A Santa Catarina, il Movimento delle Donne Contadine (MMC) nasce, con il nome di Movimento di Donne Agricoltrici (MMA), nel 1983, in quello che allora era il distretto di Nuova Itaberaba, nel municipio di Chapecò. Secondo Poli (2008), tuttavia, gli inizi dell'organizzazione si possono rintracciare già nel 1981, durante le discussioni per la sindacalizzazione delle agricoltrici, promosse dalle nuove liste di opposizione sindacale. Fino a quel momento i sindacati non incoraggiavano l'iscrizione delle donne e generalmente solo le vedove diventavano socie.

A partire dalla fine del 1983, alcune coordinatrici del nascente MMA cominciano

a visitare dapprima la maggior parte dei municipi dell'Ovest, successivamente diverse regioni dello Stato, allo scopo di promuovere e rafforzare l'organizzazione del movimento.

A visita das representantes do movimento, normalmente, era precedida de alguma articulação local, de modo que nesse primeiro encontro já estivessem presentes representantes de várias comunidades do município. A principal articuladora dessa expansão do movimento na região oeste de Santa Catarina e mesmo no estado foi, sem dúvida, a igreja, embora o MMA tenha contado também com o apoio do Sindicato de Trabalhadores Rurais em diversos municípios⁸⁴ (Poli, 2008, pp.125-126).

La Chiesa della TdL ha un ruolo fondamentale nell'articolazione del MMA, non solo per il sostegno pratico nella realizzazione delle riunioni e nella facilitazione della comunicazione tra municipi ma soprattutto per il lavoro di formazione delle *leader*. Il percorso di coscientizzazione e militanza di molte donne che ancora oggi partecipano al movimento, infatti, comincia a delinearsi in seguito all'assunzione di un impegno con i poveri dentro la Chiesa e, in particolare, nelle cebs, nei gruppi di giovani, nei gruppi di riflessione, nelle pastorali sociali (soprattutto la pastorale della salute e la pastorale della terra).

A Igreja católica aqui em Quilombo passa a ter uma contribuição bastante grande e com uma atuação bem reflexiva, trabalhando essa questão da fé e a prática e que a fé sem obras é morta e mostrando a questão da opressão, quem eram os opressores, porque que a gente era oprimido, porque que existiam os pobres e porque que uns acumulavam riqueza, essas questões todas [...] tinha um padre, que chamava padre Nelson Nicolau, que foi um verdadeiro profeta [...] e que tinha toda uma prática de que as pessoas precisavam saber, que era necessária a formação, então junto com o padre Nelson tinham algumas irmãs também, tinha irmã Inés Grigolo, em seguida veio a irmã Sirlei, veio a irmã Zenaide [...] e a partir dos anos 80 [...] teve um programa de formação para lideranças, que durou 17 anos e que resultou em muitas lideranças, que você vai encontrar em todo o país [...] Esse programa de formação ele era principalmente coordenado pela paróquia, mas a paróquia conseguia envolver os sindicatos, conseguiu envolver os

⁸⁴ La visita delle rappresentanti del movimento, di solito, era preparata a livello locale in modo che già al primo incontro partecipassero le rappresentanti di diverse comunità del municipio. La principale animatrice dell'espansione del movimento nella regione ovest di Santa Catarina e anche a livello statale fu, senza dubbio, la Chiesa, per quanto in diversi municipi il MMA abbia contato anche sul sostegno del Sindicato dei Lavoratori Rurali.

outros atores sociais e em 80 então começam os primeiros debates do MMC⁸⁵ (dall'intervista di Justina).

Alcuni autrici e autori (Boni, 2012; Casagrande, 1991) argomentano che il progressivo distanziamento del MMA dalla Chiesa è conseguenza dell'emergere di rivendicazioni legate alla salute riproduttiva, al controllo delle nascite o al diritto di famiglia, in contrasto con i principi della dottrina morale cattolica. Non condivido questo ragionamento per diverse motivazioni. Innanzitutto queste temi continuano ad essere controversi soprattutto per le donne che compongono la base del movimento. Inoltre, l'autonomia dalla Chiesa rappresenta un tratto originario del MMA, frutto, in parte, di una strategia della stessa TdL, in parte, del desiderio delle donne di circoscrivere uno spazio di partecipazione pensato da loro e per loro – anche perché, nelle organizzazioni miste, gli uomini concentrano il potere, la responsabilità e le decisioni (Cinelli, 2012). Al di là di questo, il legame tra Chiesa e MMA continua ad essere vivo sia nelle pratiche del movimento, in *primis* nella mistica, sia nella sensibilità delle donne che vi partecipano e che hanno seguito ad impegnarsi come catechiste, ministre dell'Eucarestia e agenti di pastorale.

Nei primi anni di esistenza, il MMC concentra il suo impegno principalmente nella rivendicazione di diritti per le lavoratrici rurali: il riconoscimento della professione di agricoltrice, il diritto alla documentazione personale e professionale (la carta d'identità, il codice fiscale, il blocco delle ricevute e fatture fiscali, la tessera elettorale etc), la pensione a 55 anni d'età, l'indennità di maternità, l'indennità di malattia, l'indennità per infortunio, la pensione di invalidità, la pensione di reversibilità etc., che vengono regolamentati a partire dalle possibilità aperte dalla Costituzione del 1988 (Paulilo, 2003). Alcuni episodi segnano in modo particolare questa stagione: nel 1985 viene realizzata la prima assemblea regionale del MMA a Chapecò; il 12 agosto 1986,

⁸⁵ La Chiesa cattolica qui a Quilombo inizia a dare un contributo molto grande e assume un modo di agire molto riflessivo, lavorando su questa questione della fede e della pratica, che la fede senza opere è morta e mostrando la questione dell'oppressione, chi erano gli oppressori, perché eravamo oppressi, perché esistevano i poveri e perché alcuni accumulavano ricchezze, tutte queste questioni [...] C'era un sacerdote, che si chiamava Nelson Nicolau, che è stato un vero profeta [...] e che pensava che le persone dovessero sapere, che fosse necessaria la formazione e insieme a don Nelson c'erano anche alcune suore, suor Ines Grigolo, dopo è venuta suor Sirlei, dopo suor Zenaide [...] e a partire dagli anni '80 [...] c'è stato un programma di formazione di *leader*, che è durato 17 anni e che è risultato in molti *leader*, che puoi incontrare in tutto il paese [...] Questo programma di formazione era coordinato principalmente dalla parrocchia ma la parrocchia è riuscita a coinvolgere i sindacati, è riuscita a coinvolgere altri attori sociali e negli anni '80 quindi cominciano i primi dibattiti del MMC.

si riuniscono a Xanxerê 15.000 donne provenienti da 73 municipi e inviano una delegazione di agricoltrici a Brasilia per partecipare ad una mobilitazione nazionale; nel 1987 l'agricoltrice e *leader* del MMA, Luci Choinacki è la prima donna eletta come deputata statale in una lista del Partito dei Lavoratori (PT) (negli anni successivi sarebbe stata eletta come deputata federale per quattro mandati); nel 1988 nasce l'Articolazione delle Istanze delle Donne Lavoratrici Rurali del Sud (AIMTR-Sul); nel 1994, si realizza a Chapecò il primo Congresso statale del MMA. Gli incontri in occasione del giorno internazionale della donna diventano una delle principali attività del movimento e si costituiscono come uno spazio di discussione, sensibilizzazione dell'opinione pubblica e pressione sugli organi pubblici. Oltre alle manifestazioni, il movimento organizza incontri di studio, formazione e dibattito a vari livelli. Le principali tematiche affrontate riguardano la salute pubblica integrale, i diritti delle lavoratrici rurali, l'educazione liberatrice, la lotta contro la violenza, la partecipazione della donna nella società (Cinelli, 2012).

Alcuni autori (Casagrande, 1991; Paulilo, 2003; Boni, 2012) evidenziano l'iniziale priorità della dimensione di classe nelle rivendicazioni del MMA, sostenendo che la prospettiva di genere sarebbe stata incorporata in un secondo momento. A questo proposito Casagrande (*ibidem*) sottolinea la persistente distanza del MMA dal movimento femminista e l'attribuisce alla mediazione della Chiesa. L'analisi della documentazione prodotta dal movimento, tuttavia, mostra che il MMA, sin dalla sua nascita, ha come riferimento principale l'esperienza delle donne che vivono e lavorano nella campagna (Poli, 2008; Salvaro, 2010), nonostante abbia adottato l'autodefinizione femminista solo in tempi recenti e nonostante sia sorto in seno a mobilitazioni contadine. Per queste ragioni, mi sembra più corretto affermare che la prospettiva di genere e la prospettiva classista sono complementari nelle sue pratiche sin dall'inizio (Poli, 2008), per quanto tutt'oggi le militanti siano reticenti ad assumere pienamente i conflitti che derivano dall'adesione di un punto di vista di genere, in maniera complementare e non subordinata all'ottica di classe. La postura femminista, infatti, introduce una rottura in relazione all'idealizzazione dell'armonia della famiglia contadina, che, in alcuni casi, può rivelarsi controproducente: “para levar adiante as reinvidicações de classe, uma imagem da família rural como uma unidade coesa é muito mais eficiente que uma imagem de conflito⁸⁶” (Paulilo, 2003, p.195).

Nel corso degli anni, all'interno del MMA diventa sempre più centrale la

⁸⁶ Per portare avanti rivendicazioni classiste, l'immagine della famiglia rurale come un'unità coesa è molto più efficiente che un'immagine di conflitto.

costruzione di una rete con altre organizzazioni e movimenti di donne. Durante il I congresso latinoamericano delle organizzazioni della campagna, realizzato in Perù, si afferma la necessità di promuovere un incontro di donne lavoratrici rurali del Brasile. L'incontro, che si concretizza effettivamente nel 1995, costituisce l'occasione per la creazione dell'Articolazione Nazionale delle Donne Lavoratrici Rurali (ANMTR), composta da rappresentanti di movimenti autonomi e misti. Il ANMTR rappresenta il primo germe del movimento autonomo nazionale, che si consolida nel 2004, con il nome di Movimento di Donne Contadine del Brasile. Justina racconta così il percorso che conduce dal ANMTR al MMC/Brasil:

O MMC em Santa Catarina é de fato uma das primeira células de um movimento autônomo de mulheres. Na década de 80, ele foi surgindo em diferentes locais, no Nordeste, no Centro-Oeste, no Norte, na região Sul, mas eram mais núcleos nos estados, uns com uma lógica mais autônoma [...] alguns dentro do movimento sindical e tal [...] Aqui na região Sul do Brasil, registrado na história tem que, em determinados momentos, lideranças de mulheres se reuniram nacionalmente para discutir a possibilidade da formação, da organização e das lutas e que depois em função de o país ser um país muito grande, ter uma extensão continental praticamente, então distribuíram em regiões, e aí aqui na região sul do Brasil se constitui uma instância [...] dos 4 estado do Sul, na época eram 5, estava São Paulo também [...] No início tinham as mulheres do movimento autônomo e também do movimento sindical e da Igreja [...] Se constituíram coordenações também a nível latino-americano e caribenho e tal e uma das coordenações que se constituiu foi a Cloc, que era a coordenação latino-americana e caribenha das organizações do campo. Num congresso, não lembro se é no I se é no II congresso, as mulheres que foram, que eram um número muito reduzido, discutiram da importância da organização das mulheres. Aí do Brasil foram duas companheiras nossas, uma era do MMA de Santa Catarina e retornaram muito motivadas porque a gente tentasse fazer um encontro das mulheres das diferentes organizações do campo. Daí essa instância dos cinco estados do Sul conseguiu então garantir, encaminhamos e fizemos um encontro nacional, em São Paulo, no Cajamar, aonde, nesse encontro foi avaliada a importância da organização das mulheres e o que orientou o debate foi a questão da luta de gênero e de classe que se entrelaçam [...] E deliberamos no encontro de constituir articulação nacional de mulher trabalhadoras rurais, seria uma articulação dos movimentos existentes [...] que] contribuiu nos mais diferentes movimentos para fazer o debate da questão da luta de gênero e classe. Mas paralelo a isso também foi se construindo a Via Campesina aqui no Brasil, e aí a construção da articulação de mulheres foi meio esvaziando e a principal fonte de encontro e de articulação acabava sendo a Via Campesina como um todo. De 95 a 2000-2002 se manteve essa articulação, mas o trabalho de elaboração, de busca de recurso, era um trabalho muito da responsabilidade dos movimentos autônomos, as mulheres dos outros movimentos vinham para participar dos eventos. Aí nós, enquanto movimentos autônomos, fomos fazendo

avaliação que era fundamental, como existia a Via Campesina, que nós consolidássemos um movimento nacional e que fosse um ator social e que a gente pudesse ir para Via Campesina como um outro movimento e não como uma articulação de todos que acabava não sendo respeitada. Iniciamos esse processo em 2002, fizemos um grande multirão de organização no país todo e [...] como fruto do multirão, nos consolidamos então um grande Congresso em Brasília. Consolidamos o MMC então como um movimento com caráter nacional, com a bandeira, com a simbologia [...] nossa missão, nossos objetivos, nossos valores e também com uma direção. Então em 2004 se consolida o movimento nacional, mas e le não nasce alí, ele é fruto de toda uma organização que vinha desde o período da década de 80⁸⁷ (dall'intervista di Justina).

Boni (2012) sottolinea che, pur essendo il risultato dell'unione di diversi

⁸⁷ Il MMC a Santa Catarina è una delle prime cellule di un movimento autonomo di donne. Negli anni '80 nacque in diversi luoghi: nel Nordest, nel Centro-Ovest, nel Nord, nel Sud ma si trattava soprattutto di nuclei organizzati a livello statale, alcuni con una logica autonoma, altri all'interno del movimento sindacale o simili [...] Qui nella regione Sud del Brasile, è stato registrato nella storia che, ad un certo punto, diverse *leader* si sono riunite a livello nazionale per discutere la possibilità di una formazione, un'organizzazione e delle lotte comuni e che, successivamente, dal momento che abitiamo in un paese molto grande, di estensione continentale, l'organizzazione si è distribuita nelle varie regioni. Qui nella regione Sud si è costituita l'organizzazione dei cinque stati del Sud. All'epoca erano cinque, 'era anche San Paolo. All'inizio c'erano donne sia dei movimenti autonomi sia del movimento sindacale e della Chiesa [...] Anche a livello latinoamericano e caraibico si sono costituite varie coordinazioni, tra cui la CLOC, la Coordinazione Latinoamericana e Caraibica delle Organizzazioni della Campagna. Durante un congresso, non mi ricordo se il I o il II, le donne presenti erano molto poche e discussero l'importanza dell'organizzazione delle donne. Erano presenti due compagne brasiliane, una di loro era del MMA di Santa Catarina e ritornarono molto entusiaste e con la proposta di organizzare un incontro di donne delle differenti organizzazioni della campagna. Così l'organizzazione dei cinque stati del Sud è riuscita a garantire, abbiamo organizzato e realizzato un incontro nazionale a São Paulo, no Cajamar. Durante questo incontro è stata valutata l'importanza di organizzare le donne e la questione del legame tra lotta di genere e lotta di classe ha orientato il dibattito. Durante l'incontro decidemmo di creare l'Articolazione Nazionale di Donne Lavoratrici Rurali (ANMTR), un'articolazione di movimenti già esistenti [...] che contribuì perché nei vari movimenti si discutesse la questione del legame tra lotta di genere e lotta di classe. Allo stesso tempo si andava costruendo la *Via Campesina* nel Brasile e, in questo senso, l'articolazione di donne perse un po' del suo peso: infatti, la principale occasione di incontro e articolazione era la *Via Campesina* nel suo complesso. Questa articolazione si è mantenuta dal '95 al 2000-2002 ma il lavoro di elaborazione, di ricerca fondi ricadeva spesso sui movimenti autonomi; le donne degli altri movimenti si limitavano a partecipare agli eventi. Successivamente in quanto movimenti autonomi, abbiamo iniziato a valutare che era fondamentale, poiché esisteva la Via Campesina, consolidare un movimento nazionale, che fosse un attore sociale e che ci permettesse di presentarci alla *Via Campesina* come un movimento e non come un'articolazione di tutti, che finiva con l'essere non rispettata. Iniziammo questo processo nel 2002, attraverso una campagna nazionale che generò il frutto di un grande congresso a Brasilia. Quindi abbiamo consolidato il MMC come un grande movimento di carattere nazionale, con una bandiera, una simbologia [...] la nostra missione, i nostri obiettivi, i nostri valori... e anche una nostra direzione. Dunque nel 2004 si consolida il movimento nazionale ma non nasce lì, è frutto di tutta un'organizzazione iniziata durante la decade degli anni '80.

movimenti di lavoratrici rurali di vari Stati del Brasile, il MMC deve la sua creazione soprattutto alla *leadership* del MMA di Santa Catarina e del Movimento delle Lavoratrici Rurali del Rio Grande do Sul. I due stati del Sud esprimono maggiore egemonia e concentrazione di potere, anche perché sul loro territorio la presenza del movimento è più radicata. Il I congresso nazionale del MMC, che si realizza a Brasilia del 2004, è attraversato da un'importante discussione circa il nome che avrebbe assunto il nuovo movimento. Tra le militanti di Santa Catarina il passaggio da “agricoltrici” a “contadine” non è di facile accettazione. Infatti, l'autorappresentazione in quanto agricoltrici e il conseguente riconoscimento della professione erano state un'importante vittoria del movimento: avevano permesso alle donne di prendere coscienza del proprio lavoro, che, fino a quel momento, percepivano nei termini di un supporto all'attività maschile, definendosi “casalinghe”. La scelta della categoria “contadine”, tuttavia, era motivata dalla necessità di creare un'identità politica comune, capace di comprendere e unificare esperienze diverse e, allo stesso tempo, di identificare un tipo di produzione familiare rivolta prioritariamente – anche se non in termini esclusivi – all'autoconsumo (Boni, 2014). Essa si riferisce, infatti, a una

unidade produtiva camponesa centrada no núcleo familiar a qual, por um lado se dedica a uma produção agrícola e artesanal autônoma com o objetivo de satisfazer as necessidades familiares de subsistência e por outro, comercializa parte de sua produção para garantir recursos necessários à compra de produtos e serviços que não produz. Neste sentido, mulher camponesa, é aquela que, de uma ou de outra maneira, produz o alimento e garante a subsistência da família. É a pequena agricultora, a pescadora artesanal, a quebradeira de coco⁸⁸, extrativistas⁸⁹, arrendatárias, meeiras⁹⁰, ribeirinhas⁹¹, posseiras⁹², bóia-frias⁹³, diaristas, parceiras, sem terra, acampadas⁹⁴, asentadas⁹⁵, assalariadas rurais e indígenas. A soma e a unificação destas experiências camponesas e a participação política da mulher, legítima e

⁸⁸ Lavoratrice rurale che vive della raccolta del cocco babaçu e dei suoi prodotti.

⁸⁹ Lavoratrice rurale che vive della raccolta di risorse naturali.

⁹⁰ Lavoratrice rurale che coltiva un terreno altrui, avendo diritto alla metà del prodotto.

⁹¹ Lavoratrice rurale che abita vicino a un fiume o ad un piccolo corso d'acqua, vivendo dei suoi prodotti.

⁹² Lavoratrice rurale che usufruisce di una terra attraverso un'occupazione.

⁹³ Lavoratrice rurale temporaria che, espulsa dalla campagna, vive in una periferia urbana, prestando la sua manodopera in varie proprietà.

⁹⁴ Lavoratrice rurale, militante del Movimento dei lavoratori rurali Senza Terra, che vive in un accampamento.

⁹⁵ Lavoratrice rurale, militante del Movimento dei lavoratori rurali Senza Terra, che vive in un'area di riforma agraria.

confirma no Brasil, o nome de Movimento de Mulheres Camponesas⁹⁶
(www.mmcbrazil.com.br).

Bordalo (apud Boni, 2012), tuttavia, mette in luce come l'utilizzazione della categoria "contadine" possa essere indicativa di rotture più che di consensi, esprimendo forme distinte di azione politica. A conferma di ciò l'autrice fa riferimento alla scelta del Movimento della Donna Lavoratrice Rurale del Nordest MMTR-NE di non aderire al MMC, nonostante prima facesse parte dell'ANMTR. Sempre in questa direzione, Boni (ibidem) associa l'assunzione del termine all'ingresso del MMC nella *Via Campesina*, impegnata nel recupero e nella valorizzazione della categoria politica di ceto contadino. Storicamente l'utilizzo di questo concetto unitario non è stato comune in Brasile. Secondo Stedile (2012) si tratta di una parola di carattere sociologico o accademico, non assimilata dagli stessi attori sociali. Molto più frequente era l'utilizzo di espressioni di carattere regionale, quali *colono*, *caboclo*, *sitiante*, *caipira*, *lavrador*, *caçara*, etc, generalmente caratterizzati da una connotazione dispregiativa, che li qualifica come rustici, arretrati, ingenui, tonti, pigri (Poli, 2008). Nelle parole di Martins (apud Poli, 2008) la vaghezza terminologica e l'inesistenza di un concetto che li identifichi socialmente in modo esaustivo esprime eloquentemente l'esclusione dei contadini dal processo storico brasiliano o la loro partecipazione in quanto subalterni. Durante la dittatura, tuttavia, e in seguito all'esperienza delle Leghe Contadine, le espressioni "contadini" e "ceto contadino" hanno cominciato ad essere usate dalla sinistra in un senso politico, in contrapposizione all'espressione "piccola produzione" che si diffondeva con un intento di de-politicizzazione (Boni, 2012). A partire dal 1970, con la modernizzazione dell'agricoltura, si è affermato, inoltre, il concetto di "agricoltura familiare", che racchiudeva l'idea della scomparsa del ceto contadino e dell'agricoltura di sussistenza, in seguito allo sviluppo del capitalismo nella campagna e alla meccanizzazione (ibidem). Il concetto di agricoltura familiare era anche funzionale alle politiche pubbliche dirette al settore agricolo, per classificare gli agricoltori sulla base della loro produzione e del loro reddito in "periferici", "intermedi" e "consolidati". Il MMC, cosciente di questi usi discorsivi, si oppone alla categoria di "agricoltura

⁹⁶ Unità produttiva contadina centrata sul nucleo familiare e che si dedica, da un lato, alla produzione agricola e artigianale autonoma per soddisfare le necessità di sussistenza della famiglia e, dall'altro, alla commercializzazione di una parte della produzione, allo scopo di garantire le risorse necessarie ad acquistare i prodotti e i servizi che non produce. In questo senso, donna contadina è quella che, in un modo o nell'altro, produce alimenti e garantisce la sussistenza della famiglia. È la piccola agricoltrice, la pescatrice artigianale, la *quebradeira de coco*, le *extrativista*, le fittavole, le *meeira*, le *ribeirinha*, le *posseira*, le *bóia-fria*, le lavoratrici giornaliere, le collaboratrici, le senza terra, le accampate, le insediata, le salariate rurali e le indigene. Il congiunto e l'unificazione di queste esperienze contadine e la partecipazione politica della donna legittimano e confermano in Brasile il nome di Donne Contadine.

familiare”, che veicola la subordinazione imposta alle lavoratrici rurali dalla logica produttivista e mercantile del capitalismo e la convinzione che la produzione contadina sia arretrata e debba essere superata (Boni, 2014). A partire dagli anni '90, dunque, all'interno della Via Campesina si afferma l'uso del termine contadino, che si affianca e integra le categorie empiriche privilegiate dai movimenti sociali nella decade precedente, quali “danneggiati dalle dighe”, “lavoratori rurali senza terra”, “insediati”, come strategia per affermare un'identità propria.

In seguito alla sua articolazione come movimento nazionale, il MMC si struttura a vari livelli: i gruppi di base, legati alle comunità rurali, costituiscono il contesto in cui si realizza la formazione e l'organizzazione di base; i coordinamenti municipali e i coordinamenti regionali, in dialogo con le altre istanze del movimento, sono responsabili delle attività del MMC in ambito locale e sono composte da due rappresentanti rispettivamente di ogni comunità e di ogni municipio; a Santa Catarina, il coordinamento statale si articola in due spazi: il coordinamento generale, costituito da due *leader* di ciascuna regione e dalle responsabili dei settori in cui si suddivide l'azione del movimento (lotte, formazione, organizzazione, finanza, comunicazione, contrasto alla violenza sulle donne), guida le attività nello stato e dialoga con le altre istanze; il coordinamento esecutivo, più ristretto, si riunisce con maggiore frequenza e ha lo scopo di elaborare le linee politiche del movimento, di rendere effettive ed implementare le decisioni del coordinamento statale. La stessa divisione si ripete a livello nazionale, dove esiste un coordinamento nazionale costituito da due dirigenti di ogni stato e una direzione esecutiva, che ha l'obiettivo di concretizzare le disposizioni del coordinamento nazionale. I congressi e le assemblee si realizzano a ciascun livello, configurandosi come gli spazi decisionali più importanti in seno alla vita del movimento (www.mmcbrasil.com.br).

Boni (2012) argomenta che, all'inizio degli anni 2000, il MMC è attraversato da importanti cambiamenti che inaugurano una nuova fase di pratiche e riflessioni. Se da un lato si riduce la partecipazione, anche per effetto del raggiungimento di conquiste significative sul piano dei diritti previdenziali, dall'altro, l'agroecologia si afferma come il nucleo centrale, intorno al quale si articolano le lotte del movimento. Oggi l'impegno del MMC si concentra sulle questioni della sicurezza alimentare; la difesa dell'ambiente; la preservazione dei semi nativi e delle foreste; la lotta all'uso degli agrotossici, dei semi ibridi e transgenici e, in generale, sulla costruzione di un progetto popolare di agricoltura contadina. La campagna nazionale di produzione di alimenti sani lanciata nel 2007 dalla *Via Campesina* e il programma di recupero, produzione e miglioramento di semi creoli di ortaggi promosso dal MMC/SC a partire dal 2002 manifestano queste crescenti preoccupazioni. In particolare, il programma di recupero, produzione e miglioramento

di semi nativi di ortaggi è il frutto di diverse esperienze e dibattiti sviluppati a partire dagli anni '90. Esso ha come ispirazione, da un lato, alcune esperienze alternative originate a livello locale – tra cui, ad esempio, il lavoro di recupero dei semi nativi di mais e di produzione agroecologica promosso dal Sindacato dei Lavoratori dell'Agricoltura Familiare di Anchieta, a partire dalla metà degli anni '80 (Tecchio, 2005). Dall'altro, soprattutto, le pratiche molte volte inconsapevoli delle donne che quotidianamente difendono la propria autonomia dal mercato attraverso la coltivazione dell'orto. Questo lavoro, già squalificato socialmente perché considerato poco redditizio⁹⁷, è passato in secondo piano soprattutto a partire dalla Rivoluzione Verde e del suo imperativo di investire le energie della famiglia nella produzione orientata al mercato (ibidem). Il programma di semi creoli, dunque, è profondamente relazionato alla difesa della sovranità alimentare basata sull'alimentazione sana; alla valorizzazione dei saperi popolari e delle pratiche ereditate dalle antenate; al riconoscimento del lavoro di produzione di alimenti realizzato principalmente dalle donne (Cinelli, 2012). Nel corso della tesi, avrò modo di sviluppare le riflessioni che, in questo paragrafo, ho delineato concisamente in questo paragrafo e allo scopo di offrire delle importanti contestualizzazioni.

3.6 Sfide attuali per i movimenti contadini

I movimenti sociali che sono nati negli anni della transizione democratica ancora oggi esercitano un ruolo essenziale nella vita pubblica brasiliana. In trenta anni di esistenza, si sono confrontati con mutevoli congiunture socio-politico-economiche (la fine della dittatura, l'affermazione di governi di origine popolare, la straordinaria crescita economica del Brasile, la seconda Rivoluzione Verde) che continuano ad esigere una costante riformulazione non solo degli obiettivi e delle strategie di lotta ma anche dei punti di vista interpretativi, per restare fedeli alla realtà e alle sue contraddizioni. In questo periodo, i movimenti contadini hanno dovuto fare i conti con un significativo calo della partecipazione, in parte dovuto ad un effettivo miglioramento delle condizioni di vita della classe popolare, in parte legato a fenomeni più strutturali, come l'esodo rurale e l'invecchiamento della popolazione della campagna. L'agroecologia, fulcro attuale delle lotte dei movimenti della campagna, che comprende le rivendicazioni storiche – in *primis* la riforma agraria – e le complessifica in un progetto popolare di agricoltura contadina, è negata costantemente dalle direzioni prevalenti dell'economia

⁹⁷ L'espressione “minuzie” con cui sono designati i prodotti destinati all'alimentazione della famiglia rivela questo disprezzo.

del paese. Il Brasile, infatti, ha abbracciato decisamente la strada dell'*agribusiness*, esportandone le ricette anche in altri paesi – soprattutto le ex colonie portoghesi in Africa. In questo paragrafo focalizzerò l'attenzione in particolare sulla sfida del rapporto tra movimenti contadini e potere governativo. Essa, infatti, mi sembra utile a comprendere, in un ampio scenario di questioni, i temi che ho nominato e che avrò modo di puntualizzare e approfondire nel corso della tesi.

Gli analisti concordano nel riconoscere che il processo quasi ininterrotto di crescita economica, miglioramento degli *standard* di vita e democratizzazione che vive il paese è frutto dell'impegno dei movimenti e delle organizzazioni della società civile. D'altra parte, come dichiarato dal Presidente Lula durante il Social Forum di Belém del 2009, le stesse vittorie elettorali del PT – protagonista fondamentale di queste trasformazioni – sono una conquista dei movimenti sociali (Lazzari, 2012). Da questo punto di vista, la traiettoria brasiliana rivela una tendenza più generale, che investe l'intero continente americano, in cui i movimenti sociali e le organizzazioni della società civile sono riusciti ad affermare istanze di maggiore equità, giustizia sociale e sostenibilità, anche attraverso l'elezione a presidente dei propri *leader* (ibidem).

In particolare, negli ultimi dieci anni, i due governi guidati dal Presidente Luiz Ignácio Lula da Silva (dal 2003 al 2010) e i successivi guidati dalla Presidentessa Dilma Rousseff (dal 2010 ad oggi), entrambi del Partito dei Lavoratori (PT), hanno garantito l'uscita dalla soglia di povertà di circa venti milioni di persone – la riduzione del tasso di povertà è stata più significativa nella realtà rurale – e la realizzazione di importanti programmi sociali e politiche pubbliche (Del Grossi, Da Silva, De França, 2010). In relazione all'agricoltura familiare, basti citare il PRONAF⁹⁸ (Programma Nazionale di Rafforzamento dell'Agricoltura Familiare), il PAA⁹⁹ (Programma di Acquisizione di

⁹⁸ Istituito nel 1995, grazie alle pressioni delle organizzazioni degli agricoltori e delle agricoltrici, soprattutto della Contag (Confederazione Nazionale dei Lavoratori dell'Agricoltura) e del DNTR-CUT (Dipartimento Nazionale dei Lavoratori Rurali della Centrale Unica dei Lavoratori), è la prima linea di credito destinata specificatamente all'agricoltura familiare. A partire soprattutto dal 2003, si è affermato come un programma prioritario del governo federale, come mostra l'inclusione di altre categorie di lavoratori e la loro suddivisione in base alla situazione economica, la semplificazione delle condizioni necessarie ad avere accesso al credito, l'istituzione di linee di credito specifiche per giovani e donne e dirette ad incentivare e sostenere l'agricoltura biologica, le agroindustrie, il turismo locale, la preservazione ambientale, la convivenza con il semiarido.

⁹⁹ Il programma ha un duplice obiettivo: da un lato, promuovere il miglioramento delle condizioni economiche degli agricoltori e delle agricoltrici familiari, attraverso la creazione e l'implementazione di canali di commercializzazione dell'eccedente della loro produzione e, dall'altro, garantire l'accesso delle popolazioni che si trovano in situazione di insicurezza alimentare e nutrizionale ad alimenti di qualità, secondo quantità e regolarità adeguate. Le modalità di realizzazione del programma sono molteplici: l'acquisto diretto del governo federale da gruppi formali di produttori, secondo prezzi di riferimento fissati dal gruppo gestore del programma; l'acquisto diretto, attraverso convenzioni stipulate con i governi statali e municipali, per la distribuzione degli alimenti in scuole, asili, ospedali pubblici, cucine

Alimenti dall'Agricoltura Familiare), il PGPAF¹⁰⁰ (Programma di Garanzia dei Prezzi per l'Agricoltura Familiare), lo PNAE¹⁰¹ (Programma Nazionale di Alimentazione Scolastica).

Si tratta, tuttavia, di un processo pieno di contraddizioni. Le misure sociali dei nuovi governi popolari, infatti, hanno reso il consumo uno stile di vita accessibile anche alle classi più povere ma non hanno messo in discussione il modello neoliberista (Casella, 2012). Al contrario, soprattutto Lula ha saputo svolgere un abile ruolo di mediazione tra le due ideologie che attraversano – contrapponendosi – l'America Latina: il liberismo e il bolivarianismo andino (Magri, 2014). I movimenti sociali sono stati protagonisti di un processo di istituzionalizzazione e di *ongizzazione* che ha permesso loro di partecipare negli spazi pubblici aperti dalla Costituzione del '88 come soggetti legittimi e di ricevere finanziamenti dai governi locali e federale per pianificare progetti di stampo sociale e culturale (Casella, 2012). Tuttavia, “la vicinanza ai governi e l'utilizzo di risorse che da questi provengono, ha comportato per loro una ridefinizione delle pratiche politiche e una rilettura, spesso radicale, dei rapporti col potere” (ivi, pp.244-246). In particolare, al fianco delle vecchie *elite*, che sono riuscite a mantenere i propri benefici, si è costituita una nuova *elite* politica, nata in seno ai movimenti sociali e organica al governo. Essa difende i suoi interessi usando le strutture del “sociale” e si auto-alimenta attraverso la retorica della democrazia diretta, che, non sostenuta da una pratica effettiva, finisce con l'escludere la partecipazione popolare, in un meccanismo che Quermes (2012) definisce “sociale contro il sociale”. Sul versante dei movimenti, il processo di cooptazione dei suoi *leader* ha favorito l'irrigidimento della struttura partecipativa, la centralizzazione del potere da parte dei gruppi dirigenti, il silenziamento delle posizioni contrarie alle tendenze maggioritarie e la riduzione delle organizzazioni a mere esecutrici delle politiche pubbliche (Lettera aperta di 51 militanti alla *Via Campesina*, www.passapalavra.info). Queste contraddizioni coinvolgono anche

comunitarie, ristoranti popolari, case di accoglienza etc.; lo stoccaggio di alimenti da parte di organizzazioni dei produttori; l'acquisto anticipato attraverso l'erogazione delle risorse durante il periodo della semina, pensato soprattutto per stimolare la produzione di agricoltori poveri, che generalmente non hanno accesso al credito.

¹⁰⁰ È il programma grazie al quale il governo garantisce un prezzo minimo o di riferimento per trentacinque prodotti fondamentali.

¹⁰¹ Garantisce l'impiego del 30% minimo delle risorse stanziare dal Fondo Nazionale di Sviluppo dell'Educazione per le mense scolastiche nell'acquisto di prodotti dall'agricoltura familiare. L'acquisto deve rispettare i principi di un'alimentazione sana, adeguata e diversificata e privilegiare i produttori locali, specialmente gli insediamenti della riforma agraria e le comunità tradizionali indigene e *quilombolas*.

movimenti storicamente caratterizzati da una posizione radicale: in *primis*, il MST, sebbene i suoi intellettuali insistano nel sostenerne l'autonomia rispetto al governo del PT e alla politica partitica nel suo complesso (Fernandes e Stedile, 2012).

La possibilità che questa crisi apra nuovi percorsi dipenderà soprattutto dalla capacità di elaborare categorie interpretative coerenti con la complessità e la contraddittorietà del reale e di riconoscere e moltiplicare forme della politica che non si inquadrano nelle modalità più consolidate di partecipazione. In questa direzione e a partire da una prospettiva profondamente situata, la mia tesi vuole valorizzare delle pratiche politico-pedagogiche che, pur non esenti da problematicità, tentano di disegnare una diversa relazione con il potere.

II PARTE

PRATICHE

POLITICO-PEDAGOGICHE

IV CAPITOLO

LE PRATICHE POLITICO-PEDAGOGICHE DEL MMC/SC

4.1 Introduzione

Dopo alcune necessarie contestualizzazioni, in questo capitolo entro nel merito della riflessione sulle pratiche politico-pedagogiche del MMC/SC. Nel primo paragrafo mi soffermerò sull'organicità, cioè sull'articolazione tra i molteplici aspetti dell'attività del MMC e i diversi livelli della sua struttura, allo scopo di mostrare che la dimensione educativa attraversa tutto il movimento e si esprime in maniera più diretta in alcuni contesti specifici. Essendo basata non semplicemente sull'organizzazione istituzionale ma piuttosto sulla costruzione sempre inconclusa di un sentire condiviso, l'organicità è profondamente legata alla mistica, che presenterò nell'ultimo paragrafo come il nucleo essenziale dell'approccio politico-pedagogico del MMC/SC. La parte centrale del capitolo sarà suddivisa in due momenti. Innanzitutto metterò in luce la lotta del MMC/SC per un'educazione formale di qualità e ne descriverò l'importanza per la problematizzazione dell'educazione scolastica e universitaria. In seguito proporrò una riflessione più estesa sui processi educativi informali e non formali, che costituiscono la componente principale dell'attività pedagogica del movimento, leggendoli alla luce di tre categorie pedagogicamente dense: impegno, conflitto e trasformazione.

Per Freire (1979) gli esseri umani sono esseri di *impegno*, perché sono capaci di riflettere su se stessi, di distanziarsi dalla loro realtà per ad-mirarla, farne oggetto di conoscenza e agire su di essa. La militanza all'interno del MMC/SC e in spazi affini (altri movimenti contadini, sindacati, Chiesa, politica istituzionale), permette alle mie interlocutrici di inserirsi criticamente nel mondo e di assumere la responsabilità della sua trasformazione (ibidem). In questo senso la coscientizzazione non si delinea, come a volte si è creduto, come un mero cambiamento sul piano della coscienza, premessa o condizione sufficiente del mutamento sociale (Freire, 2008). Piuttosto è frutto della lotta e si compie nella dinamica di azione e riflessione che costituisce la maniera propriamente umana di esistere (Freire, 1971). In questo senso, può essere considerata come la formulazione pedagogica della nozione marxista di praxis (Mayo, 2007). Il percorso di impegno nel MMC/SC, tuttavia, non è mai lineare o meccanico, si nutre di discontinuità, di arresti e riprese, di transizioni da uno spazio di partecipazione ad un altro. Soprattutto implica la scelta fra diverse possibilità e perciò mette di fronte anche ad occasioni di confliggere (Contini, 1999). Le militanti del movimento, infatti, portano

avanti conflitti con soggetti diversi (gli uomini, altre donne, le organizzazioni popolari, le istituzioni), a più livelli (interiore, familiare, comunitario, con la società, interno allo stesso MMC/SC) e riguardo a numerose questioni (genere, complessità culturale¹⁰², modello di sviluppo, ecologia). A volte intravedere il rischio del *conflitto* o averlo già sperimentato può indurre a venire meno all'impegno, per timore di una destabilizzazione personale o una rottura di rapporti significativi (ibidem). Ma il conflitto, oltre a presentare notevoli espressioni di problematicità, ha un indubbio valore politico-educativo. L'educazione che si identifica con la coscientizzazione e la decifrazione critica del mondo, infatti, esige di pagare il prezzo della ricerca, della lotta, della trasgressione (Gadotti, 2003). In particolare, in una società segnata dalle relazioni di oppressione e dal colonialismo, un'educazione di questo tipo promuove la disobbedienza e la partecipazione nella costruzione di alternative (ibidem). La mia osservazione delle pratiche politico-pedagogiche del MMC/SC mette in discussione la centralità dell'oppressione di classe come elemento articolatore delle altre espressioni di conflittualità. In particolare, è l'orientamento alla relazione, la cura amorosa per il mondo che, pur non costituendo di per sé la garanzia di una soluzione, permette alle mie interlocutrici di vivere i conflitti senza ridurli alle loro componenti annichilenti e distruttive ma piuttosto come una via per la *trasformazione* della situazione umana nella direzione del potenziamento, del dinamismo e della creatività (Contini, 1999). Il percorso di impegno nel MMC/SC, infatti, nasce e si sviluppa in un tessuto di relazioni significative, si esprime in una sempre più lucida consapevolezza dell'interdipendenza costitutiva degli esseri umani e in uno sforzo permanente di articolazione delle istanze egocentriche ed eterocentriche (Bertin, 1995) che conduce le militanti del movimento a vivere in termini profondamente interconnessi la trasformazione di sé e la trasformazione del mondo.

In questo capitolo, farò un uso più consistente dei dati di campo e soprattutto delle narrazioni delle storie di vita, che propongo di leggere valorizzandone lo spessore *impersonale*. Putino (2006) sottolinea che l'associazione con elementi astratti, oggettivi, depersonalizzati, disincarnati, che si realizza nel senso comune, impedisce di cogliere gli *imput* positivi che vengono dall'uso della termine "impersonale" e che rilucono pienamente nel luogo della politica. Esso rimanda ad una dimensione che, pur non traducendosi in oggettività, non si riferisce a tratti puramente individuali o modi di sentire circoscritti, "che non è né del tutto io, né del tutto l'altro o l'altra, ma siamo noi e la realtà vivente in cui si vive insieme" (Buttarelli, 2009, p. 136). Leggere le narrazioni delle storie di vita a partire da questa prospettiva conduce a mettere in discussione

¹⁰² Affronterò il tema della complessità culturale più approfonditamente nell'ultimo capitolo.

l'assoluta centralità dell'io narrante, che è importante ma non più di quando lo siano le connessioni, i processi condivisi e i contesti toccati ed evocati nella narrazione (Cima, 2012a). Significa riconoscere che le donne, parlando di sé, parlano del mondo, a partire dalla posizione particolare che occupano (Zamboni, 2009). In questo senso le storie che riporto si configurano come *storie politiche*¹⁰³.

4.2 *Organicidade*¹⁰⁴: circolarità educativa e spazi pedagogici nel MMC

La dimensione educativa, sia intenzionale sia non intenzionale, è trasversale all'intero MMC/SC, poiché tutte le componenti in cui si articola a diversi livelli (le assemblee, i coordinamenti, i collettivi nazionali, statali, regionali e municipali) e i momenti in cui si sviluppano le sue proposte (incontri, corsi, riunioni, manifestazioni, dibattiti pubblici) costituiscono spazi di co-costruzione di apprendimenti sociali, pratici, linguistici, simbolici, riflessivi, etici, cognitivi, teorici, politico-tecnici, culturali etc. (Gohn, 2011). Alcuni contesti, tuttavia, esprimono una funzione politico-pedagogica più esplicita.

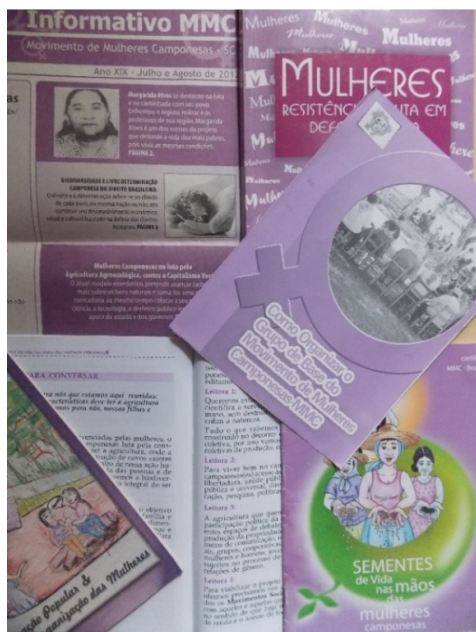
È il caso, ad esempio, del collettivo statale di formazione, che si occupa di interpretare i bisogni educativi interni al movimento, di progettare iniziative formative, di monitorarne la realizzazione e l'implementazione, in costante dialogo con le formatrici, i gruppi di militanti e i coordinamenti. Tra altri compiti specifici, il collettivo elabora il materiale informativo: il bollettino¹⁰⁵, le *cartilhas*¹⁰⁶, i volantini, i libri e le *brochures* e aggiorna il sito del movimento www.mmcbrazil.com.br.

¹⁰³ Per questa espressione sono debitrice alla prof.ssa Antonia de Vita.

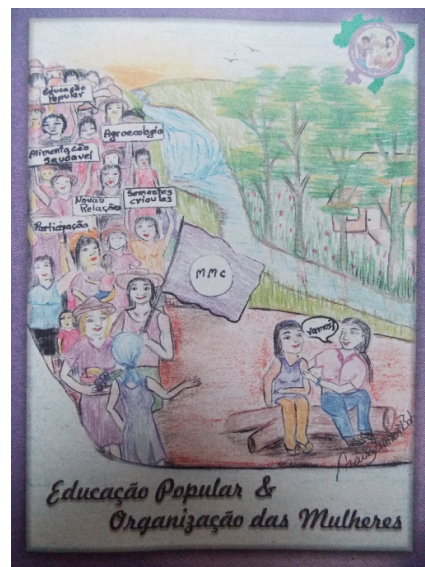
¹⁰⁴ Organicità.

¹⁰⁵ Attualmente ha cadenza quadrimestrale, consta di sei pagine e pubblica brevi articoli su temi di interesse del movimento ma anche poesie, foto, testimonianze e suggerimenti pratici per le agricoltrici come il calendario lunare e le ricette per la preparazione di pietanze o rimedi naturali.

¹⁰⁶ Si tratta di opuscoli di lunghezza variabile, che propongono temi di discussione. Sono molto utilizzate nel lavoro dei gruppi di base, perciò sono scritte in un linguaggio semplice e vicino alla realtà vissuta dalle donne agricoltrici. Offrono suggerimenti sulla mistica e sui canti e organizzano i contenuti prevedendo un certo numero di lettrici. Le *cartilhas* spesso sono costruite in collaborazione con persone che non partecipano al movimento ma che sono competenti rispetto alla tematica presentata.



Informativo, libro, cartilhas, volante



Cartilha

In sinergia con i diversi coordinamenti del MMC e spesso insieme ad altre entità, inoltre, ha la funzione di progettare corsi¹⁰⁷ ed incontri formativi. I corsi durano diversi mesi o anche alcuni anni e sono articolati in tappe generalmente concentrate nei fine settimana e seguite da fasi di formazione nell'unità di produzione, secondo il principio pedagogico dell'alternanza di periodi-classe e periodi-comunità (Riberiro, 2010). Gli incontri invece sono più brevi e durano di solito pochi giorni.

A metodologia e o conteúdo e tudo mais tem que ser adequado com o nível e a capacidade de compreensão dos diferentes níveis que tem dentro do movimento [...] a formação para lideranças mais preparadas é de uma forma, lá na base então tem que ser [de outra forma...] Nos temos a formação de quadros. Se é no campo da produção, nos chamamos de monitoras [...] então tem quem se dedica mais às plantas medicinais, quem se dedica mais às sementes crioulas [... As monitoras] recebem capacitação tanto técnica dentro da linha agroecológica, como também no campo ideológico [...] No movimento fazemos formação aqui, a nível de estado mas depois geralmente se faz em todas as regionais, num processo multiplicador, não é de repasse,

¹⁰⁷ Tra i corsi frequentati e citati più spesso dalle mie interlocutrici segnalo il corso di “promotrici legali popolari”, realizzato insieme al Dipartimento di Politiche per le Donne del municipio di Dionísio Cerqueira; il corso “realità brasiliana” proposto da tutti i movimenti sociali della *Via Campesina*; il corso di “educatrici popolari” e i laboratori di semi nativi organizzati in autonomia dal MMC/SC.

mas multiplicador, que multiplica o que é feito lá nos municípios¹⁰⁸ (dall'intervista di Justina).

No MMC nós trabalhamos com a dimensão não formal da educação, então quando no movimento a gente fala em educação a gente tá falando [...] da conscientização, de como as mulheres se educam [entre si ...] A gente tenta respeitar alguns princípios da metodologia da educação popular, de respeitar os saberes das mulheres, de valorizar os saberes das mulheres [...] e como que esses conhecimentos vão se aprimorando, melhorando ou se construindo diferentes no processo de formação [...] Por exemplo, no programa de recuperação, produção e melhoramento de sementes [...] foi pensado de ter um grupo que tenha uma formação mais teórica [...] a partir do que as mulheres sabem por exemplo de como produzir tomate [...] como que nós podemos melhorar esse conhecimento? Por que que o tomate está pequeno? Então vamos estudar um pouco o que é que existe nesse solo, como que se produziu esse tomate, daonde que veio a semente desse tomate e aí entra a questão da teoria e da prática, então [...] as mulheres vão melhorando a sua produção [...] elas conseguem ter novos conhecimentos teóricos e também práticos porque aí entre elas também há troca de conhecimento¹⁰⁹ (dall'intervista di Catiane).

Justina e Catiane fanno riferimento ai laboratori del programma di recupero, produzione e miglioramento di semi nativi di ortaggi, la cui dinamica pedagogica analizzerò dettagliatamente nel prossimo capitolo. Le loro riflessioni, tuttavia, sono utili a chiarire alcuni criteri metodologici generali, che ispirano l'offerta di ogni tipo di corsi nel MMC/SC:

¹⁰⁸ La metodologia e il contenuto e tutto il resto devono essere adeguati al livello e alla capacità di comprensione dei differenti livelli che esistono nel movimento [...] La formazione per le *leader* più preparate è in un modo, lì nella base deve essere [in un altro modo ...] Abbiamo la formazione dei quadri. Se è nel campo della produzione, le chiamiamo monitrici [...] Le monitrici] ricevono una formazione sia tecnica nella linea dell'agroecologia, sia anche nel campo ideologico [...] Nel movimento facciamo formazione qui, a livello di stato, ma dopo generalmente si fa in tutte le regionali, in un processo moltiplicatore, non di ripetizione, ma che moltiplica quello che è fatto là nei municipi.

¹⁰⁹ Nel MMC lavoriamo con la dimensione non formale dell'educazione, quindi quando nel movimento parliamo di educazione, stiamo parlando [...] della coscientizzazione, di come le donne si educano [tra di loro...] Tentiamo di rispettare alcuni principi della metodologia dell'educazione popolare, di rispettare i saperi delle donne, di valorizzare i saperi delle donne [...] e come queste conoscenze vanno perfezionandosi, migliorando o costruendosi diversamente nel processo della formazione [...] Per esempio, nel programma di recupero, produzione e miglioramento dei semi [...] si è pensato di avere un gruppo con una formazione più teorica [...] a partire da quello che le donne sanno ad esempio di come produrre pomodori [...] com'è che noi possiamo migliorare questa conoscenza? Perché il pomodoro è piccolo? Allora studiamo un po' di quello che c'è in questo suolo, di come si è prodotto questo pomodoro, da dove è venuto il seme di questo pomodoro e qui entra la questione della teoria e della pratica, quindi [...] le donne vanno migliorando la loro produzione [...] riescono ad avere nuove conoscenze teoriche e anche pratiche perché lì tra di loro c'è anche uno scambio di conoscenze.

- la gradualità e la differenziazione delle attività formative, alla luce della necessità di partire sempre dalla lettura del mondo dei soggetti educativi e dal loro sapere fatto di esperienza, non per “girarci intorno” ma per favorire una comprensione più critica e approfondita della realtà (Freire, 2008);
- il legame tra formazione tecnica e formazione ideologica. Parafrasando Freire (2006) si può dire che l'agroecologia non equivale semplicemente all'introduzione meccanica e neutrale di un nuovo pacchetto tecnologico ma implica un'opzione politica. In questa prospettiva, ogni unità di produzione è al contempo un'unità pedagogica (ibidem);
- la problematizzazione di una prospettiva centrata esclusivamente sulla trasmissione dei saperi. La realizzazione dei laboratori, infatti, più che ad una ripetizione di contenuti rimanda alla moltiplicazione, una dinamica aperta, in base alla quale le scoperte, le risposte e le domande sorte nei contesti locali agiscono di ritorno sulla metodologia, arricchendola e riformulandola (Santos, www.ctorio.org.br).

Il movimento organizza corsi e incontri di formazione a livello municipale, regionale, interregionale, statale e nazionale. Quelli che coinvolgono più di un municipio o che si rivolgono soprattutto alle coordinatrici si tengono abitualmente nel Centro di Formazione Maria Rosa, un'importante struttura del movimento che prende il nome da una *leader cabocla* della Guerra del Contestado¹¹⁰.

Teve uma administração popular aqui e aí nessa administração nós conseguimos fazer com que com a mobilização e o reconhecimento da luta das mulheres, o prefeito cedesse esse terreno em conceição de uso [...] Com a doação do terreno conseguimos através de doações de muitas formas, mais de entidades financiadoras, uma ligada a Igreja católica, outra a Igreja luterana, conseguimos construir esse prédio [...] Então esse espaço aqui foi uma conquista do movimento, pelo reconhecimento do trabalho e ele foi construído com a doação de entidades, mas também com muitas recadações a partir das mulheres que fazem parte do movimento [...] Comporta aqui 100 pessoas, 100-110 [...] tem como você viu cozinha, refeitório, dormitório, um auditório para encontros, uma biblioteca [...] Então vem grupos menores, vem grupos maiores, e esse espaço aqui ele serve para formação, reuniões e encontros, para o MMC mas também para os outros movimentos que são próximos a nos, a Via Campesina, o movimento sindical, rural, urbano, as pastorais sociais mas também para que possamos sustentá-lo [...] a gente aluga também para outros grupos [...] É um espaço bastante importante, porque aqui as mulheres trazem alimentação, se elas tem crianças elas trazem as crianças com elas, enfim é um espaço bastante propício para, dentro da realidade das

¹¹⁰ Per una discussione sulla Guerra del Contestado rimando al paragrafo 2.1 del capitolo III.

mulheres agricultoras, camponesas poderem participar¹¹¹
(dall'intervista di Justina).

Situato nella città di Chapecó, nella regione Ovest di Santa Catarina, il Centro di Formazione Maria Rosa è sede della segreteria statale del MMC e della segreteria della regione Sud, che riunisce gli Stati di Santa Catarina, San Paolo, Rio Grande do Sul e Paraná. Ospita inoltre le riunioni del coordinamento statale e della direzione esecutiva. La biblioteca, cui fa riferimento Justina, comprende una banca di semi creata nell'ambito del programma di recupero, produzione e miglioramento dei semi nativi di ortaggi, e un archivio del MMC/SC realizzato in cooperazione con il Museo CEOM (Centro di Memoria dell'Ovest di Santa Catarina) di Chapecó.

In alcuni casi si preferisce decentrare l'attività formativa, realizzando i corsi direttamente nei municipi, sia per andare incontro alle esigenze delle agricoltrici, che non sempre riescono a spostarsi dalle unità di produzione, sia per rafforzare il lavoro di base. In questo senso, in vista delle celebrazioni dei 30 anni del MMC/SC – realizzate il 30 aprile e il 1 maggio del 2013 – è stato proposto un processo di riflessione condivisa sulla traiettoria del movimento. Il *mutirão*¹¹², della durata di un anno, era orientato a rivitalizzare l'attività dei gruppi di base, soprattutto nei luoghi in cui la loro presenza si era indebolita, e a riaffermare la lotta storica delle donne in consonanza con le trasformazioni della società (Gasparetto, Collet, 2014). A questo scopo, il collettivo di formazione ha elaborato e distribuito due *cartilhas* dal titolo “*Mutirão de organização e trabalho de base*¹¹³”, che prevedevano la realizzazione di quattro incontri. Come si esplicita nella prima *cartilha*, infatti: “entendemos que a melhor forma de darmos

¹¹¹ C'è stata un'amministrazione popolare e durante questa amministrazione, siamo riuscite a fare in modo che, con la mobilitazione e il riconoscimento della lotta delle donne, il sindaco cedesse questo terreno in concessione d'uso [...] Con la donazione del terreno, siamo riuscite, attraverso molti tipi di donazioni, soprattutto di entità finanziatrici, una legata alla Chiesa Cattolica, una alla Chiesa Luterana, siamo riusciti a costruire questa struttura [...] Quindi questo spazio qui è stato una conquista del movimento, per il riconoscimento del lavoro ed è stato costruito con la donazione di entità ma anche con molte raccolte di fondi a partire dalle donne che fanno parte del movimento [...] La capienza è di 100 persone, 100-110 [...] come hai visto, c'è la cucina, il refettorio, il dormitorio, un auditorio per gli incontri, una biblioteca [...] Quindi vengono gruppi più piccoli o più grandi e questo spazio serve per la formazione, le riunioni, gli incontri, per il MMC ma anche per altri movimenti a noi vicini, la *Via Campesina*, il movimento sindacale, rurale, urbano, le pastorali sociali ma, perché possiamo mantenerlo [...] lo affittiamo anche ad altri gruppi [...] È uno spazio molto importante, perché qui le donne portano alimenti, se hanno figli portano i figli con loro, in poche parole, è uno spazio molto propizio perché, nella realtà delle donne agricoltrici, contadine, loro possano partecipare.

¹¹² Secondo il dizionario Priberam della lingua portoghese, la parola *mutirão* indica un'iniziativa collettiva di auto-aiuto, finalizzata a realizzare un servizio comunitario o ad ausiliare qualcuno nell'espletamento di un compito.

¹¹³ *Mutirão* di organizzazione e lavoro di base.

continuidade a nossa história e a nossa missão é fortalecer nossa organização, nos encontrando, estudando e partilhando nossas experiências¹¹⁴” (p.3). È stata elaborata anche la *cartilha* “*Movimento de Mulheres Camponesas em Santa Catarina. Uma história de organização, lutas e conquistas*”¹¹⁵. Attraverso canti, suggerimenti per la mistica, domande-stimolo, foto, testimonianze, queste *cartilhas* ausiliavano ogni gruppo a ripercorrere i passaggi più significativi della storia del MMC in Santa Catarina, stimolando le partecipanti a riflettere sul proprio posto in questo cammino e sulle aspirazioni e i bisogni che ancora oggi le motivano ad impegnarsi.

La necessità di animare costantemente il lavoro nei gruppi di base e di rafforzarlo in particolare in alcuni momenti si fonda sulla consapevolezza che essi costituiscono il cuore pulsante di tutta l'attività politico-pedagogica del MMC/SC. Si può dire anzi che il MMC – a Santa Catarina come altrove – è nato proprio da un gruppo di base, quando a Nuova Itaberaba alcune donne hanno iniziato ad incontrarsi per discutere le loro difficoltà e tentare di trasformare la realtà secondo i propri desideri. Oggi i gruppi di base rappresentano l'unità minima del movimento e sono diffusi su tutto il territorio statale e federale. Essi riuniscono donne legate da relazioni amicali e di vicinato. Gli incontri si tengono nelle case delle partecipanti o, più comunemente, nelle strutture della comunità, dove si realizzano anche le feste e le celebrazioni religiose. Generalmente ogni gruppo di base è coordinato da due donne che hanno il compito di organizzare le riunioni, invitare le compagne, predisporre il materiale per il dibattito (libri, *cartilhas*, bollettino, mistica etc.), preparare adeguatamente il luogo dell'incontro e garantire il buon andamento della riunione distribuendo i compiti tra le partecipanti.

¹¹⁴ Comprendiamo che il modo migliore per dare continuità alla nostra storia e alla nostra missione è di rafforzare la nostra organizzazione, incontrandoci, studiando e condividendo le nostre esperienze.

¹¹⁵ Movimento delle Donne Contadine in Santa Catarina. Una storia di organizzazione, lotte e conquiste.



Riunione del gruppo di base della comunità São José del municipio di Anchieta

Due esperienze politiche possono contribuire ad illuminare la pratica dei gruppi di base: i circoli di cultura sorti nel Movimento di Cultura Popolare (MCP) e introdotti da Freire nel suo metodo di alfabetizzazione-coscientizzazione e i gruppi femministi di autocoscienza.

Il MCP e le campagne di alfabetizzazione che impiegavano il metodo freiriano miravano a sovvertire l'educazione degli adulti a partire dalla rinominazione delle parole impiegate per designare i vari elementi della pratica educativa ed impregnate di significati addomesticatori. Così, invece che di classi, professori, alunni, lezioni, si riferivano a circoli di cultura, coordinatori e partecipanti ai gruppi di discussione, dibattiti e situazioni esistenziali (Beisiegel, 2010). Freire (1973) descrive in questi termini l'attività nei circoli di cultura:

Instituíramos debates de grupo, ora e busca do aclaramento de situações, ora em busca de ação mesma, decorrente do aclaramento das situações. A programação desses debates nos era oferecida pelos próprios grupos, através de entrevistas que mantínhamos com eles e de que resultava a enumeração de problemas que gostaríamos de debater. “Nacionalismo”, “Remessa de lucros para o estrangeiro”, “Evolução política do Brasil”, “Desenvolvimento”, “Analfabetismo”, “Voto do Analfabeto”, “Democracia”, eram, entre outros, temas que se repetiam, de grupo a grupo¹¹⁶ (p.103).

¹¹⁶ Avevamo organizzato dibattiti, sia in cerca di chiarire le situazioni, sia in funzione proprio dell'agire,

Nei gruppi di base, così come nei circoli di cultura, i temi-generatori suggeriti dalle coordinatrici e codificati dalle *cartilhas* sono formulati alla luce di una conoscenza intima dell'universo esistenziale dei soggetti educativi (ibidem). Il dialogo intorno a temi di rilevanza vitale ha lo scopo di individuare associazioni con problemi più ampi e di metterne in luce i nessi costitutivi. In questo modo, i gruppi di base promuovono il passaggio da una visione fatalista della realtà ad un atteggiamento critico, che è al contempo effetto e condizione della sua trasformazione (ibidem).

Pur non richiamandosi esplicitamente all'autocoscienza femminista, inoltre, i gruppi di base condividono alcuni aspetti di questo eterogeneo e non linearmente teorizzabile *quantum* di pratiche (Fraire, 2002), sviluppato soprattutto negli USA ed in Europa, tra la fine degli anni '60 e gli anni '70. In particolare ne condividono il lavoro in piccoli gruppi, il separatismo e la pratica del partire da sé. La dimensione dei piccoli gruppi è molto importante perché permette alle donne di porsi le une di fronte alle altre senza remore e mistificazioni e favorisce l'espressione anche delle donne meno socializzate alle pratiche di partecipazione, generalmente inibite dalle dinamiche di leaderismo che si riscontrano facilmente all'interno di spazi più allargati (Frabotta, 1976). Il ritrovarsi tra donne nasce dall'esigenza di cercare risonanza di sé nell'autenticità delle altre, superando l'aggancio al mondo maschile (Lonzi, 2010) e la tenace abitudine femminile a pensarsi a partire da altro da sé, in termini funzionali all'uomo (Sartori, 1996). La discussione, infatti, ha lo scopo di stimolare le partecipanti a riflettere e a mettere in comune la propria esperienza personale, muovendo “da un vissuto vissuto, con tutto quello che ha di determinato e da un vissuto ancora da vivere (il desiderio), mai l'uno senza l'altro” (Muraro, 1996, p.20). Secondo Maria Mendes del coordinamento del MMC dello Stato di Bahia, infatti, sono due gli elementi fondamentali nel lavoro dei gruppi di base:

Primeiro: valorizar o nosso trabalho, quem eu sou, que é que eu faço, porque que eu faço, a minha comida, a minha produção, eu preciso estar consciente que isso é importante na minha vida, e através disso começar valorizar a colega, a companheira, a vizinha e começar entender que juntas nós podemos mudar [...] Segundo passo: nós precisamos entender na sociedade que a gente vive qual é o tipo de violência que a

che derivava dall'analisi delle situazioni. Il programma dei dibattiti ci era proposto dai gruppi stessi, nelle interviste da cui risultava quali e quanti problemi essi volessero trattare: “nazionalismo”, “fuga dei capitali all'estero”, “evoluzione politica del Brasile”, “sviluppo”, “analfabetismo”, “il voto dell'analfabeta”, “la democrazia”, erano i temi che via via si ripetevano nei vari gruppi. Tali argomenti, arricchiti con altri ancora [...] erano presentati ai gruppi in forma dialogica. I risultati erano sorprendenti (Freire, 1973, p.127).

gente enfrenta: o machismo, o patriarcado¹¹⁷ (brano registrato in occasione del I Incontro Nazionale del MMC/SC).

L'effetto primo della pratica del separatismo è il riconoscimento di se stesse come soggetti ed esseri umani completi (Lonzi, 2010). Ma parlare di sé, dei propri bisogni, desideri, contraddizioni, violenze, non si traduce nella ricerca di un'isola felice o di una valvola di sfogo che serva a far accettare con più rassegnazione la realtà quotidiana (Frabotta, 1976); né implica un ripiegamento intimista o narcisista (Muraro, 1996). Al contrario, il confronto, l'analisi e la generalizzazione di percezioni ed esperienze personali contribuisce a svelare la radice sociale e politica del proprio disagio, prima censurato dal silenzio e ridotto alla sua dimensione individuale (Fraire, 2002). In questo modo, saper vedere ed interpretare contraddizioni vissute in prima persona diviene una via per restituire la verità del mondo al mondo stesso e inaugura delle modificazioni di sé che coinvolgono la realtà stessa, con cui ogni donna è in rapporto costitutivo (Zamboni, 1996).

Come per le esperienze di autoscienza, anche per i gruppi di base, tuttavia, si pone forte la questione di come portare il proprio sapere nel mondo e incidere sul reale (Libreria delle donne di Milano, 1998). Nella dinamica politico-pedagogica del movimento, la lettura del mondo che le donne elaborano nei gruppi di base, attraverso le varie istanze di intermediazione, influenza le decisioni, le prese di posizione e le lotte proposte a livello più ampio ed è da queste a sua volta influenzata. Il MMC nomina questa dinamica "organicità". Essa identifica il legame esistente tra le diverse componenti in cui si articola il movimento che, pur avendo caratteristiche e funzioni proprie, si coordinano per garantire unità di pensiero ed azione.

Durante il I Incontro Nazionale del MMC/Brasile, in un intervento di motivazione, così si è espressa Sirlei Gasparetto, membro del coordinamento nazionale e del coordinamento di Santa Catarina del MMC, rispetto all'organicità¹¹⁸:

¹¹⁷ Primo: valorizzare il nostro lavoro, chi sono, cosa faccio, perché lo faccio, il mio cibo, la mia produzione, è necessario essere coscienti che questo è importante nella mia vita e, attraverso questo, cominciare a valorizzare l'amica, la compagna, la vicina e cominciare a comprendere che insieme possiamo cambiare [...] Secondo passo: dobbiamo capire nella società in cui viviamo qual è il tipo di violenza che affrontiamo: il maschilismo, il patriarcato.

¹¹⁸ Queste parole si comprendono meglio alla luce, da un lato, dell'estensione continentale del Brasile e della profonde differenze socio-politiche-economiche che attraversano la realtà della campagna nei vari contesti regionali; dall'altro, al diverso livello di organizzazione del MMC negli stati brasiliani, in alcuni dei quali esiste da pochi anni.

Agora a gente esta chegando em um momento que nos aproxima do final desse primeiro encontro que é o início de uma continuidade nos nossos estados, então todo o clima que tem que mexer em nos agora é como é que isso que a gente está vivenciando aqui nós vamos construir nos nossos estados? E isso não é algo tão simples. Será que esse coração volta para o estado com animo novo? [...] Deu para entender nesses dias que a gente está num movimento de mulheres camponesas do Brasil? [...] Como é que a gente constroi, fortalece e da continuidade ao MMC lá onde a gente a vive, lá na comunidade do interior de cada município dos 23 estados que estão aqui? [...] Os outros poderão ter outras orientações, outras formas, outras concepções, mas aqui a gente vai intensificar aquilo que é a fonte do MMC do Brasil [...] Para isso pergunto para vocês: vale a pena construir esse movimento de mulheres camponesas aonde a gente vive? Vale a pena ou não precisa mais? Vocês estão dispostas a assumir a síntese discutida, construída aqui nesse encontro, lá aonde a gente mora, aonde a gente vive? [...] Organização é uma estratégia que a gente vai construindo e que ela não é igual em todo lugar [...] Nos estamos aqui em 3.000 mulheres com uma diversidade, com uma pluralidade e com uma centralidade [...] Igual é a orientação mas cada lugar tem a sua diversidade e aí gente vai nos organizando e fortalecendo. Nos temos que criar um coletivo, uma organização forte, uma coordenação profundamente ligada com essa direção nacional, para a gente realizar, construir e tornar práticas as nossas deliberações [...] como a gente vai fazer, aí sim é a criatividade de todas nós!¹¹⁹ (brano registrato in occasione del I Incontro Nazionale del MMC/SC).

L'organicità dunque è profondamente legata alla mistica, perché esprime lo sforzo di restare fedeli ai problemi e alle possibilità specifiche dei contesti concreti in cui le donne vivono e lavorano, alimentando al contempo l'ispirazione, i sogni e gli orientamenti che guidano tutto il movimento. La circolarità tra le diverse dimensioni del

¹¹⁹ Adesso siamo arrivando in un momento che ci avvicina alla fine di questo I incontro che è l'inizio di una continuità nei nostri stati, allora tutto il clima che deve agire in noi adesso è come costruiremo nei nostri stati quello che stiamo vivendo qui? E questo non è tanto semplice. Sarà che questo cuore ritorna agli stati con animo nuovo? In questi giorni è stato possibile comprendere che noi siamo in un movimento di donne contadine del Brasile? Come costruire, rafforzare e dar continuità al MMC lì dove viviamo, lì nella comunità dell'entroterra di ciascun municipio dei 23 stati che sono qui? Altri potranno avere orientamenti diversi, altre forme, altre concezione, ma qui noi intensifichiamo quella che è la fonte del MMC del Brasile. Per questo vi chiedo: vale la pena costruire questo movimento di donne contadine lì dove la gente vive? Vale la pena o non serve più? Voi siete disposte ad assumere la sintesi discussa, costruita in questo incontro lì dove abitiamo, lì dove viviamo? L'organizzazione è una strategia che andiamo costruendo e che non è uguale in ogni luogo. Noi siamo qui in 3000 donne con una diversità, con una pluralità, con una centralità. Uguale è l'orientamento ma ciascun luogo ha la sua diversità e lì andiamo organizzandoci e rafforzando quello che già esiste. Noi dobbiamo creare un collettivo, una organizzazione forte, un coordinamento profondamente legato a questa direzione nazionale, perché possiamo realizzare, costruire e tendere pratiche le nostre decisioni. Come lo faremo, questo sì, dipende dalla creatività di tutte noi.

MMC, tuttavia, spesso sperimenta arresti, rotture e irrigidimenti in molti casi espressione di un'eccessiva istituzionalizzazione e gerarchizzazione del movimento. In particolare, se appare più semplice il passaggio di proposte dai coordinamenti alle comunità, più complessi sono i processi che muovono dal basso e attraverso i quali i contenuti elaborati nei gruppi di base incidono sull'attuazione del movimento a livello statale o nazionale.

Lo stesso uso delle *cartilhas* appare problematico. Se, da un lato, esse offrono un valido orientamento alle coordinatrici, specialmente se inesperte, e alle partecipanti stesse che, educate nella “cultura del silenzio” (Freire, 1971), devono superare barriere anzitutto interiori, per poter prendere parola davanti alle compagne; dall'altro, esse sono veicolo di tematiche pensate altrove e che, seppure sviluppate a partire da una conoscenza profonda dell'universo esistenziale dei soggetti educativi e in un linguaggio vicino al loro quotidiano, costringono il dibattito entro schemi già previsti, invece che stimolare un autentico percorso di ricerca comune. D'altra parte già Freire criticava l'uso di *cartilhas* nell'alfabetizzazione degli adulti perché le considerava strumento di un'educazione addomesticatrice (Beisiegel, 2010). In che modo rafforzare la capacità dei piccoli gruppi comunitari di incidere sulle istanze più ampie del movimento? Come far sì che le riunioni dei coordinamenti siano occasione di socializzazione delle proposte elaborate dal basso e non solo di estensione¹²⁰ di informazioni, orientamenti e compiti? Nel corso della ricerca ho osservato che le mie interlocutrici hanno molto apprezzato i *focus group* e li hanno percepiti come vere e proprie attività del movimento. I loro *feedback* si sono focalizzati in particolar modo sulla capacità dei *focus* di promuovere un ragionamento comune, a partire dalla riflessione su vissuti personali, che, seppure fondativi, erano stati in parte dimenticati.

M: eu também quero agradecer a Mariateresa por ter dado essa oportunidade para nos, para sentar e ficar nos ouvindo aquilo que a gente aprendeu e dizer que a gente aprendeu também com você muitas coisas boas e espero futuramente aprender mais. Cada companhia prestou um pouquinho daquilo que o movimento ajudou e a gente viu assim algumas coisas que a gente tem que melhorar mais e uma coisa é certa: continuar a luta sempre, sempre vamos melhorar, claro, toda luta

¹²⁰ Uso il termine polemicamente, in sintonia con Freire (2006) che associa il termine estensione alla trasmissione, alla donazione messianica, alla manipolazione e all'invasione culturale.

produz algum fruto [...] portanto nunca vamos deixar de lutar!¹²¹
(intervento di Mirian al *focus group* realizzato ad Anchieta).

Una metodologia centrata su una lista di temi-stimolo potrebbe essere affiancata alle *cartilhas* per favorire più efficacemente l'elaborazione di contenuti propri e originali, pur garantendo delle linee guida per la conduzione delle riunioni? Sono domande aperte, che nascono dal mio desiderio di aprire un confronto piuttosto che dalla pretesa di proporre ricette.

Mi preme sottolineare, infine, la preoccupazione molto seria da parte delle *leader* di mantenere un legame *organico* con la base. Questa tensione – che ho riscontrato nel MMC/SC più frequentemente e fortemente che in altri movimenti¹²² informati da una logica maschile di potere e prestigio – si esprime anzitutto nella determinazione delle *leader* impegnate anche a livello nazionale di continuare ad abitare nell'entroterra, come spiega Noemi:

Meu marido já várias vezes falou: “ah mas se a gente vendesse, fosse morar na cidade, facilitaria pra você sair e tal”, mas eu tenho essa compreensão: se eu sair do campo, aí eu vou falar *para* as camponensas, porque eu não falo mais daí a partir do chão que eu piso, então eu tenho que imaginar a vida das camponensas, porque não é mais a minha realidade. Então não faz sentido você sair do campo pra ser uma dirigente. A partir do momento em que você sai, você pode prestar assessoria e tal, você não tem mais aquele mesmo embasamento¹²³.

Restare nell'unità di produzione, nonostante i significativi ostacoli agli spostamenti e alle comunicazioni, significa molto di più che decidere di vivere in un luogo piuttosto che in un altro. Implica assumere una prospettiva da cui leggere il

¹²¹ M: anche io voglio ringraziare Mariateresa per averci dato questa opportunità, per essersi seduta e aver ascoltato quello che abbiamo imparato e voglio dire anche che noi abbiamo imparato anche con te molte cose buone e spero di impararne ancora in futuro. Ogni compagna ha condiviso un po' di quello in cui il movimento l'ha aiutata e abbiamo visto che dobbiamo migliorare ancora e una cosa è sicura: continuare a lottare sempre, sempre miglioreremo, chiaro, ogni lotta produce qualche frutto [...] quindi non smettiamo mai di lottare!

¹²² Per questa riflessione sono debitrice a Viviane Ferreira.

¹²³ Mio marito mi ha già detto tante volte: “ma se vendessimo la terra e andassimo a vivere in città, sarebbe più facile per te partire e cose del genere” ma io penso che se vado via dalla campagna, inizierò a parlare *per* le contadine, perché io non parlerei più a partire dalla terra che calpesto, quindi io devo immaginare la vita delle contadine, perché non è più la mia realtà. Allora non ha senso andare via dalla campagna per essere una dirigente. A partire dal momento che te ne vai, puoi fare consulenza e cose del genere ma non hai più quello stesso radicamento.

mondo, un punto di vista situato e parziale che si nutre di relazioni con le vicine, la comunità, la terra, gli animali. Esprime il desiderio di mantenersi vicino alla vita nel suo volgersi e alle pratiche, fonte di autorizzazione e origine della mistica che sostiene il proprio impegno nel movimento:

a burocracia do trabalho administrativo às vezes fazia a gente ficar bastante atrelada a isso, sem parar um pouco para a gente refletir sobre aquele trabalho que está se fazendo, que é um trabalho político. É necessário ir ao encontro das pessoas, para que você oxigene tua cabeça, para que você mude suas práticas, para que você recicle. Faz muito bem o cheiro da fumaça do acampamento, passa uma energia muito boa, cheiro de povo, cheiro de acampamento nos deixa melhores, nos faz mais humanos¹²⁴ (dall'intervista di Rosangela).

4.3 O meu sonho era estudar¹²⁵. La lotta del MMC/SC per l'educazione formale

Diversamente da altri movimenti sociali ed in particolare dal MST, l'impegno del MMC rispetto all'educazione formale non si è caratterizzato per la rivendicazione di scuole proprie e per l'elaborazione di una pedagogia specifica che ne guidasse il funzionamento e orientasse la formazione degli educatori e delle educatrici che in esse avrebbero lavorato (Caldart, 2004)¹²⁶. Eppure, sin dalla sua costituzione, il MMC/SC ha sempre lottato per un'educazione formale di qualità, secondo modalità che sono cambiate nel tempo, adeguandosi a contesti storico-politici diversi.

La prima esigenza con cui si è confrontato il MMC/SC al momento della sua costituzione è stata quella di sostenere le donne che lo desiderassero a completare l'*ensino fundamental* (oggi della durata di nove anni) e l'*ensino médio*¹²⁷ (che comprende i tre anni successivi). Come raccontano molte delle mie interlocutrici che oggi hanno un'età superiore ai 50 anni, la cultura patriarcale e la stessa organizzazione del lavoro agricolo, specie nel periodo immediatamente successivo alla colonizzazione dell'Ovest

¹²⁴ La burocrazia del lavoro amministrativo a volte ci legava molto, senza fermarci un po' per riflettere su quel lavoro che si sta facendo, che è un lavoro politico. È necessario andare incontro alle persone, perché si ossigeni la tua testa, perché cambino le tue pratiche, per riciclare. Fa molto bene l'odore del fumo dell'accampamento, trasmette un'energia molto buona, odore di popolo, odore di accampamento ci fa migliori, ci fa più umani.

¹²⁵ Il mio sogno era studiare (dall'intervista di Lucimar).

¹²⁶ Nel suo libro "Pedagogia do Movimento Sem Terra", Caldart descrive dettagliatamente le ragioni e le circostanze in cui è sorta l'esigenza di lottare per scuole *del* MST e il percorso di formulazione e consolidamento della proposta politico-pedagogica.

¹²⁷ Ho deciso di mantenere i termini portoghesi *ensino médio* e *ensino superior*, dal momento che non esiste una chiara corrispondenza tra il sistema scolastico brasiliano e quello italiano.

di Santa Catarina, ostacolava la prosecuzione degli studi da parte delle donne, che, infatti, spesso concludevano il loro percorso scolastico dopo solo tre o quattro anni di frequenza.

Para tu ter uma ideia eu fui, eu era filha única mulher, tinha três homens, e a gente estava sempre trabalhando na roça e como você sabe, a história de antigamente é patriarcado: os homens mandam, as mulheres obedecem, e o meu pai era muito radical [...] O meu sonho era estudar [...] e minhas notas era tudo 9 e 10 [...] Eu tinha meu irmão mais velho e depois era eu [...] o meu pai dizia assim para o meu irmão: "vocês tem que estudar meus filhos, vocês tem que estudar". "Meus filhos", os homens e a mulher não, né? Quando meu irmão terminou a IV série [...] meu pai logo encaminhou ele parar na casa dos meus avós, para ele continuar estudando [...] quando chegou a minha vez, que terminei a IV série, ninguém disse: "minha filha, você vai estudar". Então ali já foi a primeira pedra que eu encontrei, que eu não tive apoio do meu pai para fazer o que eu queria fazer: o meu sonho era estudar. Mas eu nunca, nunca desanimava [...] um dia eu vou estudar"¹²⁸ (dall'intervista di Lucimar).

A questi bisogni educativi tentava di rispondere la campagna “*nenhuma mulher agricultora sem estudar*”¹²⁹, costruita dal MMA in collaborazione con l'Università Unochapecó. Anche se la campagna si è concretizzata solo per pochi anni, ha avuto il merito essenziale di incentivare le agricoltrici a riprendere gli studi, ricorrendo alle possibilità nel frattempo aperte dalla contrattazione tra movimenti sociali e potere statale. Gohn (2010) individua alcuni importanti nuclei intorno ai quali, a partire dalla fine degli anni '80, si è articolata la lotta dei movimenti sociali per l'educazione formale: l'universalizzazione dell'educazione di base¹³⁰ di qualità; l'accesso alla formazione superiore; la gestione democratica della scuola; il miglioramento delle condizioni salariali e di lavoro degli insegnanti; la garanzia di finanziamenti adeguati per la scuola pubblica; i diritti degli studenti rispetto a tasse, alloggi, mense, etc.; il contrasto all'analfabetismo; l'educazione dei giovani e degli adulti (EJA).

¹²⁸ Perché tu abbia un'idea, io ero l'unica figlia donna, c'erano tre uomini. Noi lavoravamo sempre nei campi e come sai, la storia antica è il patriarcato: gli uomini comandano, le donne obbediscono e mio padre era molto radicale. Il mio sogno era studiare e i miei voti erano sempre 9 e 10. Io avevo un fratello più grande e poi c'ero io. Mio padre diceva così a mio fratello: “voi dovete studiare, figli miei, dovete studiare”. “Figli miei”, gli uomini, la donna no! Quando mio fratello ha finito la IV, mio padre l'ha mandato dai miei nonni, perché continuasse a studiare. Quando è arrivato il mio turno, dopo aver concluso la IV, nessuno mi ha detto: “figlia mia, tu studierai”. Allora lì già è stata la prima pietra che ho incontrato, non ho avuto appoggio da mio padre per fare quello che volevo: il mio sogno era studiare. Ma non mi sono mai, mai scoraggiata: un giorno avrei studiato.

¹²⁹ Nessuna donna agricoltrice senza formazione.

¹³⁰ La *Educação básica* include l'*ensino fundamental* e l'*ensino médio* per un totale di dodici anni.

Le rivendicazioni dei movimenti sociali in questi ambiti hanno reso possibile l'adozione di importanti politiche pubbliche, codificate dalla Costituzione democratica del 1988 e concretizzate dalla Legge di Diretrici e Basi dell'Educazione Nazionale del 1996 e dai successivi provvedimenti legislativi. Mi soffermerò in particolare sulle misure che hanno coinvolto più direttamente le mie intervistate.

Molte di loro hanno potuto riprendere gli studi che avevano sospeso durante l'infanzia, frequentando corsi di EJA¹³¹, a partire dai quali hanno avuto accesso anche alla formazione superiore¹³². In questo senso hanno assunto un'importanza cruciale i programmi di concessione di borse di studio integrali e parziali: il PROUNI (Programma Università per Tutti) relativo alle università private e il REUNI (Ristrutturazione ed Espansione delle Università Federali), oltre che l'introduzione di nuovi meccanismi di ammissione all'Università – in particolare l'ENEM (l'Esame Nazionale dell'*Ensino Médio*)¹³³.

¹³¹ L'educazione dei giovani e degli adulti in Brasile ha una lunga storia che, iniziata negli anni '30 del secolo scorso, ha risentito delle alterne vicende politico-economiche del paese, che spesso hanno favorito la subordinazione dei bisogni degli interlocutori educativi alle esigenze del mercato. La discussione sull'EJA ha assunto una nuova dimensione con la Legge di Diretrici e Basi dell'Educazione Nazionale del 1996, che ha adottato come sua principale fonte ispiratrice la pedagogia freiriana. Fávero (2013) individua alcuni principi dell'educazione popolare che sono stati assunti con particolare forza dall'EJA: l'affermazione del diritto alla scolarizzazione e all'inclusione; la valorizzazione degli apprendimenti scolastici anteriori e, in generale, del sapere dell'esperienza; l'organizzazione dei corsi in sintonia con gli interessi degli studenti e dei loro impegni lavorativi, garantendo flessibilità nella frequenza; l'adozione di una prospettiva interdisciplinare; il potenziamento di spazi educativi esterni alla scuola; l'introduzione di nuove forme di valutazione come l'autovalutazione e la valutazione collettiva; la formazione specifica degli insegnanti.

¹³² È il caso, ad esempio, di Justina Cima, che così si esprime: “como era um sonho e eu não consegui realizar como te falei [...] então num determinado momento, com o avanço da luta, com a eleição de um presidente mais popular, foram chegando muitas políticas públicas também na educação. Por exemplo foram criadas certas facilidades para poder incluir quem não estava tendo oportunidade. Então eu fiz um provão, daí consegui o certificado do ensino fundamental, porque eu tinha até um certo ponto, depois eu fiz uma matéria de jovens e adultos, depois eu fiz o ENEM e acabei passando e o ano passado [...] consegui uma bolsa no PROUNI e estou fazendo faculdade agora: com 50 [anos] fiz o primeiro semestre e vou chegar aos 60 [anos] completando a faculdade”.

¹³³ L'ENEM è un sistema di selezione per l'accesso alla formazione superiore, che stabilisce un legame con il percorso scolastico precedente. È stato creato nel 1998 come strumento di selezione facoltativo e alternativo al *vestibular*, storico esame di ammissione introdotto nei primi anni del 1900. Nel 2009, il Ministero dell'Educazione brasiliano ha proposto la transizione al così detto Nuovo ENEM come sistema di accesso unificato. Anche se non esiste uno studio completo che valuti l'impatto dell'ENEM rispetto alla democratizzazione dell'accesso all'Università sul territorio brasiliano, studi relativi a contesti universitari specifici sembrano confermare che l'ENEM, insieme alle politiche affermative rivolte alla popolazione indigena e afrodiscendente, di basso reddito o proveniente da un percorso di studi nella scuola pubblica¹³³, ha garantito importanti passi avanti in questa direzione (Dos Santos, 2011; Amaral e De Mello, 2012; Morrone, 2011).

L'impegno dei movimenti sociali ha portato, inoltre, al riconoscimento istituzionale di scuole da loro create e gestite, come l'Iterra¹³⁴ (Istituto Tecnico di Formazione e Ricerca nella Riforma Agraria), frequentato da alcune delle mie interlocutrici e dai loro figli; all'attivazione di corsi di laurea che sviluppano prospettive teoriche rilevanti per il contesto della campagna, per esempio, i corsi in Pedagogia della Terra¹³⁵ e di vere e proprie università¹³⁶. Le articolazioni internazionali dei movimenti e delle organizzazioni della campagna, in *primis* la *Via Campesina*, hanno stabilito delle convenzioni anche con università di altri paesi dell'America Latina, al fine di favorire la mobilità e approfondire la formazione superiore dei militanti. Il caso più emblematico è quello della cooperazione con le Facoltà di Medicina cubane, dove studiano molti giovani della *Via Campesina*, tra i quali anche le figlie di alcune delle mie interlocutrici.

All'interno delle scuole e dei corsi di laurea gestiti in collaborazione con i movimenti sociali, l'offerta formativa e l'organizzazione del calendario didattico sono orientati da principi specifici. Ad esempio, la pedagogia dell'alternanza regola la suddivisione del periodo di formazione in “tempo-classe” e “tempo-comunità”. Il tempo-classe è il periodo in cui lo studente frequenta i corsi all'interno dell'istituzione educativa, generalmente in un regime residenziale. Il tempo-comunità è il periodo che lo studente trascorre nella proprietà familiare e nella sua comunità – o nel suo accampamento/insediamento nel caso di militanti del MST – con il compito di sperimentare, mettere in pratica e problematizzare le conoscenze acquisite nella fase precedente. La pedagogia dell'alternanza in Brasile si rifà alle esperienze delle Scuole Famiglia Agricole (EFAs) e delle Case Familiari Rurali (CFRs), è mossa dalla preoccupazione di favorire un più intimo legame tra teoria e pratica e tra formazione professionale e formazione generale. Essa inoltre facilita l'accesso all'educazione da

¹³⁴ È una scuola del MST aperta agli studenti che fanno parte della *Via Campesina* e di altre organizzazioni alleate. È sorto nel 1995 grazie all'Associazione Nazionale di Cooperazione Agricola (ANCA) e alla Confederazione delle Cooperative della Riforma Agraria del Brasile (CONCRAB), allo scopo di sviluppare attività di formazione, scolarizzazione e ricerca con giovani e adulti degli insediamenti della Riforma Agraria (Casagrande, 2006). In particolare, l'Iterra è nato con l'obiettivo di garantire una formazione professionale coerente con i principi politico-pedagogici del MST per gli educatori e le educatrici degli insediamenti e degli accampamenti del movimento. La scuola dapprima offriva esclusivamente corsi di *ensino médio*. Con gli anni, grazie alla collaborazione, sotto forma di convenzioni specifiche, tra MST, altri movimenti della *Via Campesina* ed istituzioni universitarie, è stato possibile attivare anche corsi di laurea.

¹³⁵ Si tratta di corso di laurea istituiti in varie università brasiliane grazie alla mediazione del PRONERA (Programma Nazionale di Educazione della Riforma Agraria), un programma creato dal governo federale nel 1998 con questa e altre finalità. Il corso di Pedagogia della Terra afferente all'Iterra è coordinato congiuntamente dall'Università Statale del Rio Grande do Sul e dalla *Via Campesina*.

¹³⁶ È il caso della Università Comunitaria della regione di Chapecó (Unochapecó).

parte dei lavoratori e delle lavoratrici rurali (Ribeiro, 2008). Rosangela, che ha lavorato nel settore amministrativo dell'Iterra per un anno, descrive dettagliatamente il regime di alternanza:

os estudantes eles ficam 75 dias na escola e 75 retornam para o campo, junto com a sua família. Nesses 75 dias que eles ficam com a família, eles vão se envolver nas atividades da própria família, do assentamento, do acampamento [...] Ele volta para sua família mas lá sempre tem alguém da região que acompanha esse jovem [...] E sempre ele vai para casa com um envelope, dentro do envelope tem uma carta para a pessoa que vai receber ele lá, dizendo o que é que ele tem que fazer. E quando ele vai de volta para escola, ele tem que levar um parecer dessa pessoa que acompanhou ele lá [...] Aí lá na escola, eles se envolvem em todas as atividades da escola [...] sempre tem em cada espaço alunos aprendendo e contribuindo nos trabalhos: tanto na alimentação, como na limpeza¹³⁷ (dall'intervista di Rosangela).

A partire dalle esperienze di pedagogia della terra e pedagogia dell'alternanza, da circa un ventennio, i movimenti sociali stanno elaborando un complesso approccio pedagogico che prende il nome di Educazione della Campagna¹³⁸ (Muraca, Munarini, 2013). Essa si contrappone all'educazione rurale che, soprattutto dagli anni '30 dello scorso secolo, è stata proposta dal governo federale allo scopo di formare una forza lavoro capace di adattarsi alle nuove condizioni assunte dalla produzione agricola, in quel momento attraversata da un processo di modernizzazione e di subordinazione al settore industriale (Ribeiro, 2010). Poiché considerava la popolazione della campagna

¹³⁷ Gli studenti stanno 75 giorni a scuola e 75 giorni ritornano in campagna, insieme alle loro famiglie. In questi 75 giorni in cui loro stanno con la famiglia, si coinvolgono nelle attività della stessa famiglia, dell'insediamento, dell'accampamento. [Lo studente] ritorna dalla sua famiglia ma lì c'è sempre qualcuno che accompagna questo giovane. Va a casa sempre con un pacco e dentro il pacco c'è una lettera per la persona che lo riceverà là, che spiega che cosa lui deve fare. E quando ritorna a scuola, deve portare una relazione di questa persona che lo ha accompagnato là. Poi nella scuola, [gli studenti] si coinvolgono in tutte le attività. In ogni spazio ci sono sempre alunni che imparano e contribuiscono nei lavori: tanto nell'alimentazione, come nella pulizia.

¹³⁸ Il Movimento Nazionale dell'Educazione della Campagna è sorto negli anni '90 grazie soprattutto al MST. In seguito è stata ufficializzata l'Articolazione Nazionale per un'Educazione della Campagna. Una data importante in questa traiettoria è il 1997, anno in cui il MST, la CNBB (Conferenza Nazionale dei Vescovi del Brasile), l'UNICEF, l'UNESCO e la UnB (Università di Brasilia) hanno promosso il I Incontro Nazionale di Educatori ed Educatrici della Riforma Agraria (ENERA). Tra le conquiste più significative raggiunte in questi venti anni, ricordo la creazione nel 1998 del PRONERA, cui ho già fatto riferimento e l'approvazione nel 2001 delle Diretrici Operazionali per l'Educazione di Base della Campagna. Esse stabiliscono, tra altre cose, che le scuole della campagna godano di maggiore flessibilità in relazione sia all'organizzazione del calendario scolastico sia alla proposta formativa, con la possibilità di introdurre insegnamenti considerati importanti alla luce del contesto e degli interlocutori educativi.

arretrata e bisognosa di essere avviata al progresso, l'educazione rurale ha funzionato come un efficace strumento di espansione del capitalismo nell'agricoltura e di creazione di un mercato consumatore di prodotti agropecuari provenienti da industrie straniere, specialmente statunitensi. Questa visione si è tradotta nell'esclusione della popolazione contadina dalla discussione sui propri bisogni formativi e dall'elaborazione degli interventi pedagogici ad essa rivolti (ibidem).

Al contrario, l'educazione della campagna, riprendendo i lineamenti dell'educazione popolare, si caratterizza per la tensione a costruire un proposta politico-pedagogica a partire dai soggetti educativi e dalla loro realtà (Paludo, 2013). Nelle parole di Caldart (2008):

Trata-se de uma educação *dos* e não para *os* sujeitos do campo. Feita sim através de políticas públicas, mas construída com os próprios sujeitos dos direitos que as exigem. A afirmação desse traço que vem desenhando nossa identidade é especialmente importante se levamos em conta que, na história do Brasil, toda vez que houve uma sinalização de política educacional ou de projeto pedagógico específico, isto foi feito *para* o meio rural e muito poucas vezes *com* os sujeitos do campo. Além de não reconhecer o povo do campo como sujeito da política e da pedagogia, sucessivos governos tentaram sujeitá-lo a um tipo de educação adomesticadora e atrelada a modelos econômicos perversos¹³⁹ (p.23; corsivo nel testo).

L'educazione della campagna, perciò, prende le distanze dal carattere funzionalista dell'educazione rurale e si afferma come un'educazione critica e umanista, che vuole contribuire alla trasformazione della società a partire da una prospettiva situata, da soggetti concreti, che vivono in un contesto specifico e in un determinato momento storico (Muraca, Munarin, 2012). Caldart (2008) individua tre matrici teoriche principali dell'educazione della campagna: il pensiero pedagogico socialista e la sua riflessione circa il valore educativo del lavoro e dell'organizzazione collettiva; la Pedagogia degli Oppressi e le successive esperienze di educazione popolare, di cui

¹³⁹ Si tratta di un'educazione *dei* e non *per* i soggetti della campagna. Fatta sì attraverso politiche pubbliche ma costruita con gli stessi soggetti di diritti che le esigono. L'affermazione di questo tratto che sta disegnando la nostra identità è specialmente importante se consideriamo che, nella storia del Brasile, tutte le volte che è stata elaborata una politica educativa o un progetto pedagogico specifico, è stato fatto *per* il contesto rurale e pochissime volte *con* i soggetti della campagna. Oltre a non riconoscere il popolo della campagna come soggetto della politica e della pedagogia, successivi governi hanno tentato di assoggettarlo a un tipo di educazione domesticatrice e subordinata a modelli economici perversi.

rappresenta una delle principali concretizzazioni storiche; la pedagogia dei movimenti sociali, che costituisce una formulazione teorica più recente a partire dalle esperienze educative dei movimenti.

L'ingaggiamento dei movimenti sociali ribadisce l'irrinunciabilità degli spazi deputati all'educazione formale e il diritto fondamentale delle classi lavoratrici a conoscere ciò che ancora non conoscono; a conoscere più criticamente quello che già conoscono a partire dalla pratica; a conoscere ciò che hanno contribuito a costruire e che viene strumentalizzato contro di loro (Gadotti, Freire, Guimarães, 1989). Inoltre promuove l'elaborazione di nuove prospettive teoriche, radicate nella cultura, nelle necessità e nei sogni di chi vive nella campagna e della campagna (De Sousa, 2006). Per valutare adeguatamente la portata delle opportunità educative aperte dalla lotta dei movimenti e concretizzate durante i governi del PT – in un percorso peraltro non esente da contraddizioni su cui sono già soffermata¹⁴⁰ – bisogna considerare il carattere storicamente elitista del sistema educativo brasiliano, ancora segnato dal suo passato schiavista e coloniale.

Possiamo così comprendere le parole di Catiane che, riferendosi all'opportunità offertale dal MMC/SC di frequentare il corso di “Pedagogia da Terra”, dichiara: “eu posso dizer que a partir daí tudo mudou na minha vida”¹⁴¹. In seguito alla conclusione del percorso di laurea, infatti, Catiane è entrata nel coordinamento statale del MMC/SC e ha proseguito gli studi frequentando, sempre grazie ad una borsa di studio del movimento, un corso di *mestrado*¹⁴² in Educazione. Attualmente sta realizzando una ricerca di dottorato sulle dimensioni politico-pedagogiche di un programma di cooperazione tra movimenti sociali brasiliani e mozambicani, di cui è responsabile all'interno del coordinamento nazionale del MMC. Il movimento, per lei come per altre, si è costituito come uno spazio di autorità: le ha permesso di discernere, tra diverse prospettive progettuali, il proprio desiderio di proseguire gli studi e, al contempo, ha costruito delle mediazioni per ancorare questo desiderio al reale, sostenendola concretamente in una scelta per molti versi inedita in relazione alle possibilità delle giovani donne dell'entroterra¹⁴³ (Zamboni, 1995).

¹⁴⁰ Vedi il paragrafo 3.6.

¹⁴¹ Io posso dire che a partire da lì tutto è cambiato nella mia vita.

¹⁴² Successivo ai primi anni di formazione universitaria, il *mestrado* è simile per certi versi alla laurea specialistica italiana ma in Brasile si configura come un corso di post-laurea.

¹⁴³ Il modo in cui utilizzo il concetto di “autorità” nel corso della tesi riprende l'elaborazione proposta dal femminismo italiano della differenza che ha scommesso su un senso libero dell'autorità, problematizzando le interpretazioni che la identificano con la gerarchia, il potere, la tradizione (Muraro, 1995). All'origine di questa confusione, Sartori (1995) situa il pensiero maschile moderno che ha affermato una concezione di libertà come emancipazione dalle relazioni e affidamento alla forza

4.3.1 O Movimento foi uma faculdade de grande valor¹⁴⁴. Problematizzando l'educazione formale a partire dalla partecipazione al MMC/SC

Anche se la proposta pedagogica dei movimenti sociali non mira a sostituire l'educazione formale che, al contrario, promuove e dalla quale è, a sua volta, supportata e approfondita teoricamente, in alcune circostanze, le mie interlocutrici hanno sottolineato delle significative differenze tra l'educazione ricevuta sui banchi di scuola (o dell'università) e quella vissuta all'interno del MMC/SC, caratterizzando il movimento come un luogo privilegiato a partire dal quale leggere e problematizzare l'educazione scolastica e universitaria.

Un primo elemento messo in luce dalle donne coinvolte nella ricerca riguarda la dialogicità tra i soggetti educativi all'interno del movimento: “*não tem faculdade melhor do que você viver o que a gente vive dentro do movimento, aonde se coloca não o individualismo e sim o partilhar das coisas, aonde a gente aprende [junto], uma aprende também um pouco da cultura, da forma de cada um viver¹⁴⁵*” (intervento di Zenaide al *focus group* realizzato ad Anchieta). Zenaide sembra giudicare l'esperienza vissuta nel MMC/SC come più formativa rispetto ai processi di apprendimento che si realizzano nei percorsi universitari e che, generalmente, incoraggiano l'autosufficienza, atteggiamenti competitivi o meramente egoistici. “*Na faculdade cada um, ele sabe para si, pode ser que tem um que explica para outro, mas é meio difícil e no movimento a*

impersonale della ragione. In particolare, Diotima ha ragionato sull'autorità a partire da una pratica politica vissuta, la “pratica della disparità tra donne” nata in risposta al riconoscimento della necessità di una fonte sessuata come legittimazione del desiderio femminile. Tommasi (1995) esplora il rapporto tra autorità e desiderio: “il riferimento a una persona autorevole consente di far fare un pezzo di strada al proprio desiderio, ed ogni crisi di autorità è una tappa nella chiarificazione a se stessi dei propri desideri [...] Il desiderio, infatti, benché sia un'energia, può anche rimanere ineffettuale, velleitario, se non c'è qualcosa fuori di noi che lo mette in forma e lo e-duca, lo fa venire allo scoperto. La persona a cui riconosco autorità è ciò che fuori di me corrisponde al mio desiderio, che mi offre la possibilità di ancorarlo al reale: ogni autorità dà ponti al desiderio, ne consente la canalizzazione, la spendibilità; ma l'autorità non è costruttrice di ponti se non è riconosciuta dentro di sé, poiché solo il riconoscimento consente di inventare le mediazioni che legano il desiderio alla realtà” (pp.86-87).

¹⁴⁴ Il movimento è stato un' facoltà di grande valore (dall'intervista di Adiles).

¹⁴⁵ Non esiste una facoltà migliore di vivere quel che noi viviamo dentro al movimento, dove si colloca non l'individualismo ma la condivisione delle cose, dove noi impariamo [insieme], una impara anche un poco della cultura, del modo di vivere di ciascuna.

gente até receita está se passando¹⁴⁶” (intervento di Onorabile al *focus group* realizzato ad Anchieta). Nel MMC, le relazioni educative sono ispirate all'amicizia: un amore reciproco, partecipativo e liberatore, che assume non solo le necessità dell'altra ma anche le sue risorse e la sua capacità di dare (Girardi, www.amistrada.net). Questa disposizione, peraltro, non conduce ad ignorare le asimmetrie. Al contrario, l'apprezzamento della disparità tra donne è una pratica comune nel MMC/SC, che va al di là del rispetto per i ruoli di *leadership* istituzionalmente codificati. Essa non si accompagna ad atteggiamenti autosvalutanti ma si fonda sull'affermazione di riferimenti femminili come via per legittimare il desiderio di ognuna di crescere e di incidere sulla realtà (Libreria delle donne di Milano, 1998).

Nella prospettiva pedagogica del MMC/SC, lo stile di condivisione si coniuga con il radicamento delle proposte formative nell'universo esistenziale delle militanti, secondo un principio fondamentale della pedagogia popolare (Freire, 1973): “cada uma vai partilhando a sua experiência e eu acho que é essa partilha que faz a formação da pessoa [...] É a realidade mesmo, não é o estudo em si, mas a experiência da vida, a vivência entre as mulheres¹⁴⁷” (intervento di Raquel Nunes al *focus group* di Guarujá do Sul). Si deve al pensiero femminile la messa al fuoco del valore politico della “pratica delle relazioni”, intesa come creazione di relazioni di fiducia e di affidamento con altre, come condizione della costruzione del sapere, attraverso una continua interrogazione del proprio agire (Mortari, 2003). Il passaggio dai vissuti al sapere, tuttavia, è piuttosto complesso. Perché vi sia conoscenza, infatti, è necessario che i soggetti educativi si appropriino consapevolmente del tessuto di eventi che si snodano in una condizione preriflessiva e diano esistenza simbolica a ciò che altrimenti rimarrebbe nella muta immediatezza dell'accadere delle cose (ibidem). In particolare, sono i gruppi di base i luoghi specifici in cui l'ordinario vissuto quotidiano è assunto come oggetto di riflessione condivisa (ibidem), anche se, come ho già argomentato, la loro funzione pedagogica in questa direzione può essere potenziata, con l'intento di allargare il campo dell'esperienza futura (Dewey, 1993). Per il MMC/SC, infatti, l'esperienza non è solo il punto di partenza ma anche il fine dell'educazione:

o movimento oferece essa formação e [...] é uma educação muito maior e mais densa do que as nossas escolas oferecem [...] é muito válida para

¹⁴⁶ Nella facoltà ciascuno sa per sé, può essere che ci sia qualcuno che spiega a qualcun altro ma è piuttosto difficile e nel movimento ci scambiamo persino ricette.

¹⁴⁷ Ciascuna condivide la sua esperienza e penso che è questa condivisione che fa la formazione della persona. È la realtà stessa, non è lo studio in sé ma l'esperienza di vita, il vissuto tra donne.

o nosso trabalho, o nosso desenvolvimento, porque o que a gente aprende, o que a gente houve lá, não fica só lá, a gente consegue fazer em casa também, tem uma amplitude no nosso pensamento¹⁴⁸ (intervento di Raquel Nunes al *focus group* realizzato a Guarujá do Sul).

Le mie interlocutrici mettono in luce anche come un legame più intimo tra esperienza ed educazione si rifletta in una maggiore integrazione tra le diverse dimensioni del sapere: “se você vai numa faculdade, lá vai estudar um tema específico e no MMC não é um tema específico, é tudo que envolve a nossa vida como trabalhadora, como mãe de família, como mulher dona de casa, como agricultora, de tudo”¹⁴⁹ (intervento di Mirian al *focus group* di Anchieta). La capacità di scoprire interazioni e scorgere nessi tra il particolare e l'insieme favorisce il passaggio da una visione magica ad una visione critica della realtà (Freire, 1971).

Eu estudei, fiz faculdade [...] às vezes, lá onde a gente estudava, mesmo os professores, a gente não se perguntava muitos questionamentos e depois como eu comecei participar do movimento, das reuniões de formação [...] comecei participar recém formada, a maneira de você ver as coisas, de você analisar, por exemplo, como que a sociedade é formada, então isso tu acaba tentando ver o que tem por trás das coisas [...] eu, muitas coisas eu tivesse aprendido antes, eu tinha sido melhor no banco escolar, eu acho. Não que não fui bem, fui bem e tudo mas tinha me ajudado mais para ser mais crítica¹⁵⁰ (intervento di Angela de Deus al *focus group* realizzato a Dionísio Cerqueira).

Le parole di Angela sembrano evocare le provocazioni di pensatrici e pensatori contemporanei che insistono sulla necessità di una riforma del pensiero che sappia coniugare le operazioni di separazione ed analisi, privilegiate dalla modernità, con

¹⁴⁸ Il movimento offre questa formazione ed è un'educazione molto più grande e più densa di quello che le nostre scuole offrono, è molto valida per il nostro lavoro, il nostro sviluppo, perché quel che noi impariamo, quel che ascoltiamo là, non rimane solamente là, riusciamo a farlo in casa anche, c'è un'ampiezza nel nostro pensiero.

¹⁴⁹ Se tu vai in una facoltà, là studierai un tema specifico e nel MMC non è un tema specifico, è tutto ciò che coinvolge la nostra vita come lavoratrice, come madre di famiglia, come casalinga, come agricoltrice, di tutto.

¹⁵⁰ Io ho studiato, ho fatto una facoltà. A volte, là dove studiavo, persino i professori, non ci facevamo molte domande e dopo, come ho iniziato a partecipare al movimento, alle riunioni di formazione, ho cominciato a partecipare che mi ero laureata da poco, il modo in cui tu vedi le cose, in cui tu analizzi, per esempio, come la società è formata, allora tu tenti di vedere cosa c'è dietro le cose. Se avessi imparato prima molte cose, sarei stata migliore nei banchi di scuola, penso. Non è che non sono andata bene, sono andata bene e tutto ma mi avrebbe aiutato di più ad essere più critica.

quelle dell'interconnessione e la sintesi (Morin, 2000). Lo sviluppo dell'intelligenza generale e dell'attitudine a contestualizzare e a problematizzare, infatti, non solo favoriscono le competenze specifiche ma permettono anche di rapportarsi meglio ai problemi fondamentali dell'attualità (ibidem). “Eu para mim, se eu continuasse como eu vivia, eu não ia ter nem noção de como que era as coisas”¹⁵¹ (intervento di Zenaide al *focus group* realizzato ad Anchieta).

A partire da un confronto tra la loro esperienza scolastico-universitaria e la partecipazione nel movimento, le mie interlocutrici hanno individuato alcuni elementi che contraddistinguono l'approccio politico-pedagogico del MMC/SC e che giudicano come più rilevanti da un punto di vista formativo. In particolare, uno stile di relazione tra i soggetti educativi che valorizza l'interdipendenza e la reciprocità senza scivolare nell'egualitarismo; un intimo legame tra esperienza e conoscenza, nel quale la prima si configura come punto di partenza e necessario approdo della seconda; l'integrazione tra diverse dimensioni del sapere come condizione di una visione complessa della realtà che si articola con l'intervento trasformatore su di essa. L'analisi di queste dimensioni intimamente interconnesse, che avrò modo di approfondire ancora, non ha l'obiettivo di sostenere l'inconciliabilità tra l'educazione che si realizza nel movimento e quella scolastico-universitaria, né l'impossibilità di concretizzare iniziative di educazione popolare negli spazi dell'educazione formale, come a volte si è creduto. Piuttosto quest'analisi è orientata a identificare il MMC/SC come un contesto a partire dal quale problematizzare l'educazione formale, riconoscendone l'irrinunciabilità ma anche la necessità di importanti trasformazioni.

4.4 *Eu vou lutar até quanto tiver 100 anos*¹⁵²: impegno nel MMC/SC

Nelle parole delle mie interlocutrici il percorso di impegno nel MMC/SC non ha un unico inizio, piuttosto si nutre di diversi passaggi: fasi di maggiore coinvolgimento seguiti da periodi di stasi dovuti ad esigenze familiari, alle responsabilità legate al lavoro agricolo, ai conflitti generati dalla militanza, ad una comprensione limitata dell'importanza della lotta. La partecipazione nel movimento, infatti, motiva e richiede un'elaborazione interiore poiché si distingue dallo scorrere ordinario dei giorni ed è carica di un inedito che interroga.

¹⁵¹ Per me, se io avessi continuato a vivere come vivevo, non avrei avuto minimamente nozione di come stanno le cose.

¹⁵² Lotterò finché avrò 100 anni (dall'intervista di Mirian).

[Fui convidada a participar num encontro em Chapecó mas] eu fui lá só de enxergar, escutar. Fizemos um seminário com professores de alta classe. Eu me emocionei muito aquela vez lá [...] que até hoje eu não me lembro, porque tu não lembra o primeiro dia, porque você fica tão emocionada, tu acaba esquecendo tudo [...] Porque assim tu se entusiasma demais, a segunda vez você vai entender¹⁵³ (dall'intervista di Adiles).

Nel racconto degli inizi, tuttavia, un particolare episodio viene assunto come spartiacque, cesura esistenziale che distingue un *prima* e un *dopo* e che è sottolineato discorsivamente da espressioni come “*depois daí sim, não parei nunca mais*”¹⁵⁴ (dall'intervista di Lucimar). Questo cambiamento è associato all'acquisizione di una maggiore consapevolezza politica che, nelle parole delle narratrici, diventerà sempre più critica e profonda. Dunque la coscientizzazione non è una premessa alla trasformazione della realtà, nè si riduce ad un atteggiamento intellettuale nei confronti del mondo, al contrario, si realizza nella dinamica di azione e riflessione che caratterizza l'impegno nel movimento (Freire, 1974).

In alcuni casi le mie interlocutrici hanno situato all'inizio della loro militanza un incontro tra donne con Lucy Choinacki, un'agricoltrice dell'allora MMA, che nel 1986 è stata scelta dalle sue compagne per candidarsi alle elezioni statali e che oggi sta svolgendo il suo IV mandato come deputata federale. Il lavoro di Lucy per la costruzione di un programma elettorale condiviso e radicato nelle aspirazioni delle agricoltrici, infatti, è stato molto importante per diffondere il movimento oltre i confini del piccolo nucleo che si era costituito a Nuova Itaberaba e per incentivare l'organizzazione di gruppi di base in comunità rurali anche molto distanti tra loro, dapprima nell'Ovest di Santa Catarina e successivamente in tutto lo Stato.

In altri casi le intervistate hanno fatto riferimento all'invito di una vicina, di un'amica o di una donna della famiglia. Il percorso di assunzione dell'impegno, quindi, abitualmente non nasce da un convincimento teorico ma da un incontro, una relazione, un'amicizia (Lutte, 2001). Anche quando non viene identificata nessuna figura specifica all'origine della propria partecipazione – come accade nelle storie delle donne che hanno contribuito a fondare il MMC in un'epoca in cui le organizzazioni della campagna cominciavano a muovere i primi passi – le mie interlocutrici hanno evidenziato l'importanza dello spirito comunitario che si viveva nella loro famiglia.

¹⁵³ [Sono stata invitata a partecipare ad un incontro a Chapecó ma] sono andata lá solo per vedere, ascoltare. Abbiamo fatto un seminario con professori di alta classe. Mi sono emozionata molto quella volta là [...] tanto che ancora oggi non mi ricordo, perché tu non ricordi il primo giorno, perché ti emozioni troppo e finisci per dimenticare tutto [...] Perché così: tu ti entusiasmi troppo, la seconda volta capisci di più.

¹⁵⁴ Dopo di allora sì, non mi sono fermata mai più.

O meu pai ele era um homem muito comunitário. Por exemplo, ele saiu [da sua cidade no] RGDS aí ele mudou para outra região do RGDS e ele chegando lá, ele encontrou as pessoas analfabetas e ele tinha tido oportunidade da [escola...] então o meu pai acabou sendo um educador popular, ele decidiu alfabetizar todas as pessoas que não sabiam ler e escrever [...] E ele automaticamente se tornou um líder lá: ele era o que enterrava as pessoas que morriam, era aquele que batizava uma criança que que nascia muito mal, se tivesse pessoas doente que precisavam de uma benção ele ia confortar, então [...] isso em nos sortiu um efeito bastante grande no sentido da questão comunitária, participativa¹⁵⁵. (Dall'intervista di Justina).

Sono le relazioni, quindi, la condizione per aprire lo spazio politico anche se la politica non si riduce solo ad esse (Zamboni, 2009). Inoltre esse costituiscono il tessuto in cui si sviluppa l'impegno. Chi si vincola al consiglio di una guida, garantendosi di agire secondo una misura, infatti, si mette a sua volta nella condizione di divenire un punto di riferimento per altre (Buttarelli, 1995). Alcune donne incarnano in modo particolare questa capacità maieutica e moltiplicatrice. Ad esempio Mirian è spesso citata dalle sue compagne come colei che le ha motivate alla lotta ed è un *leader* molto riconosciuta nel municipio. In questo modo, si apre una genealogia in potenziale permanente espansione che mette in movimento situazioni e persone di un certo contesto nella direzione che si desidera della realtà (Zamboni, 1995).

[Meu filho] hoje ele ta nessa função [política no PT], ele vai para vários lugares, ele disse: “meu Deus, a mãe é a minha referência! Aonde eu tô, que eu vejo as mulheres, elas ficam me olhando porque não me conhecem, não sabem quem eu sou, de onde eu vim, daí eu falo: “você são do movimento?” “somos”, “a minha mãe também é, ajuda, participa, ta sempre”. “Mas quem que é a tua mãe?” “ah não sei se você conhece, a minha mãe é a Rosa”. Daí ah muda tudo. “Não, a Rosa é a sua mãe? Mas não é possível! Ela é companheira nossa, você ta em casa, então você pode chegar”. Ele disse: “mãe, é uma diferença! A senhora me abre os caminhos para mim! Aonde eu tô, num lugar que eu falo que eu sou seu filho” [...] Então isso me da sempre muito bem estar, essa alegria assim, porque faz com que eles vejam que o que a gente construiu até agora ta ajudando para a luta deles e para a caminhada deles agora, então não foi em vão que a gente fez essa construção até agora. Eu posso dizer, depois de 60 anos, que eu to recebendo essa gratificação que a minha família recebe elogios [...] Então essas coisas

¹⁵⁵ Mio padre era un uomo molto comunitario. Per esempio, è andato via [dalla sua città nel] Rio Grande do Sul e si è trasferito in un'altra regione del Rio Grande do Sul e, arrivando là, ha incontrato persone analfabete e lui aveva avuto la possibilità di [studiare...]. Allora mio padre è diventato un educatore popolare, ha deciso di alfabetizzare tutte le persone che non sapevano leggere e scrivere [...] E lui automaticamente è diventato *leader* là: era lui che seppelliva i morti, era quello che battezzava un bambino che nasceva molto male. Se c'erano persone malate che avevano bisogno di una benedizione andava a confortarle. Allora [...] questo ha sortito in noi un effetto abbastanza grande nel senso della questione comunitaria, partecipativa.

faz com que é uma prova, um testemunho de que você deixou algo por aonde passou, não foi em vão essa construção que a gente fez e quem vai ter essa colheita é os próprios filhos, as netas, os netos que vão ficar com essa historia que a gente fez¹⁵⁶ (dall'intervista di Rosa).

Nelle parole di Rosa e di altre, l'allegria di sentirsi riconosciute in maniera pubblica, sociale, visibile (la Libreria delle Donne di Milano, 1998) è legata alla dimensione impersonale¹⁵⁷ del desiderio che muove il proprio agire politico e nasce dal constatare che esso coinvolge anche altri, che pure hanno vissuto differenti contingenze storiche (Zamboni, 1995). L'allegria, quindi, esprime la sensazione di vivere una trascendenza carica di materialità, l'infinito nella finitezza, proprio quando le tinte rosse del tramonto cominciano a colorare la propria esistenza. Si tratta di una disposizione del cuore carica di fiducia e coraggio. Se da un lato, infatti, spinge le donne che si raccontano a vincolarsi ad un debito di gratitudine nei confronti di chi le ha precedute e sporgersi con generosità nei confronti di chi verrà dopo; dall'altro implica l'accettazione che il proprio desiderio potrà prendere vie impreviste incarnato nelle vite di altre e legato a nuove congiunture. Perché quel che si è messo al mondo, circola nel mondo ed è del mondo. Ancora una volta nelle narrazioni delle storie di vita si realizza uno spostamento dalla centralità dell'io al tessuto relazionale che le costituisce e che queste alimentano (Cima, 2012a).

4.4.1 Igreja e movimentos é uma coisa só¹⁵⁸: impegnarsi oltre una visione dicotomica della vita

Desde quando eu era jovem eu participava num grupo de jovem [...] daí eu assumi trabalhos mais da comunidade, de liderança da catequese [...] foi nesse tempo aí, que surgiu também [...] um trabalho da Igreja, do

¹⁵⁶ [Mio figlio che] oggi ha questa funzione [politica nel PT], va in tanti luoghi, mi ha detto: “Dio mio, mamma, sei il mio riferimento! Ovunque sto, quando incontro le donne, mi guardano perché non mi conoscono, non sanno chi sono, da dove vengo, ma io dico: «voi siete del movimento?» «Si» «Anche mia madre è del movimento, aiuta, partecipa, c'è sempre», «ma chi è tua madre?» «Non so se voi la conoscete, mia mamma è Rosa». Da lì cambia tutto. «Non mi dire, Rosa è tua madre? Non è possibile! È nostra compagna, allora sentiti a casa, vieni, entra». Lui mi ha detto: “mamma, fa una differenza, tu mi apri cammini! Ovunque io sto e dico che sono tuo figlio” [...] Allora questo mi dà sempre molto benessere, allegria così, perché fa in modo che loro vedano che quel che abbiamo costruito fino ad ora li sta aiutando nella loro lotta, nel loro cammino adesso, allora non è stato invano che abbiamo fatto questa costruzione fino ad ora. Io posso dire, dopo 60 anni, che io sto ricevendo questa gratificazione, che la mia famiglia riceve elogi [...] Io posso dire: dopo 60 anni sono qui ancora per poter ricevere questa gratificazione, che la mia famiglia riceve elogi [...] Allora queste cose sono come una prova, una testimonianza che tu hai lasciato qualcosa dove sei passata, che non è stata vana questa costruzione che abbiamo fatto e che chi raccoglierà i frutti saranno gli stessi figli, le nipoti, i nipoti, che resteranno con questa storia che abbiamo fatto.

¹⁵⁷ Rimando all'introduzione di questo capitolo per una chiarificazione dell'accezione con cui utilizzo il termine “impersonale”.

¹⁵⁸ Chiesa e movimenti sono una cosa sola (dall'intervista di Lucimar).

bispo dom José, que preparou um grupo para ser agentes comunitários de saúde, então era um treinamento para que eles pudessem trabalhar na comunidade, dessa maneira de atender melhor as pessoas, principalmente as crianças, que naquela época tinha um único posto de saúde no município [...] Eu fui escolhida pela comunidade para ir fazer esse curso [...] Eu já tinha experiências das plantas, dos remédios em casa, porque os meus pais, as tias, a avó, todos ensinavam, mostravam e usavam [...] mas depois desse encontro e desse curso que a gente fez, a gente ficou uma liderança da saúde na comunidade. E a partir daí, a minha história foi sempre aprofundando, então era juntar sempre o conhecimento científico com o popular que eu já vinha trazendo [...] Aí foi quando surgiu, naquelas época a campanha da fraternidade, que era o tema [...] “Saúde e vida”, e a partir da campanha da fraternidade, que foi despertando, foi orientando que surgiu a pastoral da saúde. Então esses agentes, essas pessoas que tavam ligadas já, entraram de primeira linha na pastoral da saúde, e a partir dali então a gente teve assim todo apoio de fazer acontecer [as coisas...] Aí então eu me aperfeiçoei mais. Cada curso, cada encontro que a gente ia, a gente ia se aperfeiçoando mais nesse trabalho [...] entre essas épocas aí que surgiu a organização das mulheres agricultoras, porque até alí nós trabalhávamos como agentes da Igreja, como agente de saúde, pastoral só, mas era sempre ligada à Igreja, à diocese, à paróquia e a partir dos anos 80 começou essa conversa e em 83 que foi fundado o MMA [...] Eu entrei junto desde o primeiro encontro que aconteceu em Chapecó [...] Então a partir daí eu já me dediquei mais amplamente [...] com as organização das mulheres [...] mas nunca me desliguei da pastoral e da Igreja¹⁵⁹ (dall'intervista di Rosa).

Rosa situa il corso di formazione per agenti comunitari di salute come un evento chiave a partire dal quale la sua vita ha preso una nuova direzione. Oggi la sua casa è circondata da un orto medicinale, le cui piante, raccolte ed essiccate, sono utilizzate per la fabbricazione di prodotti fitoterapici. Per la sua vasta esperienza nella medicina

¹⁵⁹ Sin da quando ero giovane, partecipavo ad un gruppo di giovani [...] così ho iniziato a lavorare a livello comunitario come coordinatrice del catechismo [...] e in quel periodo [...] è stato organizzato un lavoro della Chiesa, del vescovo don José Gomes, per preparare un gruppo di agenti comunitari di salute, era una formazione perché loro potessero lavorare nella comunità, in modo da occuparsi meglio delle persone, principalmente dei bambini, perché in quel periodo c'era un unico posto di salute nel municipio [...] Io sono stata scelta dalla comunità per fare un corso [...] avevo già esperienza con le piante, con i rimedi fatti in casa, perché i miei genitori, le mie zie, mia nonna, tutti li usavano, mostravano e insegnavano [...] ma dopo quell'incontro e di quel corso che abbiamo fatto, sono diventata un *leader* della salute nella comunità. E a partire da quel momento, la mia storia è andata sempre di più approfondendo, allora era sempre conciliare la conoscenza scientifica con la conoscenza popolare che io già avevo [...] È stato in quel periodo che è nata la campagna della fraternità, che aveva il tema [...] “Salute e vita” e, a partire dalla campagna di fraternità che ha iniziato svegliare e a dare orientamenti, è sorta la pastorale della salute. Quindi questi agenti, queste persone che avevano già un legame, sono entrate in prima linea nella pastorale della salute e a partire da lì abbiamo avuto tutto l'appoggio per far succedere [le cose...]. In quel periodo è sorta l'organizzazione delle donne agricoltrici, ma era sempre legata alla Chiesa, alla diocesi, alla parrocchia, a partire dagli anni '80 è iniziata questa discussione e nell'83 è stato fondato il Movimento di Donne Agricolttrici [...] Io sono entrata insieme fin dal primo incontro che è stato realizzato a Chapecó [...] Allora, a partire da là, mi sono dedicata più ampiamente [...] all'organizzazione delle donne [...] ma non mi sono slegata mai dalla pastorale e dalla Chiesa.

tradizionale, che, come lei stessa chiarisce, si nutre di saperi popolari e conoscenze scientifiche, Rosa gode di molta autorità. È conosciuta come “donna Rosa” non solo nella sua comunità, ma in tutto lo Stato di Santa Catarina, che percorre in lungo e in largo per la sua attività di formatrice del MMC nell'area della salute integrale e delle piante medicinali¹⁶⁰. Come lei, molte altre donne che oggi fanno parte del movimento hanno iniziato il loro percorso di militanza attraverso l'impegno nella comunità ecclesiale. Per loro la Chiesa e, successivamente, i movimenti sociali si sono configurati come uno spazio per riconoscere i propri desideri, discernarli e farli mondo in un'impresa condivisa, in cui aspirazioni soggettive, sogni comunitari e politici si sono articolati e rafforzati a vicenda.

Storicamente la Chiesa è stata un ambito in cui le donne, nelle crepe dei poteri istituiti, hanno potuto vivere il loro desiderio di partecipazione. A questo bisogna aggiungere che, a partire dalla fine degli anni '60, la Chiesa latinoamericana è stata attraversata da importanti elementi di novità. La II e la III Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano, tenutesi a Medellin (Colombia) nel 1968 e a Puebla (Messico) nel 1979, hanno segnato il tentativo di vivere il Concilio Vaticano II a partire dalla realtà del continente Latinoamericano e l'affermazione della Teologia della Liberazione (TdL).

L'Ovest di Santa Catarina è stato attraversato in maniera intensa e vivace da questi venti di novità grazie soprattutto alla presenza del Vescovo don José Gomes¹⁶¹ e all'esperienza di gruppi di religiose che hanno lasciato le loro congregazioni per andare a vivere nelle comunità impoverite delle periferie e delle campagna. Negli anni '70 hanno iniziato a sorgere e a diffondersi le comunità ecclesiali di base (cebs), i gruppi di riflessione, i circoli biblici, le pastorali sociali (pastorale della terra, pastorale della salute, pastorale della gioventù, pastorale della gioventù rurale etc.) e i corsi di formazione per animatrici e animatori.

O padre Romualdo me convidou para fazer um curso de teologia popular: uma teologia totalmente diferente da teologia tradicional, vamos dizer da Igreja tradicional [...] A preocupação da Igreja era formar lideranças, esse era o objetivo desse curso de teologia. Refletíamos a realidade e comparávamos com os estudos bíblicos, sempre à luz do Evangelho. Isso também ajudou a formar muitas lideranças que hoje por exemplo [...] são feitos, com uma postura totalmente diferente [dos outros], muito comprometidos com o povo [...] Hoje são 15 anos depois e você percebe como isso foi realmente importante acredito, porque a pessoa tem uma outra visão de mundo e

¹⁶⁰ Riprenderò questi temi nel capitolo V.

¹⁶¹ Rimando al III capitolo per una discussione più approfondita del ruolo di don José Gomes nella formazione e nel consolidamento dei movimenti sociali dell'Ovest di Santa Catarina.

de fé comprometida [... O curso de] teologia popular ele durou 4 anos, ele era com assessorias, se chamavam assessores para nos acompanhar, os temas eram pensados por uma equipe, [...os encontros eram] de finais de semana. A gente se encontrava todo mês [...] era de vários municípios, a gente se deslocava de vários municípios [...] A idade desse grupo era muito variável, não era só jovens, nem só adultos [...] isso era a riqueza do grupo, porque tínhamos várias experiências e uns aprendiam com os outros [...] porque tinha muita discussão, tinha muita conversa, tinha muito trabalho de grupo, tínhamos aula. Se falava da vida, bastante estudo sobre a história da Igreja, a questão de gênero. Trabalhamos muito [...] a questão do machismo [...] dentro da Igreja, o papel do padre, o papel das mulheres na Igreja, a reprodução do machismo dentro da Igreja, [...] o preconceito com os indígenas a partir da [...] ocupação do Oeste pelos imigrantes [...] Foi a partir daí também que me ajudou muito para que depois eu tomasse a decisão de realmente trabalhar no movimento social, como trabalho efetivo (dall'intervista di Rosangela)¹⁶².

Come Rosangela, molte altre donne con cui mi sono relazionata nel corso della ricerca, mi hanno raccontato di aver preso parte ad esperienze di lettura popolare della Bibbia, nate allo scopo di promuovere un'esegesi incarnata e non essenzialista dei Testi Sacri, capace di suscitare risonanze e offrire orientamenti per i percorsi comunitari e personali delle partecipanti. Tra le varie pratiche sviluppate a partire dagli anni '70 all'interno dei circoli biblici, le mie interlocutrici citano soprattutto la reinterpretazione delle figure femminili della Bibbia (Gebara, Bingemer, 1987). Rut, Miriam, Ester, Giuditta, Debora e altre cominciavano ad essere riscoperte come eroine identificate con il popolo che, usando “o máximo da inteligência¹⁶³” (dall'intervista di Mirian) e sfidando prescrizioni moraliste, avevano lottato per la sua liberazione. Negli anni a seguire le teologhe femministe metteranno in discussione i tratti maschili impliciti nelle immagini Dio della TdL (Gebara, 1997) e il carattere teleologico del progetto rivoluzionario del

¹⁶² Padre Romualdo mi ha invitato a fare un corso di teologia popolare: una teologia totalmente diversa dalla teologia tradizionale, diciamo dalla Chiesa tradizionale [...] La preoccupazione della Chiesa era di formare *leader*, questo era l'obiettivo di questo corso di teologia. Riflettevamo sulla realtà e la confrontavamo con gli studi biblici, sempre alla luce del Vangelo. Questo ha aiutato a formare molti *leader* che oggi per esempio [...] sono sindaci e hanno un atteggiamento completamente diverso [dagli altri] molto impegnato con il popolo [...] Oggi sono trascorsi 15 anni e percepisci come questo è stato realmente importante credo, perché la persona ha un'altra visione del mondo e di una fede impegnata [...] Il corso di] teologia popolare è durato 4 anni, c'erano degli esperti, venivano chiamati degli esperti per accompagnarci, i temi erano pensati da un equipe, [...] gli incontri erano] nei fine settimana. Ci incontravamo tutti i mesi [...] era di vari municipi, ci spostavamo in vari municipi [...] L'età del gruppo era molto variabile, non c'erano solo giovani, né solo adulti [...] questa era la ricchezza del gruppo, perché avevamo diverse esperienze e ciascuno imparava insieme agli altri [...] perché c'erano molte discussioni, molto dialogo, molto lavoro di gruppo, lezioni. Si parlava della vita, molto studio sulla storia della Chiesa, la questione di genere. Abbiamo lavorato molto [...] sulla questione del maschilismo [...] nella Chiesa, il ruolo del sacerdote, il ruolo delle donne nella Chiesa, la riproduzione del maschilismo dentro la Chiesa, [...] i pregiudizi contro gli indigeni, a partire [...] dall'occupazione dell'Ovest da parte dei migranti [...] È stato a partire d'allora che mi ha aiutato perché dopo prendessi la decisione di lavorare realmente nel movimento sociale, come un lavoro effettivo”

¹⁶³ Il massimo dell'intelligenza.

Regno di Dio come soluzione politico-religiosa definitiva, a favore della valorizzazione di salvezze più quotidiane, terrestri, provvisorie (Gebara, 2000). In quella fase, tuttavia, queste nuove proposte di esegesi hanno avuto il merito di demistificare le proiezioni maschili nella costruzione e nell'interpretazione dei personaggi biblici, in *primis*, della madre di Gesù, e di generare delle letture inedite in grado di favorire nelle fedeli forme alternative di rispecchiamento, oltre i classici ruoli di servizio e subalternità al protagonismo maschile.

È risaputo che la TdL è stata molto perseguitata sia dalle gerarchie cattoliche sia dai poteri internazionali turbati dai processi trasformativi inaugurati dalla sua azione di educazione ed organizzazione politica delle classi popolari. Oggi, in un Brasile dominato dalle chiese evangeliche di provenienza statunitense, la TdL è una maniera minoritaria di vivere il cristianesimo. Nell'Ovest di Santa Catarina, tuttavia, la sua eredità continua ad essere molto attuale e operante.



Di fronte alla Cattedrale metropolitana di Florianopolis, un gruppo di fedeli provenienti dalla diocesi di Chapecó festeggia l'inizio dell'XI Incontro Statale delle Cebc: le bandiere del MMC, del MST, della Pastorale della Gioventù (PJ), della Pastorale del Bambino, della Pastorale della Salute, del Movimento delle Donne Urbane rivelano un legame ancora molto vivo tra movimenti, pastorali sociali e cebc.

La sintonia tra movimenti sociali e Chiesa si fa presente anche nelle traiettorie esistenziali delle donne che hanno partecipato alla mia ricerca. Molte hanno continuato ad impegnarsi come agenti di pastorale, catechiste, ministre della Parola e dell'Eucarestia, nonostante le critiche mosse loro da parte di istituzioni e persone che aderiscono ad una visione dicotomica della vita (Potente, 2006). Rosangela, ad esempio,

lamentava spesso la posizione di alcuni suoi compagni per i quali non era possibile conciliare fede cristiana e militanza nei movimenti e che per questo, secondo lei, non riuscivano a comprendere che esiste “algo mais que a matéria”¹⁶⁴. Lucimar, invece, mi ha raccontato di essere stata duramente messa in discussione dalla sua comunità quando, dopo sedici anni di attività come catechista e ministra della Parola e dell'Eucarestia, ha iniziato a partecipare ed assumere ruoli di responsabilità nel MMC. L'accusavano di abbandonare la religione e di scambiarla con il movimento ma per lei “Igreja e movimentos é uma coisa só”¹⁶⁵. Infatti da una parte l'impegno sociale e politico sostanzia la fede, nella quotidianità della vita; dall'altra, la fede illumina, sostiene e orienta le pratiche.

Durante la celebrazione della Pasqua, nell'aprile 2012, ho avuto modo di partecipare ad una celebrazione presieduta da Rosa e un'altra donna della sua comunità. Rosa si era occupata anche dell'offertorio composto da cibo e fitoterapici, frutti del lavoro del MMC/SC. In questo modo viveva e invitava a vivere la liturgia Pasquale come un momento per fare memoria di un percorso di liberazione, vissuto sì in termini trascendentali, ma anche profondamente concreti, ordinari e incarnati nelle esperienze del movimento.



Vedere due ministre sull'altare nella notte di Pasqua aveva avuto un effetto molto incisivo su di me. Mi aveva richiamato alla forza con cui – al di là delle vie istituzionali

¹⁶⁴ Qualcosa di più della materia.

¹⁶⁵ Chiesa e movimenti sono una cosa sola.

e delle possibilità legittimate dal diritto – il desiderio di *esserci*, di pronunciare la propria parola può esprimere pratiche di impazienza mistico-politica, che affrettano l'adesso con creatività (Potente, 2012).

4.4.2 *O povo mesmo foi botando em prática a custo de luta*¹⁶⁶: altri spazi di impegno

Come la Chiesa, anche i sindacati rurali costituiscono uno spazio all'interno del quale le donne hanno iniziato a riconoscere il proprio desiderio di politica¹⁶⁷. Negli anni della “transizione democratica”, il sindacalismo ha attraversato una fase di ripensamento profondo della sua identità e della sua missione in relazione alla classe lavoratrice impoverita dal modello economico che si era imposto con la dittatura militare¹⁶⁸. In questo periodo, la sindacalizzazione della donna si è affermata come una battaglia centrale.

As mulheres não podiam ser associadas ao sindicato, elas eram dependentes dos maridos, eram os homens que eram associados no sindicato e os sindicatos eram muito atrelados ao governo na época ainda. Aí com essa história de pensar uma nova forma de sindicalismo mais combativo, mais lutador, as mulheres se organizam e também dizem: “não, nós também queremos ter o direito a nos associar ao sindicato e discutir o que que a gente quer na agricultura, o que plantar, como plantar, para onde vai o dinheiro da produção e tal”. Aí as mulheres se reúnem e a primeira reivindicação é esta questão de poder ser associada ao sindicato¹⁶⁹ (dall'intervista di Noemi).

Dopo la sua fondazione, anche il MMA ha assunto la lotta per la sindacalizzazione delle donne e nei primi anni di attività si è concentrato soprattutto sulla rivendicazione dei diritti delle lavoratrici rurali¹⁷⁰. In questo quadro, i sindacati

¹⁶⁶ Il popolo stesso ha messo in pratica a costo della lotta (dall'intervista di Delci).

¹⁶⁷ Uso l'espressione “desiderio di politica” per sottolineare che l'impegno non nasce deterministicamente da condizioni oggettive, è un di più rispetto alla necessità (Zamboni, 2009).

¹⁶⁸ Rimando al paragrafo 3.4.7 per una discussione approfondita della congiuntura economica e delle trasformazioni vissute dai sindacati urbani e soprattutto rurali.

¹⁶⁹ Le donne non potevano associarsi al sindacato, dipendevano dai mariti, erano gli uomini che si associavano al sindacato e i sindacati erano molto subordinati al governo all'epoca. Quindi con questa storia di pensare una nuova forma di sindacalismo, più combattivo, più lottatore, le donne si organizzano e dicono: «no, anche noi vogliamo avere il diritto di associarci al sindacato e discutere cosa vogliamo nell'agricoltura, cosa piantare, come piantare, dove vanno il soldi della produzione etc». Allora le donne si riuniscono e la prima rivendicazione è la questione di poter associarsi al sindacato.

¹⁷⁰ Vedi paragrafo 3.5.

erano tra soggetti esterni più attivi nella promozione dell'organizzazione autonoma delle donne, tant'è che molte delle mie interlocutrici sono entrate in contatto con il MMA attraverso i sindacati.

Na verdade assim, minha primeira militância começou no sindicato. Eu fui escolhida a líder das mulheres na comunidade, então a partir dali que eu conheci o movimento, que o próprio sindicato teve um período que ele fez muito essa entre-ajuda, de ajudar organizar o movimento. Então eu recebi um convite do sindicato para ir para uma atividade de formação das mulheres¹⁷¹ (dall'intervista di Noemi).

Negli anni la relazione tra MMA e sindacati rurali è rimasta molto intensa, anche se non sempre armoniosa: molte militanti del MMA hanno continuato a transitare da uno spazio di partecipazione all'altro e alcune hanno ricoperto ruoli di responsabilità e gestione nei sindacati.

A gente assumiu a diretoria do sindicato, também foi um periodo bom assim, que a gente conseguiu trabalhar várias questões, mas, como te falava hoje de manha, com bastante repressão também porque na epoca até então nenhuma mulher tinha assumido a direção, tipo, ser coordenador. A gente assumiu a diretoria de quatro anos e de lá para cá a gente sempre praticamente ficou [...] na diretoria, agora estou no conselho fiscal, fiquei um tempo no setor de finanças¹⁷² (dall'intervista di Melania).

Oggi questa relazione si connota in maniera diversa nei municipi coinvolti dalla mia ricerca. Ad Anchieta il SINTRAF (*Sindicato dos Trabalhadores na Agricultura Familiar*¹⁷³), il MMC e altri soggetti collettivi (il MPA, il PT, la cooperativa Asso) cooperano da anni nella promozione dell'agroecologia e soprattutto nel recupero dei

¹⁷¹ In realtà, la mia prima militanza è iniziata nel sindacato. Io sono stata scelta come *leader* delle donne nella comunità, allora, a partire da lì ho, conosciuto il movimento, che c'è stato un periodo in cui il sindacato faceva molto questo aiuto reciproco, di aiutare ad organizzare il movimento. Allora ho ricevuto un invito del sindacato per andare ad un'attività di formazione delle donne.

¹⁷² Ho assunto la direzione del sindacato, anche quello è stato un buon periodo, durante il quale siamo riusciti a lavorare su varie questioni ma, come ti dicevo questa mattina, con molta repressione anche perché all'epoca fino ad allora nessuna donna aveva assunto la direzione, diventando, per esempio, coordinatore. Abbiamo assunto la direzione per quattro anni e da allora sono stata sempre nella direzione, ora sono nel consiglio fiscale, sono stata per un periodo nel settore delle finanze.

¹⁷³ Sindacato dei lavoratori nell'agricoltura familiare.

semi nativi. Anche se alcune volte ho registrato la tendenza all'appropriazione dei contributi femminili da parte del sindacato, le militanti del MMC sono riconosciute pubblicamente dai loro compagni come figure chiave di questo percorso condiviso che, grazie alla Festa Nazionale dei Semi Locali¹⁷⁴, ha reso Anchieta un punto di riferimento in tutto il Brasile. Anche a São José do Cedro e a Guarujá la relazione tra MMC e sindacati è molto positiva e si basa sulla condivisione di spazi (le riunioni della regionale di São José del MMC si tengono nella sede del SINTRAF); sul coinvolgimento in progetti comuni (la promozione di una cooperativa di acquisto locale a São José) e sullo svolgimento di funzioni di responsabilità nel sindacato da parte di donne del MMC (ad esempio a Guarujá Rosane Ertha è membro del coordinamento del MMC e presidente del SINTRAF; Fatima e Melania fanno parte della direzione del sindacato a São José). Negli altri comuni, la relazione tra sindacati rurali e MMC è più problematica. A proposito della realtà di Dionísio Cerqueira, ad esempio, Angela de Deus mette in luce alcuni aspetti importanti:

Eles [os sindicatos] estão perdendo o papel fundamental deles, a FETRAF¹⁷⁵ acho em geral, porque a gente vê em outros lugares também como é, a gente acompanha algumas coisas [...] Eu vou te mostrar uma coisa aqui que me chamou atenção [...] O dia que foi feita a entrevista¹⁷⁶ ela [a assistente social do SINTRAF] me deu [isso...] (me mostrando um panfleto). Agora você leia, leia esse aqui: [se você se associa ao sindicato] ganha desconto, ganha um cartão que ganha desconto [...] Então agora veio da FETRAF nacional [a orientação de que] eles têm que organizar o núcleo das mulheres da FETRAF. Meu Deus mas nós já temos uma organização no município, porque eles querem organizar outro grupo de mulheres se são as mesmas mulheres? [...] Eles não ligam, tem uma atividade das mulheres eles às vezes não me ligam¹⁷⁷ [...] É isso que eles querem: que a gente se desestruture, que a gente se desestruturando, eles: “ah o movimento esta enfraquecido, temos que organizar as mulheres”. Tu me entende? [...] A luta aqui foi puxada pelas mulheres, pelo movimento das mulheres, não foi só deles! Eu to assim indignada, não por mim, que eu não participei na luta aqui¹⁷⁸, mas para as mulheres que participaram¹⁷⁹ (dall'intervista di Angela de Deus).

¹⁷⁴ Vedi il paragrafo 5.3.

¹⁷⁵ Federazione Nazionale dei Lavoratori e delle Lavoratrici nell'Agricoltura Familiare.

¹⁷⁶ Si riferisce ad un giorno in cui siamo passati dalla sede del SINTRAF dopo aver rilasciato un'intervista ad una radio locale.

¹⁷⁷ Angela è coordinatrice del MMC nel municipio di Dionísio Cerqueira quindi è lei che viene contattata per prima quando si vuole coinvolgere il MMC in qualche attività condivisa.

¹⁷⁸ Angela si è trasferita da pochi anni a Dionísio Cerqueira.

¹⁷⁹ [I sindacati] stanno perdendo il loro ruolo fondamentale, penso la FETRAF in generale, perché vediamo com'è anche in altri luoghi, seguiamo delle cose. Ti faccio vedere una cosa che mi ha fatto pensare [...] Il giorno che abbiamo fatto l'intervista [l'assistente sociale del FETRAF] mi ha dato

Angela fa riferimento alla crisi che coinvolge i sindacati nella congiuntura politica che si è strutturata, in particolare, dopo la vittoria dei governi popolari del PT. La vicinanza al governo e l'utilizzo di risorse che da questo provengono, in molti casi, ha comportato una ridefinizione delle loro pratiche politiche e un ridimensionamento delle loro battaglie a rivendicazioni assistenzialiste (Casella, 2012). Queste criticità peraltro non riguardano solo i sindacati ma tutte le organizzazioni popolari (ibidem), tanto che, durante una nostra conversazione, l'assistente sociale del SINTRAF ha lamentato un indebolimento del MMC nella lotta per i diritti¹⁸⁰. L'altra questione che Angela sottolinea è relativa alla concorrenza esercitata dal sindacato rispetto alla base del movimento. La rivalità si esprime soprattutto attraverso il misconoscimento della lotta delle donne e l'appropriazione indebita delle ricchezze da questa messe in circolo¹⁸¹.

Un atteggiamento simile o anche una vera e propria svalutazione delle pratiche, delle lotte e delle conquiste delle donne si ritrova anche nei movimenti sociali dominati da un simbolico maschile, come il MST e il MPA. "Eles [il MST] até são contra esse movimento de mulheres, eu posso falar de boca cheia, porque eu moro num assentamento [...] porque cada um tem a sua política eu acho [...] Se você bota um assunto eles nem param para escutar¹⁸²" (dall'intervista di Delci). Il MMC è guardato

[questo...] (mostrandomi un volantino). Adesso leggi, leggi questo: [se ti associ al sindacato] hai uno sconto, ricevi una carta che ti dà degli sconti [...] Allora adesso dalla FETRAF nazionale è venuta [l'indicazione che] loro devono organizzare il nucleo delle donne della FETRAF. Mio Dio! Ma noi abbiamo già un'organizzazione nel municipio, perché vogliono organizzare un altro gruppo di donne se sono le stesse donne? [...] Loro non chiamano, c'è un'attività delle donne e a volte non mi chiamano [...] È questo che loro vogliono: che ci destrutturiamo perché, se ci destrutturiamo, loro: "ah, il movimento si è indebolito, dobbiamo organizzare le donne". Mi capisci? [...] La lotta qui è stata fatta dalle donne, dal movimento delle donne, non è stato solo merito loro! Sono così indignata, non per me, che io non ho partecipato alla lotta qui, ma per le donne che hanno partecipato.

¹⁸⁰ Concordo con questa analisi ma considero "l'indebolimento" un indizio positivo di una fase di radicalizzazione dell'agire politico del MMC. Tornerò su questa questione più approfonditamente nel corso della tesi.

¹⁸¹ Nel pronunciare le parole che ho riportato, Angela stava pensando soprattutto ad un episodio: il I Incontro delle Agricolttrici della Regione Sud, organizzato dal SINTRAF nel novembre 2012 a Costantina (Rio Grande do Sul). L'incontro era stato promosso allo scopo di fare il punto della situazione sull'impegno del sindacato in materia di diritti previdenziali per le lavoratrici rurali e per celebrarne le conquiste. Io stessa avevo preso parte all'evento ed ero rimasta notevolmente stupita dal fatto che il MMC, che pure negli Stati del Sud è l'organizzazione di donne agricoltrici più importante e attiva, fosse menzionato solo di sfuggita.

¹⁸² Loro [il MST] sono perfino contrari a questo movimento di donne, io ne so qualcosa perché abito in un insediamento [...] perché ognuno ha la sua politica penso [...] Se tu poni una questione, loro non si fermano neanche ad ascoltarti.

con sospetto dagli altri movimenti contadini, con cui pure collabora all'interno della *Via Campesina*, perché, almeno negli Stati del Sud¹⁸³, è l'unico movimento autonomo di donne legate al contesto rurale¹⁸⁴. Nonostante ciò, molte militanti del MMC fanno parte di altri movimenti sociali, per esempio Fatima e Melania sono impegnate anche nel MPA e Delci e Zelinda partecipano al MST e vivono in un territorio della riforma agraria¹⁸⁵. Delci ha trascorso un lungo periodo in accampamento e poi in un insediamento collettivo situato in Água Doce, prima di trasferirsi nell'insediamento di São José do Cedro dove abita attualmente. La sua esistenza e quella della sua famiglia sono state molto segnate da questi vissuti, su cui si è soffermata a lungo durante l'intervista.

Nós fomos ocupar [uma terra] que era dos Caldato¹⁸⁶ [...] Naquela época, se tinha um grupinho – que daí era mais difícil que nem hoje – se tinha um grupinho conversando, que eles viam que era sem terra, já comunicavam à polícia¹⁸⁷. [...] Daí ocupemos essa terra, ficamos um tempo lá [...] fizemos barraco, fizemos uma roça, foi derrubado um pouco de mato, os homens, durrabaram o mato, daí nós plantemos milho, feijão. Daí eles mandavam nos parar, mas nós dizia: “não, nós queremos terra para assentar famílias e para ter no dia-dia o pão na mesa” [...] Daí um dia de tarde, era 6 hora da tarde, veio um homem de São Miguel, que ele era assim mediador – se ele sabia uma notícia, ele vinha logo avisar – [...] Ele disse: “é para vir amanhã 6 horas, eles [os policiais] estão ali com os ônibus e vão tirar vocês daqui, vão fazer despejo” [...] Nós ficamos mesmo das 6 horas da noite até outro dia de manhã, ninguém durmiu aquela noite, porque a gente estava aflita, pensando que tinha que enfrentar eles [...] Nós vimos os homens descendo lá no morro assim, na época eu tinha os três filhos mais velhos, o mais novo deles estava com 5 anos [...] Daí quando [os acampados] ficaram sabendo que ia vir, eles foram e derrubaram um pão grande na estrada, para eles não chegar com os ônibus até onde que nos estava no acampamento [...] mas daí eles pularam aqueles pão e

¹⁸³ Ricordo a questo proposito che negli Stati del Nordest è molto attivo il Movimento delle Donne Lavoratrici Rurali del Nordest (MMTR-NE).

¹⁸⁴ Rispetto al ruolo e alla presenza degli uomini nel MMC, cito le parole di Rosa: “no MMC os homens só dão apoio para nos, mas não tem nenhum homem na direção [...] O homem quer participar, quer acompanhar, quer ir para encontro? Tudo bem! [Tem homens que...] vão participar para apoio, assessorar, ajudar, que vão também numa reunião, às vezes, dependendo do assunto, eles vão participar. Acham importante, não tem para que. Mas não estão em nenhuma coordenação, nenhum cargo. [...] Nós fazemos uma grande atividade para o 8 de março [...] O ano passado nós fizemos isso aqui em Chapecó: uma grande atividade com três regionais presentes e [...] eu era responsável para arrumar quem cozinhasse, foi o meu companheiro e outro companheiro que foram cozinhar para nos [...] Eu era responsável para arrumar quem ia fazer alimentação, não era que o homem coordenava alimentação, ele ia ajudar fazer. Então eles ajudam, são parceiros, acompanham”.

¹⁸⁵ In seguito alla morte del marito, Zelinda ha dovuto trasferirsi in città ma ha mantenuto un legame molto stretto con l'insediamento, in cui vive buona parte della sua famiglia.

¹⁸⁶ Una famiglia di Palma Sola.

¹⁸⁷ In Brasile c'era ancora la dittatura militare.

foram a pé [...] Os homens foram fazer a barreira em frente e discutiram, se apedrejaram [...os policiais] cotucavam com as baionetas para amedrontar. E daí saímos bastante machucados, que daí soltaram bombas (de gás), daí mataram o finado Olivio Albani [...] As mulheres ficaram cuidando dos filhos mais perto do acampamento. Daí era um choro, as criança diziam que iam matar o pai [...] Durou desde das 6 horas da manha que chegaram até as 11 hora quando a polícia acalmou, viu que não conseguia tirarnos, desistiram e foram embora. Levaram quatro presos e um morto também. Na época acho que tinha um 150 famílias [...] Depois que deu confronto, ia dar processo, daí nós vamos ficar [esperando] 5 anos [...] uma área grande que desse para assentar todos [...] Mas daí depois [as famílias] foram saindo, foram desistindo porque tava muito demorado em baixo de lona, daí muito acharam difícil [...] Eu até duas, três vezes desistí, eu ia lá na casa do meu pai, porque daí às vezes faltava alimentação [...] Daí eu chegava lá na casa do meu pai e falava e ele dizia: "não filha, a reforma agrária faz mais de 20 anos que esta engavetada, do tempo de Getúlio Vargas [...] Daí o povo mesmo foi botando em prática a custo de luta, foi ocupando terra", que eles dizem invação de terra [...] Eu tenho muita lembranças: [...] sempre chovia bastante [...] tinha tipo meio um banhado [...] daí tu não ficava bem, tu tinha que mudar o barraco para outro lugar [...] A mudança de um lugar para outro a gente fazia de noite [...] Tu tinha só panela, os prato e a roupa que tu usava no dia-a-dia. Daí tu tinha que levar aquilo de noite, lona, cama [...] Daí nós tinha uns grupos, trabalhavam na saúde, outros trabalhavam na parte da alimentação, outro trabalhava na parte da higiene, da segurança, da limpeza [...] Daí eu e o meu marido também tavamos de liderança, ele saía fazer recadação, ele ia nas outras comunidades, nos assentamentos, recadava alimentação e daí trazia para acampamento, era dividido em partes iguais para as famílias [...] Nós ficamos acho que um ano e pouco, daí nos mudamos e fomos na São Luiz 2, que é Palma Sola [...] Daí quando saíu essa área lá em Água Doce [...] fomos assentados¹⁸⁸.

¹⁸⁸ Siamo andati ad occupare [una terra] che era dei Caldato [...] In quel periodo se c'era un gruppetto – allora era più difficile di oggi – se c'era un gruppetto discutendo, che vedevano che erano senza terra, subito lo comunicavano alla polizia [...] Quindi abbiamo occupato questa terra, siamo rimasti un tempo là [...] abbiamo fatto le baracche, abbiamo fatto il campo, abbiamo tolto un po' di foresta, gli uomini hanno tagliato gli alberi e abbiamo piantato mais, fagioli. Loro ci hanno comandato di andarcene, ma noi dicevamo: “no, vogliamo terra per insediare le famiglie e per avere il nostro pane quotidiano sul tavolo” [...] Quindi un giorno di pomeriggio, erano le 6 del pomeriggio, è venuto un uomo da San Miguel, ché lui era un mediatore – se sapeva una notizia, veniva subito ad avvisarci – [...] Ci ha detto: “verranno domani alle 6, [i poliziotti] sono con gli autobus e verranno a cacciarvi, a sfollarvi” [...] Noi siamo rimasti svegli dalle 6 di sera fino al giorno seguente, nessuno ha dormito, perché eravamo afflitti al pensiero che li avremmo dovuti affrontare [...] Abbiamo visto gli uomini scendere dalla collina, in quel periodo io avevo i tre figli più grandi, il più piccolo di loro aveva 5 anni [...] Quindi quando gli [accampati] hanno saputo che stavano arrivando, hanno buttato un grande tronco sulla strada, perché loro non arrivassero con l'autobus fino a dove stavamo noi nell'accampamento [...] ma loro hanno scavalcato il troco e sono venuti a piedi [...] Gli uomini gli sono andati incontro per fare barriera e hanno discusso, si sono lanciati pietre [...] I poliziotti li stuzzicavano con le pistole per fargli paura. E ne siamo venuti fuori abbastanza feriti, perché hanno lanciato bombe a gas e hanno ucciso Olivio Albani [...] Le donne sono rimaste a prendersi cura dei figli vicino all'accampamento. C'era un pianto, i bambini dicevano che avrebbero ucciso loro padre [...] È durato dalle 6 di mattina quando sono arrivati alle 11, quando la polizia si è calmata, ha visto che non riusciva a cacciarci, si è arresa ed è andata via. Si sono portati quattro arrestati e anche un morto. Allora c'erano 150 famiglie [...] Dopo che c'è stato lo scontro,

Esistono molti studi autorevoli che analizzano le dimensioni educative del MST e descrivono il periodo dell'accampamento come una fase cruciale nella costruzione della soggettività *Sem Terra*¹⁸⁹. Gli anni dell'accampamento, sicuramente i più duri e precari, sono ricordati da chi li ha vissuti con nostalgia per gli intensi legami comunitari che permettono di esperire. Spesso però sono anche all'origine di traumi, proprio per l'esposizione a condizioni di estrema vulnerabilità che implicano. Delci, per esempio, mi raccontava essere passata per episodi di depressione ogni volta che, dopo che la sua famiglia era stata insediata, si riproponevano circostanze che le richiamavano alla memoria i dolorosi e improvvisi spostamenti.

Anche Zelinda, che, al contrario di Delci, non ha vissuto molto tempo in accampamento, si è sempre impegnata nel MST con grande passione. Per esempio ha contribuito a fondare la Cooperoeste¹⁹⁰, svolgendo un'essenziale lavoro di mediazione con le famiglie di insediati, timorose dei rischi che l'impresa richiedeva di correre. Grazie a questa esperienza, negli ultimi anni ha promosso la creazione di una cooperativa di acquisto locale, che consente ai piccoli agricoltori di São José do Cedro di vendere i loro prodotti direttamente ai consumatori.

Le esperienze comunitarie, le lotte per la Riforma Agraria, l'aspirazione alla dignità dei lavoratori e delle lavoratrici rurali coinvolgono intimamente le mie interlocutrici. Dalle loro narrazioni traspare frequentemente l'orgoglio di essere parte di

ci sarebbe stato il processo, quindi avremmo dovuto aspettare 5 anni [...] un'area abbastanza grande perché ci entrassero tutti [...] Ma dopo [le famiglie] hanno iniziato ad andarsene, hanno iniziato a desistere perché era molto tempo che stavamo sotto la plastica [dell'accampamento], quindi molti pensavano che era difficile [...] Io due o tre volte mi sono arresa, sarei andata a casa di mio padre, perché a volte mancavano alimenti [...] Ma arrivavo a casa di mio padre e lui diceva: “no figlia, la riforma agraria è in un cassetto da più di 20 anni, dal tempo di Getulio Vargas [...] Quindi il popolo stesso l'ha messa in pratica con il prezzo della lotta, ha iniziato ad occupare terra”, loro dicono invasione di terra [...] Io ho molti ricordi: [...] pioveva sempre molto [...] c'era come un lago [...] quindi non si stava bene, bisognava spostare la baracca in un altro luogo [...] Lo spostamento da un luogo ad un altro dovevamo farlo di notte [...] Tu avevi solo pentole, piatti e vestiti che usavi quotidianamente. Quindi dovevi portare quelle cose di notte, la plastica per l'accampamento, il letto [...] Noi avevamo dei gruppi di lavoro, che si occupavano di salute, altri si occupavano dell'alimentazione, altri dell'igiene, della sicurezza, della pulizia [...] Anche io e mio marito eravamo dei *leader*, lui andava in cerca di aiuti alimentari nelle altre comunità, negli insediamenti, raccoglieva alimenti, li portava nell'accampamento ed erano divisi in parti uguali tra le famiglie [...] Siamo rimasti un anno e qualche mese, poi ci siamo spostati a San Luiz 2, che è a Palma Sola [...] Poi, quando è stata espropriata quell'area in Agua Doce [...] siamo stati insediati.

¹⁸⁹ La produzione brasiliana in questo ambito è veramente vasta. Menziono solamente “Pedagogia do Movimento Sem Terra” (Caldart, 2004), il saggio più articolato e conosciuto.

¹⁹⁰ Sul versante della produzione nei territori della Riforma Agraria, la Cooperoeste costituisce indubbiamente un riferimento nazionale.

una storia di organizzazione popolare che, pure tra tanti limiti, ha permesso di creare condizioni di vita più decenti per tutti, specialmente per i più piccoli ed esclusi. Tuttavia ho registrato anche sofferenze e frustrazioni nelle parole di tante che pure ricoprono ruoli di responsabilità all'interno dei sindacati, dei movimenti sociali, delle cooperative di produzione, soprattutto quando non possono contare su relazioni forti e politicamente rilevanti con altre donne. Ho osservato, ad esempio, che la significativa strutturazione e gerarchizzazione che caratterizza il MST, a volte, costringe le militanti che vogliono incidere sulle decisioni e sulle pratiche del movimento in una penosa alternativa: o aderiscono, in maniera mimetica e subordinata, ad un ideale maschile di affermazione oppure si trovano ad assumere una posizione marginale, non avendo forza simbolica sufficiente per aprire la realtà ad altre possibilità. Le donne che resistono a questa alternativa, in molti casi, si disaffezionano alla politica oppure reinvestono le loro energie in altri spazi¹⁹¹. In alcuni casi, quindi, la volontà di impegnarsi prioritariamente o esclusivamente nel MMC nasce proprio dal vivere una condizione in cui un intenso desiderio di partecipazione si accompagna alla consapevolezza dell'inefficacia della propria presenza e agire politico, specie quando sono espressione di una *differenza*, in luoghi dominati da un simbolico maschile¹⁹². Il MMC, che pure non è estraneo alle contraddizioni della strutturazione e della gerarchizzazione¹⁹³, sembra essere un contesto più adeguato a far emergere questa *differenza* e a renderla operante e generativa.

4.4.3 *Um pé na administração e um pé na base*¹⁹⁴. Politica di movimento e politica istituzionale

La presenza e il protagonismo delle donne negli spazi di potere e di decisione è stata fin dagli inizi una preoccupazione centrale del MMC/SC. Inoltre il movimento ha sempre ritenuto importante sostenere candidati e soprattutto candidate che, sul versante della politica istituzionale, potessero portare avanti delle battaglie vicine alla sua sensibilità.

¹⁹¹ Ho riflettuto su questo tema anzitutto grazie alla mia relazione con Rosângela e alle conseguenze che ha esercitato sullo sviluppo del mio percorso di ricerca. Nel sentire la sua sofferenza rispetto al contesto della segreteria statale del MST, che pure stava coordinando quando sono arrivata a Florianópolis, e nel prendere atto del mio disagio rispetto a certe logiche di potere, ho deciso di deviare dal mio progetto di indagine, concentrandomi sul MMC, invece che sul MST, come avevo inizialmente previsto.

¹⁹² Ritorno su questi concetti nel capitolo V.

¹⁹³ Per la discussione di questa questione rimando ai prossimi paragrafi.

¹⁹⁴ Io stavo sempre con un piede nell'amministrazione e un piede là nella base (dall'intervista di Rosa).

[Logo em seguida à sua fundação] o MMA faz o debate da necessidade, não da importância, da necessidade da participação política das mulheres nos espaços de poder e principalmente nos espaços da Assembleia Legislativa, nas Camaras de Vereadores, na Camara dos Deputados e aqui no estado também se consolidava naquele momento o PT. Então foi um momento, que fizemos um grande debate no estado e que foi lançada a primeira candidata mulher [...] Dentro de diversos nomes, então a Lucy Choinacki é que foi escolhida pelo movimento para ser candidata a deputada estadual [...] A campanha da Lucy foi muito feita a partir dos grupos de base do movimento, da CPT [...] então esse apoio também acabou garantindo em '86 a eleição da Lucy Choinacki¹⁹⁵ (dall'Intervista di Justina).

Lucy Choinacki è una figura molto significativa nel MMC/SC. Agricoltore originaria di Descanso (una cittadina dell'Ovest di Santa Catarina), attualmente sta svolgendo il suo quarto mandato come deputata federale. Ho già ricordato che il lavoro di base che ha realizzato è stato molto importante per diffondere il MMA negli anni successivi alla sua costituzione. Inoltre, durante la sua lunga traiettoria di impegno, Lucy ha sempre tentato di proporre negli spazi istituzionali le questioni più importanti dibattute dai movimenti sociali, ponendosi come figura di mediazione tra queste due realtà. Tra altre responsabilità, infatti, oggi coordina il Fronte Parlamentare dell'Agroecologia e della Produzione Biologica.

Come Lucy, altre donne del MMC/SC hanno vissuto l'esperienza di candidarsi, generalmente nelle fila del PT che, come è noto, è un partito molto vicino ai movimenti sociali, alle organizzazioni di sinistra e alle realtà ecclesiali legate alla TdL, dai quali è nato negli anni '80. Alcune delle mie interlocutrici hanno fatto parte, per periodi più o meno lunghi, della giunta comunale, esercitando anche funzioni di una certa rilevanza. Per esempio, durante la mia ricerca di campo, Marilene è stata eletta per la terza volta nel municipio di Dionisio Cerqueira ed è stata nominata assessore alle politiche sociali¹⁹⁶. Subito dopo la sua prima vittoria elettorale, rispettando gli impegni assunti durante la campagna, Marilene ha avviato la costituzione del Dipartimento di Politiche Pubbliche per le Donne, che si è affermato come una realtà di riferimento non solo a Dionisio ma in tutto lo stato di Santa Catarina. Il processo che ha permesso l'istituzione

¹⁹⁵ [Subito dopo la sua costituzione] il MMA discute la necessità, non l'importanza, ma la necessità della partecipazione politica delle donne negli spazi di potere e principalmente negli spazi dell'Assemblea Legislativa, nei Consigli Comunali, nella Camera dei Deputati. Qui nello Stato in quel momento si consolidava anche il PT. Allora è stato un momento in cui abbiamo fatto un grande dibattito nello Stato ed è stata lanciata la prima candidata donna [...] Tra diversi nomi allora è stata scelta dal movimento Lucy Choinacki per essere candidata a deputata statale [...] La campagna di Lucy è stata fatta molto a partire dai gruppi di base del movimento, dalla CPT [...] allora questo appoggio ha finito anche con il garantire nell'86 l'elezione di Lucy Choinacki.

¹⁹⁶ In portoghese *Secretária de Assistência Social*.

del Dipartimento ha contato sulla collaborazione di diverse organizzazioni della società civile – pastorali sociali, associazioni e movimenti di donne – protagoniste, in questi anni, dell'ideazione di diversi progetti condivisi. Alcuni di questi portano evidenti le tracce dell'impegno del MMC: oltre a molteplici corsi di formazione¹⁹⁷, ad esempio, il progetto di un orto urbano biologico ha coinvolto tredici famiglie che, grazie alla commercializzazione dei suoi prodotti, hanno superato la condizione di povertà e si sono rese indipendenti dalla borsa famiglia¹⁹⁸; la cucina comunitaria si rivolge prioritariamente ai lavoratori e alle lavoratrici urbani ai quali offre, a prezzi molto contenuti, pasti preparati con i prodotti forniti dalla famiglie di piccoli agricoltori. Uno degli elementi centrali di queste iniziative è l'eliminazione o la riduzione delle mediazioni nel processo di commercializzazione dei generi alimentari, a favore delle creazione di rapporti il più possibile diretti tra produttori e consumatori, della conseguente contrazione dei costi e della garanzia dell'accesso a prodotti biologici anche da parte delle fasce della popolazione con un basso potere d'acquisto.

Nonostante non manchino esperienze riuscite di cooperazione tra movimenti sociali e amministrazioni locali, tuttavia, le logiche che governano la politica partitica e istituzionale frequentemente generano sentimenti di estraneità anche nelle donne che si sentono attratte dalla possibilità di dedicarsi ad essa. Un brano dell'intervista di Ivanete esprime bene questa ambivalenza:

Eu nunca fui candidata porque o meu esposo sempre é candidato, já é a quarta vez que ele vai [...] E várias pessoas do movimento, do sindicato, sempre falam que é para eu ser candidata, mas eu não posso ser até que ele é, não pode ter dois na família candidatos [...] Eu sinto que as pessoas têm preconceito contra a mulher candidata, preconceito e discriminação e outra coisa: eu acho a política muito suja, que as pessoas compram e vendem voto, então não é da minha. Eu, se fosse candidata, eu não ia comprar nem um voto, mesmo que eu fizesse só o meu. Se querem votar para mim porque eu mereço ou porque eu tenho capacidade de representar as mulheres, representar minha comunidade, minha região, mas assim, se é para comprar votos, nunca vou ser eleita para alguma coisa [...] Então por isso que eu não tenho vontade de ser, porque aqui o povo está mal acostumado, os candidatos compram os votos e os eleitores pedem dinheiro, pedem coisas. Então eu não concordo com isso [...] As pessoas perguntam: “esse ano tu podia ser candidata!” e eu falo: “não vou ser, não!” Quem sabe um dia, não sei!¹⁹⁹ (dall'intervista di Ivanete).

¹⁹⁷ Ho già fatto riferimento al corso per promotrici legali popolari, cui hanno partecipato alcune delle donne coinvolte nella ricerca.

¹⁹⁸ Si tratta di una misura introdotta dai governi del PT, che ha lo scopo di sostenere in via transitoria le necessità fondamentali della popolazione indigente.

¹⁹⁹ Io non mi sono mai candidata perché mio marito si candida sempre, è già la quarta volta. Diverse persone del movimento, del sindacato dicono sempre che dovrei candidarmi ma io non posso finché mio marito si candida, perché non possono esserci due candidati nella famiglia [...] Sento che le persone

Come altre sue compagne, Ivanete non sente che il suo desiderio di candidarsi è riconosciuto e sostenuto da suo marito e soprattutto da altre donne che, specie quando distanti dalla partecipazione politica, esercitano il loro diritto di voto subordinatamente alle decisioni della famiglia. Denuncia inoltre la compravendita di voti, una pratica molto diffusa nell'Ovest di Santa Catarina, che riguarda anche partiti di sinistra e candidati legati ai movimenti sociali. Lo stesso meccanismo delle quote rosa, frequentemente propagandato come la panacea dell'esclusione delle donne dai ruoli di gestione, appare problematico nelle parole di Noemi:

Eu não concordo que as mulheres sejam usadas, colocar o nome delas para ser candidatas para puxar votos para um homem [...] Com essa história das cotas é obrigatório 30% das mulheres [...] Então se você não tem duas mulheres, você não pode colocar quatro homens. Aí então se vêm obrigados, às vezes fazem por obrigação, então colocam o nome de uma mulher para que os belos e formosos possam ser candidatos e puxar votos. Então assim aquela mulher vai ajudar a fortalecer a candidatura de um homem [...] E assim, isso tá muito presente ainda na sociedade, no sindicato por exemplo colocam tantas mulheres na diretoria do sindicato porque a assembleia sindical ela aprovou isso de tantas mulheres tem que estar na direção do sindicato, mas daí bota para que? Para suplente do suplente do suplente do suplente, onde nunca vai ter oportunidade para nada [...] Essa é uma das questões que a gente avalia muito: da participação política da mulher na sociedade, mas de fato estar presente nas discussões, ter vez e ter voz, não como figura decorativa²⁰⁰ (dall'intervista di Noemi).

hanno preconcetti contro la donna che si candida, preconcetti e discriminazione. Un'altra cosa: io considero la politica una cosa molto sporca, perché le persone comprano e vendono il voto, quindi non fa per me. Se mi candidassi, non comprerei neanche un voto, anche a costo di prendere solo il mio. Se vogliono votare per me perché me lo merito o perché ho capacità di rappresentare le donne, rappresentare la mia comunità, la mia regione, ma così, se è per comprare voti, non sarò mai eletta per qualcosa [...] Allora è per questo che io non ho voglia di candidarmi, perché qui il popolo è educato male, i candidati comprano i voti e gli elettori chiedono denaro, chiedono cose. Allora io non sono d'accordo [...] Le persone mi chiedono: “quest'anno potresti candidarti!” e io dico: “no, non mi candido!”. Chi lo sa forse un giorno, non so!

²⁰⁰ Non sono d'accordo che le donne vengano usate per fare voti per un uomo, mettendo il loro nome nella lista [...] Con questa storia delle quote è obbligatorio il 30% delle donne [...] Allora se tu non hai due donne, non puoi mettere quattro uomini. Quindi si vedono obbligati, a volte lo fanno per obbligazione: mettono il nome di una donna perché i belli e carini possano candidarsi e fare voti. Quindi così quella donna rafforzerà la candidatura di un uomo [...] Questo ancora è molto presente nella società, nel sindacato per esempio mettono un tot di donne nella direzione perché l'assemblea sindacale ha approvato il fatto di mettere un tot di donne ma le metti per cosa? Come supplente del supplente del supplente, dove non avranno mai l'opportunità di fare niente [...] Questa è una delle questioni che valutiamo molto: la partecipazione politica della donna nella società ma di fatto essere presente nelle discussioni, avere voce in capitolo, non come una figura decorativa.

Le quote rosa dunque non costituiscono di per sé la garanzia di un maggiore incisività dell'agire politico delle donne all'interno delle istituzioni; al contrario si prestano a facili strumentalizzazioni che, sotto mentite spoglie, riproducono la storica identificazione degli uomini con il potere. La questione della partecipazione delle donne alla politica istituzionale, dunque, non può essere posta banalmente in termini numerici “quante donne ci sono? Quante donne mancano? Possono bastare?” (Bandoli, 2009, p.74). Angela mette in luce altre criticità sostanziali:

A gente luta pelo que a mulher precisa de espaço e participação na política e isso é uma das lutas do movimento, eu também concordo. Só que muitas vezes, a gente é tomada pelo poder, não sei se vou saber te explicar [...] A política envolve de certa maneira o poder, não é a palavra ganância, mas o poder [...] Ao invés de ser uma participação na política em favor coletivo, se vai muito pela valorização própria [...] Então se distancia da sua base, da vivência das mulheres [...] Tu perde a missão do movimento, aquele anseio que se tinha por lutar [...] É um espaço das decisões, mas chega lá e se depara que não é, você tem limites, tem acordos [...] Sim, muitas políticas em favor das mulheres, mas assim, eu tenho uma impressão: tipo, a Marilene e a Elaine, que é vereadora, chegaram até ali, mas não vão fazer milagres. A transformação que a gente quer, elas não vão conseguir fazer [...] porque envolve muitas coisas [...] Daí: “você vai falar [mal] do governo popular? Do governo bom que temo hoje? [...] Você vai bater de frente? Não pode, porque é o PT!” [...] Se for no estado, vão, porque é outro partido. Mas [quando é com o governo municipal...] “não podemos falar das coisas erradas [...] Nós temos que conversar, [...] não vamos bater de frente!” [...] O próprio conselho de saúde, por exemplo, que o movimento participa, é um espaço de discussão, mas é discutido o que o governo quer [...] vota-se em favor, não se questiona, se você questiona, você tá contra o governo (da entrevista de Ângela de Deus).

²⁰¹ (dall'intervista di Angela de Deus).

²⁰¹ Noi lottiamo perché è necessario che la donna abbia spazio e partecipazione nella politica, questa è una delle lotte del movimento e anche io sono d'accordo. Solo che molte volte, le persone sono prese dal potere, non so se riesco a spiegarmi [...] La politica coinvolge in una certa maniera il potere, non è la parola avidità, ma il potere [...] Invece di essere una partecipazione nella politica a favore del collettivo, si va molto per la valorizzazione propria [...] Quindi ci si allontana dalla propria base, dai vissuti delle donne [...] Perdi la missione del movimento, quel desiderio che avevi di lottare [...] È uno spazio di decisioni, ma arrivi là e ti rendi conto che non lo è, tu hai limiti, ci sono accordi [...] Sì, certo: molte politiche a favore delle donne, ma io ho un'impressione: tipo Marilene e Elaine che è consigliere sono arrivate fin lì ma non riusciranno a fare miracoli. La trasformazione che vogliamo, non riusciranno a farla [...] perché coinvolge molte cose [...] “Quindi tu parli [male] del governo popolare? Del buon governo che abbiamo oggi? [...] Non vorrai pensare di contrastarlo? Non puoi, perché è PT!” [...] Se è il governo statale, lo affrontano perché è un altro partito. Ma [quando è con il governo municipale...] va per il lato: “non possiamo parlare delle cose sbagliate. Dobbiamo dialogare, [...] non ci scontriamo!” [...] Lo stesso consiglio di salute, per esempio, al quale il movimento partecipa, è uno spazio di discussione, ma si discute quello che il governo vuole [...] Si vota a favore, non si mette in discussione, se metti in discussione, sei contro il governo.

Le contraddizioni che Angela evidenzia non interessano solo il MMC o le donne ma, in generale, la situazione di molti militanti dei movimenti sociali che decidono di dedicarsi alla politica istituzionale. Angela, anzitutto, si sofferma sui limiti del potere, argomentando che le donne che ricercano il potere per “l'immediata potenza del fare” (Buttarelli, 1995) si scontrano spesso con degli ostacoli strutturali che impediscono la realizzazione delle trasformazioni che desiderano. Il potere, infatti, non ha tutta la lucidità e la capacità che si tende ad attribuirgli perché è preoccupato soprattutto di mantenersi (Muraro, 1995) e, per questo, il suo agire è spesso animato da evitamento dei conflitti, procedure distributive e creazione di alleanze collusive (Sartori, 2009). Angela lamenta, inoltre, un indebolimento dell'istanza critica e decostruttiva all'interno della giunta comunale, negli spazi istituzionali ad essa legati (il Consiglio di salute) e persino da parte dei movimenti sociali. L'affermazione di governi guidati dal PT, sia a livello locale sia a livello nazionale, infatti, se da un lato ha reso possibile la definizione di misure legislative in sintonia con le rivendicazioni delle organizzazioni popolari, ha scoraggiato, in nome del mantenimento dell'armonia, l'impegno dei movimenti rispetto a problemi di carattere strutturale, che sono rimasti sostanzialmente irrisolti (Casella, 2012). La creazione di una nuova *elite* politica, inoltre, si è tradotta nella migrazione di molti *leader* dalle organizzazioni della società civile alla politica istituzionale e, sul versante dei movimenti, si è accompagnata ad un processo di strutturazione e di centralizzazione del potere (Quermes, 2012).

Nonostante identifichi con profonda lucidità i limiti del potere e mostri un'insolita disponibilità ad assumere un conflitto che è penoso soprattutto per chi ha vissuto il contrasto feroce ai movimenti popolari da parte dei governi conservatori, Angela nondimeno riconosce come valida e fondamentale la lotta per una più efficace presenza delle donne negli spazi decisionali. In generale molte delle mie interlocutrici hanno espresso il desiderio di occuparsi di politica partitica e istituzionale e, quelle che si sono candidate almeno una volta, ricordano quest'esperienza in termini molto positivi, anche quando non sono state elette.

Eu me conto muito vitoriosa [mesmo não sendo eleita...] por que eu achei que [durante a campanha eleitoral] eu tive a oportunidade de visitar muitas famílias no município, porque quando eu fui candidata eu pensei assim: primeiro eu vou visitar toda a minha região, daí eu peguei toda a área do assentamento, as comunidades do interior. Eu fui casa por casa, eu conversei com todo mundo, onde eu pude eu coloquei o papel do movimento, informativo, jornal do movimento, até eu fiz assinaturas em vários locais, colocava o trabalho do movimento, o trabalho das plantas medicinais. Então eu não fiz só uma campanha política, eu fiz um campanha para agroecologia no mesmo tempo, eu

consegui usar o espaço da política para implantar o movimento de mulheres em vários locais²⁰² (dall'intervista di Lucimar).

Qual è allora il passaggio simbolico che permette di mantenere nei confronti del potere un atteggiamento critico, senza che questo si traduca in disprezzo o estraneità? Come si conciliano la fiducia per la politica istituzionale e il sospetto rispetto alla convinzione che essa rappresenti il luogo per eccellenza a partire dal quale promuovere trasformazioni effettive? La risposta che Lucimar e altre come lei danno a queste domande risiede nel modo in cui vivono il loro impegno nella relazione tra movimenti sociali e istituzioni politiche. Non considerano il MMC come uno spazio meno politico di altri. Non percepiscono discontinuità o separazione tra la partecipazione nel MMC e nella politica istituzionale. Anzi è proprio dal MMC e dalle relazioni che in esso costruiscono che traggono autorizzazione per stare anche in altri contesti con sapienza e per estendere anche a questi le discussioni che si originano nel movimento.

Eu nunca e nem um momento, eu me senti assim uma política desligada da classe trabalhadora [...] Todo tempo assim desse anos que eu ajudei na administração, no poder público, eu coordenava o trabalho com as mulheres, na secretaria da assistência [social...], mas eu sempre tava um pé lá na administração e um pé lá na base. Então para mim foi uma experiência assim que mostrou que a gente tem condições de fazer sim as duas funções, que uma função é ligada à outra. Agora só fica desligada da base, desligada lá do seu grupo, aquela parece que ela se situa mais lá dentro. Se você quiser fazer a tua tarefa só lá dentro o gabinete e não sair no chão, é diferente. Agora a minha luta não foi essa: a minha experiência foi que você tava lá e tava lá junto com a base²⁰³ (dall'intervista di Rosa).

²⁰² Io mi considero molto vittoriosa [pur non essendo stata eletta...] perché mi è sembrato che [durante la campagna elettorale] ho avuto l'opportunità di visitare molte famiglie nel municipio, perché quando mi sono candidata ho pensato così: prima visiterò tutta la regione, dopo tutta l'area dell'insediamento, le comunità dell'entroterra. Sono andata di casa in casa, ho parlato con tutti, dove ho potuto parlavo del ruolo del movimento, del lavoro con le piante medicinali. Quindi io non ho fatto solo una campagna politica, ho fatto allo stesso tempo una campagna per l'agroecologia, sono riuscita ad usare lo spazio della politica per introdurre il movimento delle donne in vari luoghi.

²⁰³ Mai, in nessun momento, mi sono sentita una politica slegata dalla classe lavoratrice [...] In tutto questo tempo, in questi anni che ho contribuito all'amministrazione, al potere pubblico, coordinavo il lavoro con le donne, nella segreteria di assistenza [sociale...], ma io stavo sempre con un piede là nell'amministrazione e un piede là nella base. Allora per me è stata un'esperienza che mi ha mostrato che abbiamo le condizioni sì di fare le due funzioni, che una funzione è legata all'altra. Ora resta slegata dalla base, slegata dal suo gruppo, quella che sembra che si situa di più lì dentro. Se tu vuoi fare il tuo compito solo là dentro nel gabinetto e non uscire nella terra, è diverso. Ora la mia lotta non è stata questa: la mia esperienza è stata che tu stavi da una parte e stavi dall'altra insieme alla base.

Per Rosa il luogo della “politica prima”²⁰⁴ (Libreria delle donne si Milano, 1996) – per usare un'espressione del femminismo italiano della differenza – è il MMC, perché è in esso e attraverso di esso che si tessono relazioni che contrastano l'individualismo e valorizzano l'interdipendenza, si cercano creativamente soluzioni inedite a problemi comuni, si praticano con intelligenza e affetto gesti e azioni che permettono al mondo di stare in piedi e più decente (ibidem). Rosa non è entrata nei territori del potere da sola. Nonostante, come dirà poco dopo, sin dall'inizio del suo percorso nella giunta comunale, ha avvertito il peso dei preconcetti nei suoi confronti dovuti al fatto che è nera, contadina, donna e in più nuova alla politica istituzionale, Rosa si è confrontata con il potere senza essere risucchiata o marginalizzata dalle sue logiche perché traeva forza simbolica da un altrove nutrito di relazioni e pratiche femminili.

La passione politica di Rosa è nata nelle cebs, nelle pastorali sociali e nei movimenti sociali e successivamente, per alcuni anni, si è orientata anche alla politica partitica. Anche se sono più rari, ci sono anche casi di donne che hanno vissuto un percorso inverso: si sono avvicinate al MMC dopo aver assunto una responsabilità nell'amministrazione cittadina.

A primeira vez que a Claudete se candidatou a vereadora ela se propôs a ajudar o movimento no que ela pudesse [...] não financeiramente mas [...] no sentido assim de ajudar buscar formas de se trabalhar melhor o que o movimento pretende trabalhar com as mulheres, [...] ajudar a tocar o movimento, fazer com que funcione, a montar programas, trabalhos para entidades [...] buscar recursos para cursos [...] Ela não é

²⁰⁴ “Politica prima” è un'espressione del femminismo italiano della differenza. Riporto il Sottosopra Rosso (1996) in cui se ne racconta l'origine. “Un giorno, alla Libreria delle donne di Milano, si presentò la presidente di una grande cooperativa di servizi e ci disse: «Mi hanno chiesto di candidarmi al Consiglio comunale della mia città. Che cosa mi consigliate di rispondere? Io sarei incline ad accettare, anche se il lavoro della cooperazione m'interessa di più. Ma ho sempre pensato che bisogna impegnarsi politicamente». Le abbiamo risposto: «Quello che stai facendo come presidente della cooperativa è già politica, anzi è la politica senza la quale quell'altra, come funzionerebbe? Tu e le tue colleghe contrastate l'isolamento e l'individualismo, inventate risposte a problemi comuni, date l'esempio del vantaggio che c'è a collaborare, e così fate società, fate mondo. Come dicono le filosofe di Diotima, “mettete al mondo il mondo”. Ella ascoltò e fu d'accordo, ma aveva un'obiezione: “Entrando nel Consiglio comunale, potrei far valere le esigenze della cooperazione, che gli amministratori ignorano o trascurano perché è un mondo che non conoscono”. “Ma perché dovete presentarvi voi a loro? È più giusto che loro vengano da voi, che fate la politica prima, mentre loro fanno una politica subordinata, per la sua efficacia, alla vostra” [...] La presidente della cooperativa trovò buona l'idea della “politica prima”, e fu d'accordo che, nell'ordine giusto delle cose, non era lei che doveva far anticamera dall'assessore, ma, semmai, era lui (o lei) che doveva discutere con la cooperativa i problemi della popolazione bisognosa di assistenza. Prima di congedarsi, la presidente commentò: “Molte e molti che fanno politica prima, non la considerano tale e perciò si subordinano ai politici o, viceversa, li ignorano per disprezzo della politica. Dovremmo comunicare loro questi vostri ragionamenti, che trovo giusti”. Prese così forza l'idea di un Sottosopra in cui avremmo fatto conoscere il nome della politica prima a quelle e a quelli che la fanno, ma anche ai politici con la p maiuscola, perché è una scoperta che li riguarda in prima persona”.

agricultora, mas ela é filha de agricultores, o pai e mãe dela são agricultores, ela se criou na roça, ela saiu a partir do momento que ela decidiu estudar [...] Dentro do município a gente trabalhou três anos um programa chamado vida saudável, a gente iniciou fazendo uma pesquisa no posto de saúde vendo [...] qual eram as doenças que mais estavam prejudicando a população no município. A partir disso alí a gente juntou os cinco problemas principais e a gente tentou fazer um trabalho em todas as comunidades, a gente passou comunidade por comunidade, por três anos e cada ano a gente juntou um tema [...] e mostrou uma forma de que se pode viver melhor, de que se pode viver bem [... A Claudete] ela ajudou a montar desde o começo o programa vida saudável. Ajudou com propostas, ela se botou a disposição com o carro dela a levar as mulheres porque o movimento não tem condições financeiras, levando em formas também de palestra na medida em que ela podia ajudar, para gente ir para as comunidades, ajudou o movimento em busca de outras entidades que tenham a mesma visão que o movimento tem [...] ajudou com divulgação, às vezes tinha algum encontro ela ajudava até com programa de rádio, colocar aviso no rádio, jornal, ela sempre colocou, ela dava ideias, dicas, qual a melhor maneira de você fazer, de você conseguir chamar atenção [...] Então ela ajudou em várias maneiras [...] Ela foi uma influência de uma certa forma muito importante²⁰⁵ (dall'intervista di Zenaide).

Il coinvolgimento concreto di Claudete in tutte le iniziative e proposte del movimento, di cui parla Zenaide e che io stessa ho constatato durante la mia ricerca, mostra che il suo interesse per il movimento non è strumentale al mantenimento del potere. Piuttosto nasce dalla volontà di imparare dalla “politica prima”, dal riconoscimento che la politica istituzionale dipende da questa per la sua efficacia (Libreria delle donne di Milano, 1996) e dal desiderio di radicare la propria attività come consigliere comunale nella realtà delle donne che vivono e fanno politica sul territorio.

²⁰⁵ La prima volta che Claudete si è candidata come consigliere comunale, si è resa disponibile ad aiutare il movimento come potesse [...] non finanziariamente ma [...] nel senso di aiutare a cercare forme per realizzare meglio quello che il movimento vuole realizzare con le donne, [...] aiutare a condurre il movimento, fare in modo che funzioni, montare programmi e lavori per le organizzazioni [...] cercare risorse per i corsi [...] Lei non è agricoltrice ma è figlia di agricoltori, il padre e la madre sono agricoltori, lei è cresciuta in campagna, è andata via quando ha deciso di studiare [...] Nel municipio abbiamo lavorato tre anni in un programma chiamato “vita sana”, abbiamo iniziato facendo una ricerca nel posto di salute per vedere [...] quali erano le malattie che stavano maggiormente pregiudicando la popolazione del municipio A partire da lì, abbiamo messo insieme i cinque problemi principali e abbiamo cercato di fare un lavoro in tutte le comunità, siamo passati di comunità in comunità, per tre anni e ogni anno abbiamo messo insieme un tema [...] e mostrato una forma per vivere meglio, per vivere bene [... Claudete] fin dall'inizio ci ha aiutato a ideare il programma “vita sana”. Ci ha aiutato con proposte, si è messa a disposizione con la sua macchina per portare le donne perché il movimento non ha soldi, anche facendo seminari nella misura in cui poteva, per andare nelle comunità, ha aiutato il movimento a cercare altre organizzazioni che avessero la stessa visione del movimento [...] ha aiutato nella divulgazione, a volte, quando c'erano degli incontri, aiutava finanche con programmi alla radio, a far girare l'avviso alla radio, al giornale, sempre dava il suo punto di vista, idee, consigli, qual è il modo migliore per fare qualcosa, per creare interesse [...] Ha contribuito in vari modi [...] è stata un'influenza in un certo modo molto importante.

4.5 A autonomia se constrói muitas vezes com conflitos²⁰⁶: conflitti interiori

Ho mostrato che il desiderio di politica nasce e si sviluppa all'interno di relazioni, non solo tra donne, ma anche tra diverse comunità di impegno che insieme leggono la realtà e praticano le vie che intuiscono per trasformarla verso il suo meglio. Come ho già accennato, questo tessuto relazionale è tutt'altro che un terreno pacificato, privo di opacità e zone d'ombra. Al contrario è attraversato costantemente da diverse espressioni di conflittualità.

Nelle vite delle donne che ho incontrato durante la ricerca, l'adesione ad una scelta di militanza implica come necessaria conseguenza il riconoscimento e l'assunzione di conflitti a più livelli. I conflitti interiori, ad esempio, sono una dimensione non sempre facilmente riconoscibile, cui si riferiscono alcune mie interlocutrici e che Catiane argomenta con particolare intensità:

Essa questão da construção da autonomia, ela se constrói muitas vezes com conflitos, diferentes formas de conflitos, o conflito interior também porque você sai de um lugar de comodidade para construir algo diferente. Já não se acomoda mais, não se contenta mais com aquilo que se tem [...] Tem alguns padrões [...] e o conservadorismo é muito forte [...] até que ponto você está sendo livre para escolher o que você quer ou não quer e até que ponto você está sendo obediente a um padrão? [...] Essa questão de que as mulheres tem que casar para ter filhos, de que não se deve ter muitos namorados, então tudo isso aí a militância foi me trazendo e isso foi um conflito tanto comigo quanto com a minha família, quando tu começa a ter algumas atitudes diferenciadas de como era antes, ou não mais obedientes 100%, tu começa a fazer as coisas que você imagina ser melhor para ti, que eu vou ser feliz assim e que a minha liberdade e a minha autonomia me permitem a isso [...] Então isso também foi um conflito que em um primeiro momento também gera conflito pessoal, porque se até então você pedia permissão, ou comunicava, ou pedia conselho para a família, para dizer o que é que você vai fazer e aí você começa tomar algumas decisões sozinhas, então também vai dando conflito pessoal. Tem horas que a gente para e diz: "ta, eu não era essa dez anos atrás, hoje quem é a Catiane?" Então por mais que todo processo tem mudanças, claro que dez anos atrás e hoje eu não seria a mesma pessoa, mas se eu não tivesse no movimento com certeza a minha vida seria diferente. Eu penso hoje a Catiane, se não tivesse no movimento, casada com filhos, talvez não estudando ou talvez teria feito uma graduação, tivesse talvez dando aula, não sei, mas que, não seria essa pessoa que é hoje, que continua estudando. Eu acho

²⁰⁶ L'autonomia si costruisce molte volte con conflitti (dall'intervista di Catiane).

que a gente vai adquirindo também muita confiança, isso também é uma construção, confiança na gente mesmo, por acreditar num projeto diferente de sociedade²⁰⁷ (dall'intervista di Catiane).

Catiane situa l'origine del conflitto interiore nella fatica di abbandonare “un luogo di comodità per costruire qualcosa di differente”. Freire (1971) nomina “paura della libertà” il sentimento che gli oppressi sperimentano di fronte alla necessità di sostituire la propria autonomia e responsabilità al vuoto generato con l'espulsione dell'ombra introiettata dell'oppressore. La paura può condurre gli oppressi tanto a pretendere di diventare oppressori quanto a permanere nella condizione di oppressi (ibidem). Il “luogo di comodità” può coincidere con l'adesione a ideali di sé prescritti da una società regolata da molteplici ed interconnesse strutture di oppressione. La pratica del teatro dell'oppresso e in particolare della tecnica dell'arcobaleno del desiderio (Boal, 2010) ha rivelato che, a volte, pur avendo la possibilità di compiere delle azioni teatrali per uscire da una situazione di oppressione di cui si soffrono le conseguenze, i protagonisti-oppressi vi rimangono immobilizzati. Boal (ibidem) attribuisce questa autolimitazione socialmente indotta che porta a non camminare pur avendo i piedi, a non guardare pur avendo gli occhi, a non afferrare nulla pur avendo le mani sia al vincolo emotivo che lega l'oppresso all'oppressore, sia alla mancanza di un'immagine ideale. Questa mancanza fa in modo che la situazione di oppressione si costituisca come unico punto di riferimento per l'oppresso che, in questo modo, è inibito ad agire.

²⁰⁷ Questa questione della costruzione dell'autonomia, essa si costruisce molte volte attraverso conflitti, differenti forme di conflitti, anche il conflitto interiore, perché tu esci da un luogo di comodità per costruire qualcosa di differente. Non ti adegui più, non ti accontenti più di quello che hai [...] Ci sono alcuni modelli sociali [...] e il conservatorismo è molto forte [...] fino a che punto tu sei libera di scegliere quello che vuoi o non vuoi e fino a che punto stai obbedendo a un modello? [...] Questa questione che le donne si devono sposare per avere figli, che non puoi avere molti fidanzati, allora la militanza mi ha portato tutto questo e questo è stato un conflitto sia con me sia con la mia famiglia, quando cominci ad avere alcuni atteggiamenti diversi da prima, o non sei più obbediente al 100%, inizi a fare cose che pensi che siano migliori per te: io sono felice così e la mia libertà e la mia autonomia mi permettono questo [...] Allora questo è stato un conflitto che in un primo momento genera un conflitto personale, perché se fino a quel momento tu chiedevi il permesso, o comunicavi, o chiedevi un consiglio alla famiglia, dicendo quello che avresti fatto, dopo cominci a prendere alcune decisioni da sola, allora genera anche conflitti personali. Ci sono momenti in cui mi fermo e dico: “va bene, io non ero questa dieci anni fa, oggi chi è Catiane?” Per quanto ogni processo porta delle trasformazioni, ovviamente dieci anni fa ed oggi non sarei la stessa persona, ma se non ci fosse il movimento certamente la mia vita sarebbe diversa. Penso oggi Catiane, se non fosse nel movimento: sposata con figli, forse non starei studiando o forse avrei fatto una laurea e oggi farei l'insegnante, non so, ma non sarebbe la stessa persona che è oggi, che continua a studiare. Penso che andiamo acquisendo anche molta fiducia, anche questa è una costruzione, fiducia in noi stesse, per credere in un progetto diverso di società.

Usando un'espressione elaborata da Benasayag e Del Rey (2007), possiamo parlare di “immagini identificatorie della felicità”: figure normative, interiorizzate per effetto delle strategie del potere disciplinare, che incasellano e ingabbiano la vita delle persone. Esse agiscono anche come dispositivi di colpevolizzazione rispetto ai modi di sentire e desiderare che deviano dalla norma. “Il fatto di non desiderare «come si deve» può essere pericoloso. Provoca anzitutto la propria reazione contro se stessi, la propria autocensura o autocritica, a cui segue quella dei congiunti, degli esperti, al limite della polizia” (ivi, pp.34-35). Catiane cita alcune “immagini identificatorie della felicità”: sposarsi, avere figli, studiare per diventare insegnante. Percorsi consueti per una giovane donna nata in campagna come Catiane, rispetto ai quali l'impegno nel MMC la induce a porsi un complesso interrogativo: “até que ponto você está sendo livre para escolher o que você quer ou não quer e até que ponto você está sendo obediente a um padrão²⁰⁸?” È un interrogativo penoso se si considera che quelle citate da Catiane sono progettualità generalmente attraversate da forti investimenti affettivi da parte delle donne. Nel tentativo di rispondere a questa domanda senza lasciarsi schiacciare da essa, Catiane si orienta in una duplice direzione: fa spazio al desiderio e si affida alle sue necessarie mediazioni. In un passo che ho già citato, infatti, individua il MMC come la mediazione che ha nominato il suo desiderio, le ha permesso di riconoscerlo, di discernerlo, di dargli autorità, di accogliere i rischi che esso implica. Grazie al suo impegno nel MMC e, in particolare, ad alcuni “momenti di grazia”, Catiane è andata delineando un cammino molto peculiare: ha deciso di continuare gli studi dopo la laurea e oggi sta facendo un dottorato, fa parte del coordinamento statale e nazionale del MMC, dirige per il MMC un progetto internazionale di semi creoli che la porta ad andare spesso in Mozambico, vive nella città sede della sua università pur mantenendo legami molto intensi con la campagna, è l'unica tra le mie interlocutrici della ricerca a non essersi ancora sposata²⁰⁹. Queste scelte risultano particolarmente singolari se si considera che l'istituto del matrimonio, molto radicato nel contesto coinvolto dalla ricerca, non viene messo in discussione dal MMC e che le famiglie contadine tendono ad esercitare un controllo molto stretto sulle donne nubili (Paulilo, 2009).

La partecipazione al movimento, dunque, motiva a rapportarsi con spirito critico a stili di vita affermati e a realizzare rotture e disobbedienze che provocano conflitti interiori. L'apertura al desiderio genera squilibrio e dinamismo, introduce nel divenire, nel movimento contraddittorio (Zamboni, 2009). Catiane dichiara che, ad un certo punto,

²⁰⁸ Fino a che punto sei libera di scegliere quello che vuoi o non vuoi e fino a che punto stai obbedendo ad un modello?

²⁰⁹ Ricordo che Catiane oggi ha trenta anni.

non si è adeguata più, non si è accontentata più e si stupisce delle svolte impreviste che ha preso la sua vita sulla scia del desiderio. In questo stupore è espresso un modo di relazionarsi a se stessa che si fa carico della molteplicità costitutiva della propria soggettività e valorizza la differenza nel rifiuto dell'inerzia; nella tensione al superamento dei condizionamenti fisici, sociali, culturali etc; nella disposizione a far emergere nuove possibilità esistenziali (Bertin, Contini, 1983). È un atteggiamento che Catiane ha appreso nel MMC e che si riflette in un postura simile nei confronti del reale, visto non più come scenario di ripetitività precluso all'azione trasformatrice degli esseri umani ma come “inedito possibile”, differenza in gestazione (Bertin, 1976).

Catiane mette in relazione i conflitti interiori con altri che possono emergere, ad esempio, all'interno delle relazioni familiari. Una donna, che assume un conflitto interiore perché il suo impegno nel movimento la spinge ad orientare la sua vita in direzioni differenti rispetto a progettualità più consuete, può trovarsi a vivere dei conflitti con i familiari che vedono deluse le loro aspettative nei suoi confronti. È il caso, per esempio, di Angela de Deus che, in seguito alla partecipazione al MST e al MMC, ha rivalutato la realtà della campagna, in cui è nata ma che i suoi genitori la spingevano ad abbandonare per dedicarsi a traiettorie professionali socialmente più riconosciute. La decisione di Angela di vivere in campagna anche dopo essersi sposata e pur avendo realizzato un percorso universitario è frutto di una contrattazione interiore ancora attuale, che si riflette nella preoccupazione di far comprendere alla sua famiglia di origine le ragioni, il senso e l'opportunità delle sue scelte.

In altri casi i legami familiari hanno aiutato le donne del MMC a vivere con più serenità i loro conflitti interiori.

Vamos supor: esse fim de semana que vem eu tinha um curso [...] o que é que eu fazia? Tipo, antes de eu ir para lá, eu fazia pão, eu deixava tudo feito, para não faltar nada, nada, nada para eles (os filhos e o marido) [...] Eu não parava nem na hora do meio dia, eu trabalhava de noite para deixar tudo prontinho [...] E o Adriano um dia ele me disse, ele tinha 13 anos, eu alí me matando fazendo pão, fazendo massa, fazendo tudo para deixar feito para eles, ele me deu um chingão, ele me disse assim: "mãe, tu acha que nós somos alijados? As coisas estão aqui, se nós não fizer o que comer o problema é nosso, se nós passar fome o problema é nosso" [...] Depois que ele me chamou atenção daí pensei: não, é verdade, eles têm que aprender a se defender, porque se eles não aprendem a se defender, eles sempre vão depender das pessoas. Porque a maioria das mulheres não consegue sair de casa, porque o marido foi criado pela mãe, depois depende da mulher e cria os filhos dependentes dela. [As mulheres] não ensinam os filhos serem independentes [...] Isso

é um erro muito grande das mulheres e eu na primeira época era assim²¹⁰
(dall'intervista di Lucimar).

Lucimar riconosce che suo figlio l'ha aiutata a gestire un conflitto interiore legato al senso di colpa di “abbandonare” la famiglia per prendere parte ad incontri ed attività, che richiedono di stare vari giorni fuori casa. È un senso di colpa cui fanno riferimento molte militanti del MMC, che in alcuni casi può inibire la partecipazione ma può anche motivare delle riflessioni familiari circa la necessità di condividere gli obblighi domestici (Paulilo, 2009). Lucimar, infatti, descrive come è cambiato il suo atteggiamento educativo nei confronti dei figli in direzione alla promozione di una maggiore responsabilizzazione e autonomia. Poco prima aveva dichiarato di essersi interrogata sul senso della cura e di aver compreso che lottare in un movimento sociale è anche un modo di prendersi cura dei propri figli: “daí você avalia: por que é que eu estou fazendo isso? Porque eu quero um futuro melhor para Ângela, para os meus filhos e se eu não fizer nada para mudar, ninguém fará por mim²¹¹”.

4.5.1 *Paguei um preço muito caro*²¹²: il conflitto tra i sessi nel MMC/SC

Alcune donne, come Lucimar, possono contare sul sostegno dei familiari in relazione alla loro militanza nel MMC. Questo si verifica con più facilità quando anche altri componenti della famiglia sono impegnati politicamente ma può essere anche il frutto, per niente scontato, di un lungo percorso di conflitti, negoziazioni, “reciproci adattamenti creativi” (Dolci, 1988). Molte delle mie interlocutrici, infatti, mi hanno raccontato che, soprattutto nei primi tempi, ma frequentemente anche dopo, i genitori –

²¹⁰ Supponiamo: il prossimo fine settimana avevo un corso [...] cosa facevo? Tipo, prima di andare là, facevo il pane, lasciavo tutto già fatto, perché non mancasse nulla, nulla, nulla per loro (i figli e il marito) [...] Non mi fermano neanche all'ora di pranzo, lavoravo di notte per lasciare tutto pronto [...] E Adriano un giorno mi ha detto, aveva circa 13 anni, io ero lì che mi ammazzavo per fare il pane, per fare la pasta, per fare tutto e lasciare pronto per loro, lui mi ha sgridato, mi ha detto così: “mamma, pensi che siamo degli scansafatiche? Le cose sono qui, se non ci facciamo da mangiare il problema è nostro, se restiamo digiuni il problema è nostro” [...] Dopo che lui mi ha fatto notare queste cose, ho iniziato a pensare: no, è vero, loro devono imparare a difendersi, perché se loro non imparano a difendersi, saranno sempre dipendenti da qualcuno. Perché la maggior parte delle donne non riesce ad andare via di casa, perché il marito è stato educato dalla madre, poi è diventato dipendente dalla moglie ed alleva i figli dipendenti da lei. [Le donne] non insegnano ai figli ad essere indipendenti [...] questo è un errore molto grande delle donne e io all'inizio ero così.

²¹¹ Quindi valuti: perché sto facendo questo? Perché io voglio un futuro migliore per Angela, per i miei figli e se io non faccio niente per cambiare, nessuno lo farà al posto mio.

²¹² Ho pagato un prezzo molto caro (dall'intervista di Marilene).

quando erano nubili – o il marito – quando già sposate – non erano favorevoli alla loro partecipazione al movimento.

Il disaccordo dei mariti viene spiegato dalle mie interlocutrici alla luce di diversi fattori: la necessità di manodopera per il lavoro nei campi e la mungitura delle vacche (che nel contesto coinvolto dalla mia indagine è un'attività tradizionalmente femminile); le responsabilità domestiche; le spese che le donne devono sostenere per partecipare alle attività del MMC; il timore che il movimento non sia “una cosa seria”; le chiacchiere dei vicini che insinuano la possibile infedeltà delle mogli; il maschilismo e la cultura patriarcale. In alcuni casi le contrarietà vengono espresse in maniera indiretta e più o meno velata, in altri casi attraverso veri e propri episodi di violenza fisica e verbale.

Eu participo algum pouco de encontros [do MMC], mas muito pouco, não porque eu não quero, eu não tenho saúde e outra que são problemas particulares: para evitar confusão, quando na família não são todos de acordo, não dão a liberdade para poder fazer o que a gente gosta, daí a gente tem que passar por cima do que a gente gostaria para evitar confusão [...] Meu marido] me diz assim: “se você ir atrás dessas vadias que vão lá, você vai e não volta mais, fica lá, fica lá com elas!” [...] Assim melhorou um pouco depois que eu fui ao Conselho Tutelar, porque eu cheguei ao ponto de ir no Conselho Tutelar para ter informação sobre separação, porque assim ele queria me tocar da casa com a roupa e uma vaca e um porco, que foi o que meu pai me deu: um enxoval, uma vaca, um porquinho, umas galinha para começar a vida [...] Eu tive que parar de ir até nos encontros de família que nós fizemos aqui, agora estou fora já faz mais de um ano, mas as outras minhas vizinhas todas participam aos grupos de família: quando é para Natal se faz a preparação para Natal, quando é Pascoa uns dias antes se faz preparação para Pascoa. Fora disso, todo primeiro domingo do mês se reúne para rezar um terço. Eu tive que parar de ir, porque não dava mais, só ouvia grito, só ouvia grito, só ouvia grito [...] Tem uma irmã minha que Deus o livre! Quer ver o diabo, não quer ver ela²¹³. Então não quero que aconteça isso com as minhas amigas e com as outras minha irmãs. Então sempre segurei para mim, eu só espus o meu problema quando não aguentei mais, porque eu era ameaçada de morte direto, eu não podia olhar para a cara dele que eu chorava²¹⁴.

²¹³ Si tratta di una *leader* del MMC.

²¹⁴ Io partecipo poco [del MMC], ma molto poco, non perché non voglio, io non ho salute e c'è un'altra cosa che sono i problemi privati: per evitare confusione, quando nella famiglia non tutti sono d'accordo, non danno la libertà per poter fare quello che a ognuno piace, dobbiamo trascurare quello che ci piacerebbe fare per evitare confusione [...] Mio marito] mi dice così: “se tu vai dietro a queste vacche che vanno là, vai e non tornare più, resta là, resta là con loro!” [...] Le cose sono migliorate un poco dopo che sono stata al Consiglio Tutelare, perché sono arrivata al punto di andare al consiglio tutelare per avere informazioni sulla separazione, perché lui voleva mandarmi via di casa, con i vestiti, una vacca e un maiale, che è stato quello che mio padre mi ha dato: il corredo, una vacca, un maiale, delle galline per iniziare la vita [...] Io ho dovuto smettere di andare agli incontri di famiglia che facciamo qui, adesso sono fuori da più di un anno, ma le altre mie vicine partecipano ai gruppi di famiglia: quando è Natale si fa la preparazione per il Natale, quando è Pasqua alcuni giorni prima

Il contrasto alla violenza sulle donne è centrale per il MMC e per alcune militanti costituisce una delle principali motivazioni dell'impegno.

A violência contra a mulher, eu acho terrível e eu acho que tem que mudar, por isso eu luto para que o movimento possa sempre mais conseguir vitórias, direitos e conquistas e conseguir libertar as mulheres que estão oprimidas e elas acham que é assim mesmo: acham que apanhar é normal, ou que ser mandadas pelo marido, pedir coisas – tipo cortar o cabelo, passar batom, usar uma saia mais curta – para ele é normal [...] Minha vô achava que era normal porque ela sofreu a vida inteira com o marido dela, ela apanhava do marido e achava que era normal, a minha mãe também, não faz muito que ela separou, ela sofreu agressão física e verbal a vida inteira, desde que eu era uma criança. Desde que eu me conheço por gente, eu vi meu pai maltratar minha mãe. Então por isso também que eu gosto do movimento, porque não gosto ver as mulheres sofrendo [...] Então por isso que eu luto, por isso que eu deixo de fazer minhas coisas e luto para manter o movimento em pé, andando²¹⁵ (dall'intervista di Ivanete).

Gli sforzi del MMC/SC per combattere la violenza sulle donne si sviluppano in molteplici direzioni. Innanzitutto, a livello statale esiste un collettivo che offre appoggio psicologico e giuridico alle vittime. Inoltre il movimento promuove spazi di analisi e dibattito per rafforzare le reti femminili che fronteggiano la violenza e sensibilizzare la popolazione sul tema, sia autonomamente (il I Incontro Nazionale del MMC/Brasile,

si fa la preparazione per Pasqua. A parte questo, tutti le prime domeniche del mese, ci riuniamo per dire un rosario. Ho dovuto smettere di andare perché non ce la facevo più, ascoltavo solo grida, grida, grida [...] C'è una mia sorella che Dio ci liberi! Vuole vedere il diavolo ma non vuole vedere lei. Allora non voglio che succeda questo con le mie amiche e con le altre mie sorelle. Allora ho tenuto tutto sempre per me, ho esposto il mio problema quando non ce l'ho fatta più, perché io ero minacciata sempre di morte, non potevo guardarlo in faccia che piangevo.

In considerazione della riservatezza di queste riflessioni e in rispetto alla fiducia che mi è stata accordata da chi me le ha confidate, ho deciso di mantenere l'anonimato.

²¹⁵ La violenza contro la donna, io la trovo terribile e penso che deve cambiare, per questo lotto perché il movimento possa raggiungere sempre più vittorie, diritti e conquiste e riesca a liberare le donne che sono oppresse e che pensano che è proprio così: pensano che essere picchiate è normale, o che essere comandate dal marito, chiedere cose – per esempio, di tagliare i capelli, mettere un rossetto, usare una gonna più corta – a lui è normale [...] Mia nonna pensava che era normale perché lei ha sofferto tutta la vita con suo marito, le prendeva dal marito e pensava che era normale, mia madre anche, non è molto tempo che si è separata, ha sofferto aggressione fisica e verbale tutta la vita, fin da quando ero bambina. Fin da quando io ho ricordi, ho visto mio padre maltrattare mia madre. Allora per questo che mi piace il movimento, perché non mi piace vedere le donne soffrire [...] Quindi per questo io lotto, per questo trascuro le mie cose e lotto per mantenere il movimento in piedi, camminando.

che si è tenuto nel febbraio del 2013 nella capitale, è stato guidato dallo slogan: “*Na sociedade que a gente quer basta de violência contra a mulher*^{216!}”) sia in collaborazione con altre entità (ricordo ancora una volta il corso per promotrici legali popolari, proposto insieme al Dipartimento di Politiche per le Donne di Dionísio Cerqueira, allo scopo di formare *leader* che sul territorio siano in grado di sostenere le vittime che intendono sporgere denuncia e indirizzarle agli opportuni passaggi legali). Infine il MMC, in cooperazione con altri movimenti, organizzazioni, istituzioni, propone l'elaborazione di strumenti giuridici e si impegna nel potenziamento di quelli già esistenti: un caso emblematico in questo senso è la lotta per la legge federale 11.340 del 2006, conosciuta come Legge Maria da Penha.

Questa problematica è così centrale all'interno dei movimenti di donne in Brasile che spesso il femminismo brasiliano si identifica *tout court* con la lotta alla violenza sulle donne. Una simile identificazione risponde ad una realtà drammatica soprattutto nel contesto rurale, tuttavia, in certa misura, finisce con il depotenziare il movimento, poiché lo attesta su posizioni meramente difensive, anziché sprigionarne la radicalità trasformativa per tutti. L'appiattimento sulla categoria di oppresse o vittime, inoltre, perpetua una rappresentazione delle donne come esseri indifesi, impotenti, passivi, che devono essere presi in carico (Libreria delle donne di Milano, 1998) e cancella simbolicamente le risorse di *agency* e resilienza che, anche quando ridotte al minimo, costituiscono delle fondamentali leve per il cambiamento²¹⁷.

Le storie che mi sono state affidate durante la ricerca rivelano invece che, pur di fronte a brutali espressioni di violenza maschile, le donne ricorrono a molteplici strategie per rimanere fedeli a stesse e al loro desiderio di partecipare. Alcune, infatti, sono costrette a ridurre la frequentazione alle attività del MMC o rinunciarvi anche solo per qualche periodo. Ma è una resa solo apparente. Con la poeticità e la saggezza che la contraddistinguono nei suoi quasi 90 anni, Amalia esprime bene quel nucleo di resistenza interiore, di lucida e silenziosa non adesione al potere che violentemente si impone, che dice di lei molto più dell'oppressione che vive:

Fui fazendo como se eu estava abandonando com isso (o MMC) e no coração não, mas eu não participei mais, não fazia, não participava. Daí [meu marido] foi se aliviando, achando que eu tava desistindo mesmo e foi deixando. Mas ele não gostava não, desde de

²¹⁶ Nella società che vogliamo basta violenza contro la donna!

²¹⁷ Tornerò su questa questione più approfonditamente nel prossimo capitolo.

ser liderança na comunidade ele não aceitava. Alguma coisa desisti, mostrar desistir, mas intimamente não. Alguma coisa a gente tem que segurar, e vai passando daí, bem devagarzinho vai vencendo²¹⁸ (dall'intervista di Amália).

La forza di Amalia risiede soprattutto nelle reti femminili in cui è inserita. È nel riconoscimento da parte delle donne della comunità che trova risponenza il suo desiderio di *esserci* e si fortifica la sua determinazione a persistere nel movimento. Dice infatti:

Eu tinha dificuldade porque ele [meu marido] não aceitava [minha participação] mas as outras mulheres, como você também diz que se agradou de mim, também outras pessoas se agradavam e achavam que eu tinha talento para participar [...] Não era eu por minha vontade, era pela vontade exterior que vinha ao meu encontro [...] A comunidade me convidava: lá na comunidade querem que evolua, que vai para frente²¹⁹ (dall'intervista di Amália).

Altre donne scelgono un confronto più diretto: ricercano con tenacia la comprensione dei mariti, affermano le ragioni del proprio impegno, mostrano i profitti della lotta per l'intera famiglia e, al limite, di fronte all'inefficacia dei propri tentativi, operano una rottura. Tra le partecipanti alla ricerca, due donne hanno vissuto l'esperienza del divorzio e la descrivono come una decisione dolorosa che è costata loro molto coraggio. Il divorzio, infatti, rimane una soluzione piuttosto rara nel contesto coinvolto dalla ricerca, nonostante – grazie ai diritti previdenziali frutto della lotta del MMC – oggi le contadine godano di un'autonomia economica che permette loro di sottrarsi a situazioni familiari opprimenti senza rischiare l'indigenza. Bisogna considerare, infatti, che a Santa Catarina, generalmente solo i figli uomini ricevono in eredità la terra, mentre le donne diventano agricoltrici in seguito al matrimonio. Inoltre i beni ereditati, anche se acquisiti in seguito all'ufficializzazione dell'unione coniugale,

²¹⁸ Ho fatto come se stessi abbandonando [il MMC] e nel cuore no, ma io non partecipavo più, non facevo, non partecipavo. Quindi [mio marito] si è calmato, pensava che io stessi veramente smettendo ed ha iniziato a lasciare stare. Ma a lui non piaceva, neanche che io fossi *leader* nella comunità, lui non lo accettava. Alcune cose le ho lasciate, ho mostrato di lasciarle, ma intimamente no. Qualcosa bisogna tenerla e poi passa, molto lentamente vinci.

²¹⁹ Avevo difficoltà perché [mio marito] non accettava [la mia partecipazione] ma le altre donne, come anche tu hai detto che mi apprezzavi, anche altre persone mi apprezzavano e pensavano che io avessi talento per partecipare [...] Non era per mia volontà, era per la volontà altrui che veniva al mio incontro [...] La comunità mi invitava: là nella comunità vogliono che evolvi e vai avanti.

sono considerati proprietà esclusiva del successore, anche in regime di comunione dei beni (Paulilo, 2009). Per le donne, dunque, il matrimonio costituisce un percorso obbligato, inoltre, “l’armonia familiare” è un valore molto apprezzato socialmente. Anche il MMC – che pure viene riconosciuto dalle mie interlocutrici come uno spazio essenziale per prendere coscienza dell’insostenibilità di certe relazioni e trarre la forza necessaria per interromperle – insiste molto sull’unione della famiglia.

Questa insistenza è comprensibile alla luce del legame originario del MMC con la cultura cattolica, seppure di orientamento progressista; ma anche del carattere socialista di tutti i movimenti contadini brasiliani, che identifica la famiglia come la cellula minima nella lotta comune della classe lavoratrice contro il capitale: “para levar adiante as reivindicações de classe, uma imagem da família rural como um todo coeso é muito mais eficiente que uma imagem de conflito²²⁰” (ivi, p.188). Riconduco a questo elemento l’impegno del MMC nel portare avanti battaglie che beneficino gli uomini oltre che le donne²²¹, ma anche la reticenza, circolante soprattutto nella base del MMC/SC, ad adottare l’autodefinizione di femminista. Il femminismo, infatti, nel momento in cui fa emergere il conflitto tra i sessi, introduce una frattura nella raffigurazione omogenea della classe sfruttata e, per questo, provoca un atteggiamento sospettoso sia da parte degli altri movimenti contadini sia, molte volte, all’interno dello stesso MMC. La pensatrice peruviana Pavia (2007) sottolinea che anche le militanti indigene non hanno finora accolto il concetto di femminismo proprio perché lo identificato con il femminismo liberale urbano e gli attribuiscono connotazioni separatiste, borghesi, individualiste. Da questo punto di vista, il femminismo si distanzia dalla comprensione della necessità di una lotta comune con gli uomini per il diritto alla terra e all’autodeterminazione, questioni prioritarie che coinvolgono la vita delle donne, la sopravvivenza delle loro famiglie, delle loro comunità, del loro modo di vita (ibidem).

Da parte delle mie interlocutrici, la diffidenza principale nei confronti del femminismo risiede nel timore che esso persegua un rovesciamento dell’oppressione, attraverso la sostituzione degli oppressori con le oppresse.

Eu não sou muito, não gosto muito, não entendi ainda a palavra feminismo. Porque será que é o contrario do machismo? Eu acho que

²²⁰ Per portare avanti le rivendicazioni di classe, l’immagine di famiglia rurale come un’unità coesa è molto più efficiente che un’immagine di conflitto.

²²¹ Ne è un esempio una delle prime lotte del MMA finalizzata alla rivendicazione della pensione per le agricoltrici, che è stata accompagnata dalla richiesta dell’abbassamento a 60 anni dell’età pensionabile per gli uomini.

não deveria ser, eu para mim é um conjunto da mulher e o homem crescer, conseguir se transformado, um transformando ao outro, criando um espaço assim bonito, sem prejudicar um ao outro, essa é a minha busca [...] Nós não podemos ter mulher e ter família se nós não temos um homem, um companheiro [...] Como que eu iria gerar filhos sem ter um homem?²²² (dall'intervista di Neusa).

Rintraccio nelle cautele di Neusa come di altre degli indizi positivi del rifiuto di un paradigma fallocentrico di liberazione, improntato alla dialettica hegeliana del servo-padrone. Uno schema di questo tipo non è applicabile al conflitto tra i sessi, per il quale non esiste una soluzione che elimini l'altro (Lonzi, 2010). È illusoria, spiega Neusa, qualsiasi pretesa di costruire un mondo che faccia a meno degli uomini. Si tratta di una prospettiva che esprime una notevole radicalità, nel momento in cui rende chiaro che le esigenze che le donne esplicitano non si sviluppano in antitesi al mondo maschile ma si muovono su un altro piano, aprono la realtà ad altre direzioni (ibidem). A questo proposito, Anzaldúa (2006) rivela i limiti della strategia della contrapposizione:

Ma posizionarsi sulla riva opposta, gridare domande, sfidare convenzioni bianche e patriarcali, non è sufficiente. Una posizione antagonista ti inchioda ad un duello fra oppresso ed oppressore; incatenanti in una battaglia mortale come il poliziotto e il criminale, l'una contro l'altro sono ridotti al comune denominatore della violenza. La posizione antagonista è una sfida orgogliosa alle idee e alla credenze della cultura dominante, ma, come ogni reazione, è limitata e subordinata a ciò contro cui reagisce. La posizione antagonista scaturisce da un'insofferenza dell'autorità esteriore e interiore e costituisce un passo avanti verso la liberazione dal dominio culturale, ma non è un modo di vita. Viene un momento, nella creazione di una nuova coscienza, in cui dobbiamo allontanarci dalla riva opposta, risanare in qualche modo la scissione che separa i due combattenti, per riuscire a collocarci nello stesso tempo su entrambe le rive ed a vedere contemporaneamente con gli occhi del serpente e con gli occhi dell'aquila. Oppure possiamo decidere di sganciarci dalla cultura dominante, cancellarla come causa persa una volta per tutte, e attraversare il confine per entrare in un territorio completamente nuovo e separato. O possiamo prendere un'altra strada ancora. Le possibilità sono molte, una volta che decidiamo di agire anziché reagire (p. 121).

²²² Io non sono molto, non mi piace molto, non ho ancora capito la parola femminismo. Perché non sarà il contrario del maschilismo? Io penso che non dovrebbe essere così, per me la donna e l'uomo devono crescere insieme, riuscire a trasformarsi, una trasformare l'altro, creando uno spazio bello e senza danneggiarsi a vicenda, questa è la mia ricerca [...] Non possiamo avere donna e famiglia senza l'uomo, un compagno [...] Come avrei generato figli senza un uomo?

Allo stesso tempo, la narrazione di Neusa rivela un'inclinazione diffusa tra le mie interlocutrici a reagire in maniera complementare e rassicurante all'angoscia maschile di sentire vacillare il proprio dominio, misurandosi nel confronto con una donna. Durante il campo, ho fatto i conti permanentemente con la preoccupazione delle mie ospiti di coinvolgere i loro mariti, di non farli sentire esclusi, tanto dalle attività legate alla mia indagine quanto dal loro impegno nel movimento e spesso mi è stato rinfacciato di prestare un'attenzione esclusiva alle donne. Inoltre ho osservato la tendenza costante da parte delle mie interlocutrici a deresponsabilizzare gli uomini per l'oppressione sessista, allo stesso tempo in cui colpevolizzavano se stesse per la sua riproduzione. Ritengo che una postura di questo tipo tradisca la resistenza delle militanti del MMC a farsi pienamente carico del conflitto tra i sessi di cui sono portatrici, anche se non sempre consapevolmente. Se è vero infatti che le oppressioni sono strutture di dominio articolate, interconnesse e interiorizzate dagli individui, per le quali non è possibile identificare dei singoli responsabili, è vero anche che non è praticabile una trasformazione di sé che non si proponga in qualche misura la trasformazione dell'altro e della relazione. Infatti qual è il senso di un processo di liberazione in cui solo uno dei soggetti coinvolti agisce una modificazione di sé? Cosa ne va della lotta delle donne se non promuove anche negli uomini un percorso di coscientizzazione o almeno lo pone come problema?

4.5.2 *As proprias mulheres discriminando umas as outras*²²³: conflitti con altre donne dentro la comunità

L'impegno nel MMC coinvolge le donne non solo in conflitti interiori e familiari ma anche con la società nel suo complesso. Il confronto con essa avviene anzitutto attraverso la mediazione della comunità in cui le militanti abitano e lavorano. Nelle interviste e soprattutto nei *focus group*, le mie interlocutrici si sono soffermate a lungo sui conflitti che hanno vissuto più o meno direttamente a livello comunitario, specialmente nei primi anni di esistenza del movimento, quando la loro partecipazione politica era apertamente avversata. Le insinuazioni principali riguardavano la loro dubbia moralità; si diceva: abbandonano i figli, tradiscono i mariti, trascurano le responsabilità domestiche allontanandosi da casa per diversi giorni. D'altra parte non

²²³ Le stesse donne si discriminano a vicenda (intervento di Lourdes Kierish al *focus group* realizzato ad Anchieta).

bisogna sottovalutare la portata rivoluzionaria della mobilità cui la frequentazione delle attività del movimento disponeva le donne, in un contesto in cui il controllo sui loro corpi si esercitava soprattutto associandole alle attività e all'ambiente domestico.

Anche se in misura minore, dato che il movimento oggi è una realtà politica molto radicata nel territorio in cui ho svolto la ricerca, le ostilità nei confronti della partecipazione delle contadine persistono. I contrasti risultano particolarmente penosi perché frequentemente contrappongono le militanti del MMC ad altre agricoltrici. Essi mettono in crisi la confortante rappresentazione delle donne come un gruppo omogeneo, costringono a fare i conti con le differenze, introducono incomprensione e distanza proprio laddove si sperava solidarietà e condivisione di una causa comune.

In alcuni casi queste avversioni sono interpretate dalle partecipanti della ricerca come espressione di egoismo e autosvalutazione da parte delle stesse donne che “*não tem respeito e pensam que todo mundo è igual*²²⁴”. Dall'altro lato, le mie interlocutrici vengono accusate da parenti e vicine di casa di non voler lavorare, di investire male le proprie energie, di perdere tempo. La sofferenza che le militanti esprimono dinanzi a queste critiche è connessa alla difficoltà di far comprendere ad altre donne le ragioni del proprio impegno e all'assenza di un riconoscimento pubblico per sforzi che concepiscono finalizzati al bene di tutti. La loro reazione, dunque, consiste nel fare leva sui guadagni della lotta del MMC per l'intera società: il riconoscimento della professione di agricoltrice, l'indennità di maternità, la pensione a 55 anni d'età per le donne e a 60 anni per gli uomini e altri “risultati effettivi” della lotta delle donne. La focalizzazione sulla conquista dei diritti previdenziali come motivazione ad impegnarsi nel MMC, tuttavia, si traduce in un'arma a doppio taglio:

Foram para Brasília, se acamparam lá muito tempo para conseguir o salário, a aposentadoria da mulher, mas nas piores condições: elas se acamparam na rua, na praça e não tinha barraca como hoje tem [...] no máximo uma lona se conseguia colocar. Então assim quando conseguiram a aposentadoria, aquelas que chamaram essas mulheres de tudo quanto era coisa, que queriam sair só para vagabundear, foram as primeiras que queriam estar na lista para receber o aposento. Então tu viu, foi até injustiçado e muitas dessas mulheres [que foram para Brasília] que eu lembro, a Maria Clementina que morreu, não ganharam

²²⁴ Non hanno rispetto e pensano che sono tutti uguali (intervento di Lourdes Kierish al *focus group* realizzato ad Anchieta).

apostatadria²²⁵ (intervento di Helena Hubner tratto dal *focus group* di Dionísio Cerqueira).

Il femminismo italiano della differenza ha mostrato i limiti di una politica tutta fondata sulla rivendicazione dei diritti. L'analisi è molto articolata e non la riprenderò qui nella sua complessità. Piuttosto vorrei soffermarmi su un aspetto preciso di questa critica: la legge presume un individuo astratto, un singolo titolare di diritti e non un soggetto immerso e costituito da molteplici reti relazionali; essa pretende di regolare tutti gli ambiti dell'esistenza ma i rapporti umani resistono alla soluzione dei conflitti da essa codificata e prescritta (Muraro, 2009). Così il riferimento al piano dei diritti, fa scivolare immediatamente le mie interlocutrici in una logica di calcolo di costi e vantaggi, che si risolve però in un vicolo cieco, perché le fa approdare in un paradosso. Una volta conquistati, infatti, i diritti beneficiano tutta la popolazione, quindi anche le donne che non hanno preso parte alla mobilitazione; inoltre non tutte quelle che ne hanno pagato i costi, arrivano ad usufruirne²²⁶. È lo stesso paradosso nel quale si sono imbattute le teorie che hanno tentato di spiegare l'azione collettiva basandosi su modelli di scelte razionali: “se l'individuo persegue il proprio interesse, perché mai dovrebbe partecipare a un'azione collettiva, dato che (in presenza di grandi numeri) i benefici che l'azione collettiva otterrà toccheranno in ogni caso anche a lui?” (Pizzorno, 1987, p.12). Evidentemente è impossibile fare derivare l'azione collettiva “(teoricamente e praticamente) dagli interessi che possono avere i singoli a conseguire il fine che essa, in quanto azione collettiva, persegue – cioè un determinato bene pubblico” (ivi, p.14). Allora, quali sono le ragioni della partecipazione? Le motivazioni che spingono ad impegnarsi in un'organizzazione, sostenendo dei costi spesso molto alti?

Eu acho que é esse poder falar, poder gritar as nossas necessidades que faz com que a gente queira continuar nesse movimento, não fazem que a gente cruze os braços simplesmente porque alguém vai lutar por mim. Não: eu tenho voz, eu quero falar qual é a minha necessidade! Quando

²²⁵ Sono andate a Brasilia, si sono accampate là per molto tempo per ottenere un salario, la pensione della donna, ma nelle peggiori condizioni: si accampavano in strada, nella piazza e non c'erano le tende come oggi [...] al massimo si riusciva a mettere della plastica per coprirsi. Allora quando hanno ottenuto la pensione, quelle che chiamavano queste donne in tutti i modi, che dicevano che andavano via solo per vagabondeggiare, sono state le prime a mettersi in lista per ricevere la pensione. Allora vedi, è stato perfino ingiusto e molte di queste donne [che sono andate a Brasilia] – ricordo Maria Clementina che è morta – non hanno avuto la pensione.

²²⁶ Sono i casi, molto frequenti tra le mie interlocutrici, delle donne che non hanno avuto più figli dopo la conquista dell'indennità di maternità; o che, essendosi dedicate alla politica istituzionale, non hanno avuto più diritto ai benefici relativi al lavoro agricolo.

eu falo a minha, não minha pessoal, mas a minha em comunidade²²⁷
(intervento di Raquel Nunes al *focus group* realizzato ad Anchieta).

Quando a gente se reúne num movimento de gênero, lá as mulheres tem o direito de dizer o que elas sentem, de serem escutadas²²⁸ (intervento di Miriam al *focus group* realizado ad Anchieta).

O meu ponto de vista é que a gente participa cada vez mais para buscar mais coisas para as mulheres, que tem ainda muito pouca coisa para as mulheres, principalmente aqui no município de Guarujá: a gente não tem um departamento de [políticas para as] mulheres, a gente não tem um lugar específico para mulher ficar, no caso essas mulheres que apanham do marido²²⁹ (intervento di Salete al *focus group* realizado a Guarujá).

N: eu às vezes tenho dias parece que eu tenho que desistir, desistir. Daqui a pouco eu penso: não, mas eu vou de novo, porque isso é muito bom, porque aprende sempre coisas novas [...] É que dá uma ênfase para a pessoa aprender. Uma vontade de participar [...] L: até de viver, assim dá um alto astral, autoestima²³⁰ (interventi di Nerina Krewer e Lenir Dresch al *focus group* realizado a Guarujá).

A gente já conhece estados [...] pessoas de todos os estados, o sistema diferente de uma e de outra, a gente nesse encontro já vai aprender muita coisa: que tipo na nossa região aqui é de um jeito, numa outra região é outro. Então a gente vai trazer conhecimentos de lá, como a gente vai passar às outras regiões nosso conhecimento também²³¹ (intervento di Clarice Foschera al *focus group* realizado ad Anchieta).

²²⁷ Penso che è questo poter parlare, poter gridare le nostre necessità che fa in modo che continuiamo in questo movimento, fa in modo che non incrociamo le braccia semplicemente perché qualcuno lotterà per me. No: io ho voce, io voglio dire qual è la mia necessità! Quando dico la mia, non la mia personale, ma la mia in comunità.

²²⁸ Quando ci riuniamo in un movimento di genere, lì le donne hanno il diritto di dire quello che sentono, di essere ascoltate.

²²⁹ Il mio punto di vista è che partecipiamo ogni volta di più per cercare più cose per le donne, perché esistono ancora pochissime cose per le donne, principalmente qui nel municipio di Guarujá: noi non abbiamo un dipartimento di [politiche per le] donne, non abbiamo un luogo specifico perché le donne restino, cioè le donne che subiscono violenza dal marito.

²³⁰ N: a volte ci sono giorni in cui sembra che devo smettere, smettere. Poco dopo penso: no, ci vado di nuovo, perché questa cosa è molto buona, perché impari sempre cose nuove [...] è che dà una spinta ad imparare! Una voglia di partecipare [...] L: persino di vivere, dà buon umore, autostima.

²³¹ Già conosciamo stati [...] persone di tutti gli stati, il sistema diverso di una e di un'altra, in questo incontro apprendiamo molte cose: tipo nella nostra regione qui è in un modo, in un'altra è in un altro modo. Allora ci riportiamo delle conoscenze di là così come noi trasmettiamo ad altre regioni anche il nostro sapere.

Le parole dei soggetti della ricerca mettono in luce che anche se la conquista di benefici previdenziali offre un incentivo importante per la lotta, essa non costituisce la motivazione principale della partecipazione politica. Questa risiede nel gusto stesso di *esserci*, di agire in prima persona senza delegare o lasciarsi rappresentare, di imparare, di cercare e creare nuovi strumenti di supporto alla vita delle donne, di incontrarsi, conoscere altre persone e altri ambienti, pensare la propria felicità non egoisticamente ma come qualcosa di profondamente intrecciato ad altre e altri, ai contesti, alla natura, al cosmo. Il desiderio di politica non è determinato da condizioni oggettive, è *un di più* rispetto alla necessità, tante non lo hanno mai sperimentato oppure ne hanno sentito la spinta solo per brevi periodi (Zamboni, 2009). Eppure si fa spazio nella vita di coloro che lo avvertono e lo coinvolge intimamente, tanto che quando, per un motivo o per un altro, le mie interlocutrici sono costrette a ridurre la partecipazione, ne soffrono:

O que eu aprendi no movimento, o conhecimento que eu adquirir, as culturas, os povos, não tem quem paga [...] Eu não recebo financeiramente, mas eu me sinto remunerada pelo conhecimento que eu adquiro [...] Você adquire coisas que você, se fosse por mim mesmo, pelo meu, nem que eu tivesse um salário eu não conseguiria fazer isso. Não é um trabalho gratuito, é um trabalho muito gratificante porque você não recebe em dinheiro, mas você recebe em conhecimento²³² (intervento di Melania al *focus group* realizzato a São José do Cedro).

Mi sembra interessante a questo proposito mettere in risalto il punto di vista di Lucimar che, a differenza delle sue compagne che insistentemente descrivono il loro impegno nel movimento come un “lavoro volontario”, ne evidenzia la non gratuità:

O que eu aprendi no movimento, o conhecimento que eu adquirir, as culturas, os povos, não tem quem paga [...] Eu não recebo financeiramente, mas eu me sinto remunerada pelo conhecimento que eu adquiro [...] Você adquire coisas que você, se fosse por mim mesmo, pelo meu, nem que eu tivesse um salário e não conseguisse fazer isso. Não é um trabalho gratuito, é um trabalho muito gratificante porque

²³² A partire dal momento che cominci a partecipare e sentire che è il lavoro che ti piace fare, io penso così, che quando lo lasci o non partecipi, senti la mancanza di questo lavoro, della partecipazione. A causa di momenti di difficoltà che ho avuto nella vita, mi sono allontanata per qualche tempo, ma così ho sentito molta mancanza di questa partecipazione [...] di non poter contribuire e penso che la persona che contribuisce sicuramente si sente bene, si sente valorizzata.

você não recebe em dinheiro, mas você recebe em conhecimento²³³
(dall'intervista di Lucimar).

La partecipazione nel movimento, quindi, offre dei guadagni considerevoli, ma questi guadagni non si possono misurare secondo i criteri della logica capitalista che governa il nostro tempo; per questo risultano più difficilmente comunicabili a coloro che non si sentono toccati dal pungolo del desiderio di politica (Zamboni, 2009). La *mancanza* è un molla fondamentale per l'agire politico (Potente, 2011) ma con il tempo la partecipazione si afferma sempre di più come un valore in sé. Molte donne sottolineano che essa le ha aiutate a superare stati di depressione e a guardare la propria vita con uno sguardo rinnovato e trasfigurante. Certo non si tratta di una soddisfazione permanente, piuttosto di una dinamica discontinua in cui si alternano vuoti e pieni, urgenze, realizzazioni, sospiri, piaceri, assenze, inquietudini, conquiste, sogni (ibidem).

4.5.3 *Nunca nenhum movimento teve a ousadia de fazer um ato contra uma multinacional*²³⁴: i conflitti con la società e il caso Aracruz

Il MMC/SC ha negoziato un luogo proprio nel dibattito pubblico sin dagli anni '80 e ha acquisito ancora più visibilità dopo la costituzione del movimento nazionale. Pertanto i conflitti che lo coinvolgono si manifestano anche oltre i confini delle piccole comunità rurali. I racconti delle mie interlocutrici riguardo alle eterorappresentazioni circolanti sul movimento nella società rivelano un percorso analogo a quello messo in luce in relazione ai conflitti comunitari: nei primi anni di esistenza del movimento, le avversioni alla partecipazione delle donne erano esplicite e vigorose. Non bisogna dimenticare, infatti, che il MMA è sorto in un'epoca che, seppure di transizione democratica, era comunque ancora dominata dalla dittatura militare. Inoltre, fino agli anni '80, le rivendicazioni delle donne avevano coinvolto soprattutto la classe media e il

²³³ Quello che ho imparato nel movimento, il sapere che ho acquisito, le culture, i popoli, non esiste chi li possa ripagare [...] Io non prendo dei soldi, ma mi sento ricompensata dalla conoscenza che acquisisco [...] Tu acquisisci cose che tu, se fosse per me, per il mio, neanche se io avessi uno stipendio, riuscirei a fare lo stesso. Non è un lavoro gratuito, è un lavoro molto gratificante, perché tu non guadagni soldi ma tu guadagni in conoscenza.

²³⁴ Mai nessun movimento ha avuto l'ardire di fare un atto contro una multinazionale (dall'intervista di Lucimar).

contesto urbano. Un brano tratto dalla narrazione di Amália descrive con *pathos* il clima di tensioni e contrasti che ha caratterizzato l'affermazione della soggettività politica di donna agricoltrice, in un contesto segnato da una profonda disuguaglianza sociale e dall'eredità coloniale di disprezzo alle attività manuali:

Passamos tantos trechos que nem dá para contar tudo: as palavra que saem para desmoralizar a mulher! E as mulheres baixavam a cabeça, ficavam envergonhadas e enfrentavam, muitas enfrentaram com bravura mesmo! Que nos encontramos que nós fomos fechar o banco, aqueles do banco disseram: “vocês invéz de irem aqui atrapalhar o nosso serviço, se intrometer nas nossas vidas, podiam ir para casa lavar os pés, pentear o cabelo porque [vêm aqui] com os pé casquentos e todas descabeladas”. Um disse e eu parei e disse: “nós viemos com os pés casquentos porque nós trabalhamos e nós estamos descabeladas mas nós mesmas penteamos o cabelo e as mulheres de vocês tem que mandar no istituto para elas se preparar para elas serem bonitas, mas nós somos féias mas somo felizes”. Aquele não disse mais nada para as mulheres²³⁵ (dall'intervista di Amália).

Con il passare del tempo il MMC/SC ha guadagnato maggiore rispettabilità e riconoscimento sociale, non solo perché si è affermato come una realtà politica importante e radicata nel territorio ma anche per il tipo di lotte portate avanti. La rivendicazione di diritti previdenziali, infatti, seppure non semplice, si inseriva all'interno di tendenze più ampie indirizzate alla democratizzazione del paese²³⁶. Inoltre, diversamente da altri movimenti sociali, ad esempio il MST che con il suo impegno a favore della Riforma Agraria colpisce in modo diretto privilegi storicamente consolidati in Brasile, le battaglie per il diritti erano tutto sommato coerenti con la ristrutturazione capitalista del paese, favorevole all'introduzione di una soglia minima di misure sociali (Casella, 2012). Negli anni, perciò, si è diffusa anche da parte degli altri movimenti contadini l'idea secondo cui il MMC sarebbe innocuo per il potere costituito “faz coisas

²³⁵ Abbiamo vissuto dei passaggi che non si possono nemmeno raccontare tutti: le parole che escono per demoralizzare la donna! E le donne abbassavano la testa, si vergognavano e affrontavano, molte affrontavano proprio con coraggio! Negli incontri in cui abbiamo occupato la banca, quelli della banca ci dicevano: “voi, invece di venire qui ad ostacolare il nostro lavoro, ad intromettervi nelle nostre vite, potreste andare a casa a lavarvi i piedi, pettinarvi i capelli perché [venite qui] con i piedi incrostati e tutte spettinate”. Uno ha detto e io mi sono fermata e gli ho detto: “noi siamo venute con i piedi incrostati perché noi lavoriamo e noi siamo spettinate ma noi stesse ci pettiniamo i capelli e le vostre donne dovete mandarle all'istituto perché si preparino e siano belle, ma noi siamo brutte ma siamo felici”. Quello non ci ha detto più niente.

²³⁶ A questo proposito, si pensi alla costituzione del 1988.

pequenas, não muda as estruturas, não tem nada ver com a revolução²³⁷” (dal mio diario di campo del 6 maggio 2012).

Le lotte portate avanti a partire dal 2000, tuttavia, hanno introdotto delle crepe in questa rappresentazione. Un episodio in particolare ha contribuito prepotentemente a portare il MMC al centro dell'attenzione pubblica brasiliana: l'azione ai danni degli stabilimenti dell'impresa Aracruz Cellulosa nel Rio Grande do Sul, realizzata nel 2006. Si è trattato di una vicenda densa di tensioni e conflitti, che ha provocato serie conseguenze legali. Per questo tenterò di trattarla con la dovuta complessità, rispettando l'anonimato richiesto dalle mie interlocutrici.

Nello specifico, alla vigilia dell'8 marzo del 2006, circa 2.000 donne della *Via Campesina* hanno occupato gli stabilimenti agroforestali della Aracruz Cellulosa a Barra do Ribeiro (Rio Grande do Sul), distruggendo piante di eucalipto e provocando molti danni ai laboratori e alle serre in un'operazione lampo (www.cartamaior.com.br). La mobilitazione aveva lo scopo di denunciare le conseguenze sociali ed ambientali delle monoculture di pini, eucalipti ed acacie²³⁸. Esse riforniscono soprattutto l'industria di carta e cellulosa (il Brasile è il primo produttore mondiale e l'Aracruz è l'impresa *leader* in questo settore), le fabbriche di mobili e prodotti di legno e l'industria siderurgica che necessita di carbone vegetale per la produzione di ferro e ghisa (Reportér Brasil, 2011).

Molte imprese impegnate in questi settori spacciano le coltivazioni su larga scala di pini, eucalipti e acacie (le prime due piante esotiche non native del Brasile) come riforestazione²³⁹ e ne difendono la sostenibilità ecologica, argomentando che esse riducono le emissioni di gas carbonio e recuperano aree degradate dall'allevamento. Al contrario i movimenti sociali usano il termine “monocultura”: esse, infatti, esigono grandi estensioni di terra (attualmente occupano 6,5 milioni di ettari dal Sud al Nord del Brasile) un rilevante impiego di agrotossici ed ingenti risorse idriche²⁴⁰. Pertanto provocano significativi danni ambientali (erosione del suolo, perdita della biodiversità, grave riduzione dei corsi d'acqua), molte volte aggravati dalla localizzazione in aree caratterizzate da una storica infrazione delle leggi ambientali. Le monoculture di pini, eucalipti ed acacie, inoltre, presentano anche dei gravi costi sociali, poiché avanzano su

²³⁷ Fa cose piccole, non cambia le strutture, non ha niente a che vedere con la rivoluzione.

²³⁸ Shiva (2005) testimonia proteste condotte secondo modalità simili in India.

²³⁹ È il caso dell'impresa brasiliana Vale, rispetto alla quale rimando al libro “Il prezzo del ferro. Come si arricchisce la più grande multinazionale del ferro e come resistono le vittime a livello mondiale” (Bossi, Gesualdi, 2010).

²⁴⁰ Ciascun albero abbisogna di 30 litri di acqua al giorno.

territori tradizionalmente occupati da comunità indigene, *quilombolas* e contadine; generano pochissimi impieghi in relazione alla piccola agricoltura; inoltre, le multinazionali che le impiegano sono state frequentemente denunciate per gravi violazioni dei diritti umani e dei diritti dei lavoratori (ibidem). Per queste ragioni i movimenti sociali e le ong hanno coniato l'espressione "deserto verde" (ibidem) per descrivere i loro effetti mortiferi. In particolare

A Aracruz Celulose é a empresa que possui o maior deserto verde no país. São mais de 250 mil hectares plantados em terras próprias, 50 mil só no Rio Grande do Sul. Suas fábricas produzem 2,4 milhões de toneladas de celulose branqueada por ano, gerando contaminação no ar e na água, além de prejudicar a saúde humana [...] A Aracruz é a empresa do agronegócio que mais recebeu dinheiro público. São quase R\$ 2 bilhões recebidos nos últimos 3 anos [...] a Fazenda Barba Negra concentra a principal unidade de produção de mudas de eucalipto e pinus da Aracruz, tendo inclusive um laboratório de clonagem de mudas²⁴¹ (www.mst.org.br).

L'azione ai danni dell'impresa Aracruz è stata realizzata dalle militanti della *Via Campesina* nell'ambito delle manifestazioni del giorno internazionale della donna e mentre a Porto Alegre si stava svolgendo la II Conferenza Internazionale sulla Riforma Agraria e lo Sviluppo Rurale della FAO. L'azione era stata pensata anche in solidarietà alle comunità indigene che, nello Stato dello Spirito Santo, erano state vittime di un provvedimento di espulsione dalle loro terre, operato dal governo federale a vantaggio dell'Aracruz. Attraverso questa operazione, le donne dei movimenti sociali e in particolare del MMC si sono espresse in modo molto radicale, sfidando non solo il potere di una grande multinazionale ma anche l'opinione pubblica, che non ha fatto attendere la sua reazione. I mezzi di comunicazione sono stati promotori di una campagna "di ripudio alla violenza e al vandalismo della *Via Campesina*", volta a condannare la protesta e a criminalizzare le protagoniste senza prenderne in considerazione le ragioni.

²⁴¹ L'Aracruz cellulosa è l'impresa che possiede il maggior deserto verde nel paese. Sono più di 250 mila ettari piantati nelle proprie terre, 50.000 solo nel Rio Grande do Sul. Le sue fabbriche producono 2,4 milioni di tonnellate di cellulosa imbiancata all'anno, generando inquinamento dell'aria e dell'acqua, oltre a pregiudicare la salute umana [...] L'Aracruz è l'impresa dell'*agribusiness* che ha ricevuto più denaro pubblico. Sono quasi 2 miliardi [di reais] ricevuti negli ultimi 3 anni [...] la *fazenda* Barba Negra concentra la principale unità di produzione di piantine di eucalipto e pino dell'Aracruz, avendo anche un laboratorio di clonazione.

Chiaramente sono stati avviati anche dei procedimenti legali, che per un certo periodo hanno costretto alcune *leader* alla clandestinità e hanno comportato frequenti perquisizioni alle sedi amministrative dei movimenti sociali, tra cui la segreteria del MMC/SC e la segreteria della Regione Sud del MMC, situate nel Centro Maria Rosa a Chapecó²⁴². Le militanti hanno dovuto fare i conti con un'ostilità molto forte nei loro territori, anche da parte dei governi locali che hanno drasticamente ridotto il loro sostegno alle iniziative del movimento. La condanna dell'atto da parte della popolazione si basava sul rifiuto della violenza compiuta nei confronti di un'impresa e sulla convinzione che essa manifestasse un atteggiamento contrario allo sviluppo e al progresso del paese. Tra gli agricoltori circolava, inoltre, il disappunto rispetto ad un'operazione di *distruzione* delle piante coltivate dalla multinazionale. L'episodio ha suscitato delle risposte negative anche da parte di simpatizzanti e militanti del MMC, che avevano o non avevano preso parte all'azione, tanto che si è registrato un notevole calo della partecipazione.

Da parte dei soggetti della ricerca esiste un'adesione generale alla protesta sul piano dei suoi contenuti. Essa infatti ha contribuito a far emergere dal silenzio e dall'invisibilità le conseguenze sociali ed ecologiche prodotte dalla monocultura di pini ed eucalipti. In questo senso le mie interlocutrici sottolineano che il loro atto di distruzione, per quanto violento, è stato spinto dalla cura della terra, dall'amore per l'altro e per la verità (Gadotti, 2003). Inoltre pongono l'accento sulla violenza strutturale che le multinazionali portano avanti su larga scala, con la complicità dei governi e nell'inconsapevolezza delle Brasiliane e dei Brasiliani. Freire (1971) dedica delle pagine molto belle a demistificare la posizione degli oppressori: pur avendo dato avvio alla violenza, per loro “na hipocrisia de sua «generosidade» [...] são sempre os oprimidos os que desamam²⁴³” (p.24)

D'altra parte sostenere che la violenza sia in sé cattiva prepara la strada all'idea secondo cui essa

si giustifica unicamente se il suo uso viene regolato per legge. Si sorvola così sul fatto che il diritto usa la violenza come uno strumento per scopi

²⁴² Vedi il paragrafo 4.3.

²⁴³ Nell'ipocrisia della loro «generosità», accusano sempre gli oppressi di instaurare il disamore” (Freire, 1971, p.63).

che il diritto stesso dichiara tali, giusti: un circolo vizioso dal quale non si esce senza spezzarlo, dato che il diritto vigente rispecchia lo stato dei rapporti di forza e la violenza non gli è certo estranea (Muraro, 2014, p.19).

La condivisione da parte delle mie interlocutrici dei contenuti della protesta è frutto della formazione, che soprattutto dagli anni 2000 i movimenti sociali stanno portando avanti per coscientizzare le militanti circa i problemi dell'attuale modello di agricoltura e per promuovere delle alternative in direzione all'agroecologia. Nei giorni precedenti all'attacco alla Aracruz le donne coinvolte hanno preso parte ad incontri di formazione centrati in particolare sulle conseguenze sociali ed ambientali causate dalle monoculture di pini, eucalipti ed acacie. D'altra parte le mie interlocutrici fanno esperienza diretta di questi problemi: in molti municipi dello Stato di Santa Catarina e persino in molte delle loro proprietà, le vicine piantagioni di pini ed eucalipti hanno causato inquinamento, essiccamento delle fonti d'acqua, devastazione della biodiversità.

Alcune donne da me intervistate, tuttavia, sono critiche rispetto alle modalità attraverso cui si è svolta l'azione. Per ragioni legate alla sua stessa realizzabilità e per garantire l'incolumità delle militanti, la mobilitazione è stata preparata da un gruppo ristretto di *leader* e tenuta segreta fino a poche ore prima della partenza per gli stabilimenti della Aracruz. A tutte le presenti è stata data la possibilità di non prendere parte all'operazione, è stato raccomandato a chi non avesse l'abbigliamento e le calzature adeguate di rimanere in autobus, inoltre sono state fornite delle indicazioni precise per proteggere la loro sicurezza. Tuttavia, informate all'ultimo momento, tutte le presenti erano ormai comunque coinvolte negli avvenimenti. Alcune delle mie interlocutrici che hanno preso parte all'attacco alla Aracruz riferiscono il timore provato durante l'operazione e raccontano le conseguenze che hanno dovuto affrontare:

Eu fiquei [chatiada], muitas ficaram, porque eles deviam de ter falado: “vamos fazer isso, vamos fazer aquilo”, mas eu simplesmente soube quando eu tava lá na bandeja derramada. Não sei se era só eu que não sabia, mas outras também disseram que não sabiam do nosso grupo²⁴⁴.

²⁴⁴ Ci sono rimasta [male], molte ci sono rimaste male, perché loro avrebbero dovuto dire: “andiamo a fare questo, andiamo a fare quello”, ma io semplicemente l'ho saputo là quando stavo di fronte ai vasi rovesciati. Non so se ero solo io che non lo sapevo, ma anche altre del nostro gruppo hanno detto che non lo sapevano.

Pelo debate que teve durante o dia, alguma coisa de errada a gente achava que ia a dar [...] que a gente não tava indo pra uma coisa boa [...] Daí tinha umas mulheres que foram nesse debate e a gente não, nos não podia ir [...] e daí as mulheres iam e voltavam e falavam que tavam arrependidas, arrependidas de ter ido junto porque a gente ia entrar numa fria [...] Então, no momento que elas vieram no ônibus, que a gente tinha que descer, daí não sabia se eu não ia e eu acabei não indo. Uma por o disfarce, porque a gente tinha que usar um disface, e a gente não sabia senão a gente comprava uma roupa que você nunca usou aqui: se ninguém te viu, ninguém vai dizer que é fulana que está lá [...] porque eles estavam filmando isso [...] Um pouco que gente vê que caiu a participação das mulher foi a partir dessa data, dessa ida a Porto Alegre para essa Aracruz²⁴⁵.

A maioria, assim, reagiu mal, falou que não devia fazer isso, chamou a gente de baderneira, de tudo que é nome feio [...] a mídia escorchou o movimento [...] chamaram o movimento de baderneiro, de tudo que é coisa, muita baixaria [...] Eu acho bem complicado, porque alí no foi uma ação do movimento de mulheres, foi da *Via Campesina*, todos os movimentos [...] Porque era o 8 de março e porque a maioria eram mulheres [...] recaiu mais sobre o movimento das mulheres [...] Inclusive eu sofri muito, aqui no meu município por causa disso, que o prefeito daqui é latifundiário, rico, poderoso e ditador, então um belo dia fui lá pedir para ele ceder o transporte para as mulheres ir numa encontro, meu Deus! Ele desacatou, ele me falou muita besteira, muita coisa ruim daquela ação lá²⁴⁶.

²⁴⁵ Per il tipo di dibattito che c'è stato durante il giorno, pensavamo che qualcosa di sbagliato sarebbe successo [...] che non stavamo andando ad una cosa buona [...] C'erano alcune donne che sono andate in questo dibattito e noi no, non potevamo andare [...] e le donne andavano, tornavano e dicevano che erano pentite, erano pentite di essere venute perché ci saremmo cacciate nei guai [...] Quindi, quando loro sono venute negli autobus, che dovevamo scendere, io non sapevo se sarei andata o no e alla fine non sono andata. Innanzitutto per camuffarci, perché dovevamo usare qualcosa per camuffarci e noi non lo sapevamo altrimenti avremmo comprato dei vestiti mai usati qui: se nessuno ti ha visto, nessuno dirà che tizia stava là [...] perché loro stavano filmando questo [...] Un po' vediamo che è scesa la partecipazione delle donne a partire da questa data, da questo viaggio a Porto Alegre per questa Aracruz.

²⁴⁶ La maggior parte ha reagito male, ha detto che non si doveva fare questo, ci hanno chiamato rivoltose, con tutti i brutti nomi possibili [...] i media ci hanno massacrato [...] hanno chiamato il movimento casinista, in tutti i modi possibili, con molte bassezze [...] Io penso che è stata una cosa molto complicata, perché lì non è stata solo un'azione del movimento delle donne, è stata della *Via Campesina*, tutti i movimenti insieme [...] Dato che era l'8 marzo e la maggior parte erano donne [...] è ricaduto tutto sul movimento delle donne [...] Io ho sofferto molto qui nel mio municipio a causa di questa cosa, che il sindaco di qui è latifondario, ricco, potente e dittatore, allora un bel giorno sono andata là a chiedere di dare il trasporto alle donne per partecipare ad un incontro, mio Dio! Mi ha offeso, mi ha detto un sacco di stupidità, molte cose brutte su quella azione là.

Quest'ultimo brano fa riferimento ad un lettura dell'episodio accennata anche da Boni (2012) secondo cui, nelle vicende della Aracruz, le donne e in particolare il MMC hanno subito i risvolti di un'azione di cui non erano le uniche responsabili, servendo ancora una volta a sostenere una logica maschile. Non ho sufficienti elementi per argomentare questa ipotesi ma credo che sia utile tenerla presente. In termini più generali, da un punto di vista politico-pedagogico, la realizzazione della protesta ha presentato importanti criticità: essa infatti ha dato priorità al raggiungimento di un risultato piuttosto che ad un percorso lento di crescita comune (Freire e Horton, 2009); inoltre, non è stata il frutto di una co-costruzione ma dell'imposizione alla maggioranza di una decisione assunta da un ristretto gruppo di *leader*. Freire (1971) chiarisce come la *leadership* rivoluzionaria possa adottare meccanismi propri dell'azione antidialogica, ogni qual volta che, ad esempio, pone se stessa come agente del mutamento e detentrica del sapere rivoluzionario, considerando gli altri e le altre come semplici destinatari dei propri contenuti, senza valutare il loro livello di coscienza e valorizzare la loro capacità di riflessione. Questo modo di agire tuttavia non può sostenere un autentico processo di trasformazione, poiché è contrario al dialogo critico su cui essa deve fondarsi in quanto cammino permanente di liberazione (ibidem).

Quando in sede di restituzione, ho discusso le mie interpretazioni con le interlocutrici della ricerca, mi è stato fatto notare che una concertazione più allargata dell'atto di protesta ne avrebbe messo a rischio la realizzabilità. Le presenti, inoltre, hanno nuovamente sottolineato che a tutte è stata garantita la libertà di non prendere parte concretamente all'azione; infine hanno riportato il punto di vista di molte donne che, pur non avendo voluto contribuire all'operazione sul momento, se ne sono pentite successivamente, avendo riconsiderato l'importanza di portare a conoscenza dell'opinione pubblica le gravi responsabilità della multinazionale. La valutazione complessiva dell'episodio da parte del MMC, infatti, è stata positiva:

Depois disso, a gente teve muitos encontros, muita avaliação, o ponto positivo, o ponto negativo. Na questão do movimento, até teve uma decadência [...] mas hoje tem pessoas que estão voltando, essas mesmas pessoas que se afastaram estão voltando e por outro lado, a gente viu que o movimento, ele ficou muito mais reconhecido a nível nacional e a nível internacional. Porque até então o movimento era um movimento pacífico, fazia os seus atos mas nunca nenhum movimento teve a ousadia na história do mundo acho de fazer um ato contra uma multinacional, tipo teve a coragem de enfrentar uma grande multinacional [...] Por muito povo foi muito bem vista, porque daí começou se discutir a questão do alimento e da celulose [...] Para o povo

no geral, você conseguiu colocar que se deixasse de seguir a celulose como estava seguindo – aqueles grandes plantações que têm bastante e ainda hoje ta seguindo, mas que deu meio que uma parada – que para o futuro não ia ter alimento, que o povo não vive comendo celulose. O maior desafio nosso foi colocar para a população que a riqueza não estava ficando no Brasil, que o que tava ficando no Brasil era o lixo, que era contaminação dos rios, dos animais, a poluição da terra, do meio ambiente, do solo, tudo. E que o que estava sendo bom, a parte boa da celulose estava sendo levado embora pelas multinacionais que se faziam que stavam gerando renda no Brasil, invés stavam jogando lixo para o Brasil e tirando o que o Brasil tinha de bom e levando embora. Então a gente conseguiu pôr isso para bastante povo²⁴⁷.

Il brano citato apre ad un riflessione interessante circa le modalità proprie di un gruppo minoritario di agire un'influenza sull'opinione pubblica. Nei prossimi paragrafi svilupperò questo tema, esplorando le trasformazioni promosse dal MMC a molteplici livelli. Ma prima mi soffermerò su una questione che ho appena accennato: la complessa e pedagogicamente densa relazione tra *leader* e base e i conflitti che può generare all'interno del movimento.

²⁴⁷ Dopo questo fatto, abbiamo avuto molti incontri, molta valutazione, punti positivi e punti negativi. Rispetto al movimento, c'è stata una certa caduta della partecipazione [...] ma oggi ci sono persone che stanno ritornando, queste stesse persone che si sono allontanate, stanno ritornando e d'altra parte, abbiamo visto che il movimento è stato molto più riconosciuto a livello nazionale e internazionale. Perché fino ad allora, il movimento era un movimento pacifico, faceva i suoi atti ma mai nessun movimento ha avuto l'ardire, nella storia del mondo penso, di fare un atto contro una multinazionale, tipo ha avuto il coraggio di affrontare una multinazionale [...] Da molta gente è stato molto ben visto, perché da quel momento si è cominciato a discutere la questione dell'alimento e della cellulosa [...] Per il popolo in generale, siamo riuscite a collocare che si lasciasse perdere la cellulosa come si stava seguendo – quelle grandi piantagioni che ce ne sono parecchie e ancora oggi continuano ma si è fermato un po' – che in futuro non ci sarebbe stato alimento, che il popolo non vive mangiando cellulosa. La nostra più grande sfida è stata collocare per la popolazione che la ricchezza non stava restando in Brasile, che quel che stava restando in Brasile erano i rifiuti, l'inquinamento dei fiumi, degli animali, della terra, dell'ambiente, del suolo, tutto. E che quel che era buono, la parte buona della cellulosa veniva portata via dalle multinazionali che fingevano di stare generando reddito in Brasile, invece stavano producendo rifiuti per il Brasile, prendendo quello che il Brasile ha di buono e portandolo via. Allora siamo riuscite a mostrare questo a molta gente.

4.5.4 *No MMC quem que manda é as mulheres*²⁴⁸: conflitti interni al MMC e con gli altri movimenti sociali

Ho già sottolineato che la sofferenza e il senso di inadeguatezza rispetto a spazi politici dominati da un simbolico maschile è all'origine del desiderio delle donne, che pure amano parteciparvi, di costituire un movimento sociale autonomo.

Quando a gente se reúne em um movimento de gênero, lá as mulheres têm o direito de dizer o que elas sentem, de serem escutadas, porque desde que o mundo é mundo, se você não arrumar um movimento feminista, de gênero, os homens não vão chamar nos lá para escutar a gente, para saber nossas angústias, os nossos desejos, a nossa ansiedade, o que é que eu gostaria, como é que eu gostaria que fossem as coisas e procurar alternativas para sair de algumas situações também. O movimento camponês tem esse detalhe que escuta as mulheres e elas quando estão juntas, só entre mulheres, elas têm essa liberdade de se expressar, de [...] dizer aquilo que a gente sente²⁴⁹ (dall'intervista di Mirian).

In particolare, nelle parole dei soggetti della ricerca, ho spesso rintracciato una fondamentale espressione di disagio in relazione alla questione del potere nelle organizzazioni miste, non solo perché gli uomini concentrano i ruoli di gestione e comando, ma anche perché esse sono caratterizzate da una logica gerarchica che risulta estranea a tante delle mie interlocutrici, anche quando arrivano ad assumere incarichi prestigiosi e riconosciuti.

D'altra parte, i problemi della gerarchizzazione, istituzionalizzazione e burocratizzazione riguardano anche il MMC²⁵⁰ e non mancano di suscitare attriti tra le donne che costituiscono la base del movimento e le coordinatrici:

²⁴⁸ Nel MMC chi comanda sono le donne (dall'intervista di Rosa).

²⁴⁹ Quando ci riuniamo in un movimento di genere, là le donne hanno il diritto di dire quello che sentono, di essere ascoltate, perché da che il mondo è mondo, se tu non organizzi un movimento femminista, di genere, gli uomini non si preoccupano di chiamarci là per ascoltarci, per sapere le nostre angustie, i nostri desideri, la nostra ansia, quello che mi piacerebbe, come mi piacerebbe che fossero le cose e anche cercare alternative per superare alcune situazioni. Il movimento contadino ha questo dettaglio che ascolta le donne e loro quando sono insieme, solo tra donne, hanno questa libertà di esprimersi, di [...] dire quello che sentiamo.

²⁵⁰ Mi sembra ricollegabile a questo fatto l'utilizzo del termine "dirigente" per designare le coordinatrici del movimento.

Eu acho assim que às vezes algumas pessoas se apropriam do movimento. Eu posso também estar me apropriando, mas eu tento, a gente tem que tomar o cuidado às vezes para não se apropriar [...] Eu notei já algumas vezes que vão escolher alguma coisa: “mas temos que escolher aquela pessoa, [não] podemos escolher outra pessoa [...] porque a fulana fala melhor” [...] Quando a gente participa da regional, dos encontros, então: “não, a fulana fala”. Às vezes porque você se apropria do movimento, mas às vezes não é culpa, porque você quer defender o movimento²⁵¹.

Come si intuisce dalla conclusione del brano, la volontà di raggiungere e mantenere posizioni di responsabilità da parte delle donne è spesso la contropartita di uno spirito di donazione e sacrificio, che le induce a ritenere di non potersi tirare indietro (Buttarelli, 1995). Nel corso della mia ricerca non solo ho incontrato militanti che esercitano ruoli di coordinamento da quando il MMC è nato ma ho anche ascoltato tante storie di donne che, per periodi più o meno lunghi, hanno vissuto quasi in funzione della politica e del movimento “dimenticandosi di sé²⁵²”. Mi sono interrogata molte volte su questa che mi pare una tendenza femminile a riprodurre nelle organizzazioni politiche l'oblatività che tradizionalmente contraddistingue le donne nell'ambiente domestico e che, in molti casi, suscita in se stesse e nelle altre risentimenti, frustrazioni, malessere, gelosie, stati depressivi.

Ad ogni modo, rispetto ad altri movimenti sociali ed entità politiche, ho riscontrato nel MMC/SC una maggiore tensione a ridurre lo scarto tra *leader* e base. Da parte delle coordinatrici, questa tensione si esprime nella determinazione a rimanere radicate nella realtà della campagna e nell'assunzione di un atteggiamento umile nello svolgimento delle loro responsabilità. “Não é que porque está na direção nacional ou estadual que já sabe tudo [...] Se trata] de se trabalhar constantemente de nós colocarmos com igualdade, de ir com uma postura de que eu não sei mais do que vocês [...] mas do

²⁵¹ Penso che a volte alcune persone si appropriano del movimento. Anche io forse mi sto appropriando del movimento, ma io cerco, dobbiamo stare attente a volte per non appropriarcene [...] Ho già notato alcune volte che scelgono qualcosa: «dobbiamo scegliere quella persona, [non] possiamo scegliere un'altra persona [...] perché lei parla meglio» [...] Quando partecipiamo alla riunione regionale, agli incontri, allora: «no, parla lei». A volte perché ti appropri del movimento, ma a volte non ne hai colpa, è perché vuoi difendere il movimento”. Rispetto a questa citazione ho preferito mantenere l'anonimato.

²⁵² È questa l'espressione che, durante il *focus group* di Dionisio, Helena Hubner ha usato per riferirsi a Maria Clementina Heilng, una grande *leader* del movimento, morta recentemente e omaggiata dal MMC durante le celebrazioni del trentennale della fondazione.

construir o ser mais no coletivo²⁵³”. Oltre a questo, ho osservato nel MMC/SC un'attenzione concreta alla condivisione delle funzioni direttive, che si manifesta anche nella preoccupazione crescente di coinvolgere le giovani nelle coordinazioni statale e nazionale.

Attualmente il coordinamento del MMC/SC è composto, oltre che da *leader* storicamente impegnate nel movimento come Justina, da quattro agricoltrici con un'età compresa tra i 20 e i 30 anni. Due di loro fanno parte anche del coordinamento nazionale e tre si occupano, fra le altre cose, del collettivo di formazione, educazione e divulgazione. In generale, in questo momento, una delle priorità del movimento riguarda appunto la formazione delle giovani, che si realizza in spazi specifici, soprattutto a livello regionale e statale, e verte su tematiche quali “a valorizaçã da juventude, a valorizaçã da ideia de ser do campo [...] a conjuntura atual, a importância da agroecologia e como é que as jovens vão se postar perante esse assunto²⁵⁴” (dall'intervista di Angela Roman). La promozione del protagonismo delle giovani e il riconoscimento dei loro bisogni educativi rappresenta il tentativo fragile eppure essenziale di contrastare spinte ben più imponenti all'esodo rurale e all'abbandono dell'agricoltura. Inoltre rivela amore per il movimento e cura per la sua continuità nel tempo. Una continuità che si fonda su un essenziale confronto intergenerazionale (Jahn, 2014) e si vuole non improntata ad inerzia e ripetizione ma piuttosto ricettiva rispetto alle sfide attuali e disponibile a dare spazio alle nuove sensibilità con cui vengono approcciate. Acho que o grande desafio ali é [...] essa questão da valorizaçã e da construção: como valorizar [as jovens]? E como às vezes nós que temos mais caminhada, mais trajetória não sufocar as jovens que vêm com menos e as jovens também não chegar achando que já deu. É um desafio bastante grande²⁵⁵ (dall'intervista di Justina).

È uno sforzo significativo e inusuale, considerato che, come racconta Angela Roman, la più piccola delle mie interlocutrici, il contesto interessato dalla ricerca – e le

²⁵³ Non è perché stai nella direzione nazionale o statale che già sai tutto [... Si tratta] di lavorare costantemente in modo da rapportarci con uguaglianza, di andare con una postura non di chi sa più degli altri [...] ma di costruire il *ser mais* nel collettivo.

²⁵⁴ La valorizzazione della gioventù, la valorizzazione dell'idea di essere della campagna [...] la congiuntura attuale, l'importanza dell'agroecologia e come le giovani si posizionano di fronte a questo argomento.

²⁵⁵ Penso che la grande sfida lì è [...] questa questione della valorizzazione e della costruzione: come valorizzare [le giovani]? E come, a volte, noi che abbiamo un percorso più lungo facciamo per non soffocare le giovani che vengono con meno esperienza e anche che le giovani non arrivino pensando che quel che è stato è stato. È una sfida molto grande.

organizzazioni contadine in esso operanti – sono caratterizzate da una prospettiva educativa che gratifica la dipendenza dei giovani piuttosto che la loro propositività. Infatti, al di là dei fattori macrostrutturali, la migrazione e il riorientamento professionale risultano attraenti molte volte perché rispondono alla ricerca di libertà ed autodeterminazione, soprattutto da parte delle giovani donne (Renk, 2004).

La più debole tendenza alla cristallizzazione dei ruoli di responsabilità nel MMC/SC, tra altri fattori, va attribuita anche all'assenza di una retribuzione economica per le coordinatrici. Infatti mentre i *leader* di altri movimenti sociali e dei sindacati, da un certo livello in su, ricevono un vero e proprio stipendio, definito comunemente con l'espressione “ajuda de custo²⁵⁶”; le coordinatrici regionali e statali e le formatrici del MMC ottengono un rimborso delle spese e un compenso minimo solamente per i giorni in cui effettivamente svolgono attività per conto del movimento. Negli ultimi anni, inoltre, l'accesso a fondi pubblici o privati da parte delle organizzazioni della società civile si è ulteriormente complicato e burocratizzato. Per queste ragioni, spesso anche le donne che dedicano la maggior parte del loro tempo al movimento e che dipendono economicamente da un'attività instabile ed esigente come l'agricoltura, possono contare solo sulla solidarietà e la comprensione delle proprie compagne²⁵⁷.

La mancanza di risorse economiche per sostenere il lavoro delle coordinatrici e, in generale, le iniziative del movimento è frequentemente lamentata dalle mie interlocutrici. In molti casi, essa ostacola o impedisce la realizzazione di progetti, inoltre genera instabilità nella partecipazione, causando l'allontanamento delle donne che non possono sostenerne le spese²⁵⁸.

A maior dificuldade do movimento é as finanças [...] Se a gente tivesse dinheiro, tivesse um carro, tivesse pessoas, a gente iria em todas as comunidades fazer a reunião, mas a gente tem que tirar do nosso bolso, a gente tem que pegar do nosso dinheiro, pegar o nosso carro e usar o nosso tempo, a gente não ganha nada, tem que ser tudo voluntário e isso que dificulta eu acho em todos os municípios. Não tem dinheiro de lugar nenhum, nós somos autônomas: [...] o governo não ajuda, o município e o prefeito não ajudam, nós temos que catar um dinheirinho aqui e um alí, fazer uma rifa, um almoço, uma promoçãozinha, alguma coisa pra recadar dinheiro, ou pegar do nosso bolso, ou fazer campanha

²⁵⁶ Aiuto nelle spese.

²⁵⁷ Tra i vari episodi che mi sono stati raccontati a proposito, vorrei ricordare solo il caso di una dottoranda militante del MMC/SC che ha deciso di condividere parte della sua borsa mensile con il movimento.

²⁵⁸ Ad esempio i costi di trasporto per frequentare gli incontri, le riunioni e gli eventi del movimento.

do real, ou fazer coleta na igreja, mas isso vai da criatividade de cada uma [...] As mulheres também do interior elas não vem para a reunião porque também tem que pagar a passagem do próprio bolso, ou vir com o próprio carro²⁵⁹ (dall'intervista di Ivanete).

Senza negare che la scarsità di risorse economiche di sostegno ai compiti delle coordinatrici è effettivamente un limite importante per il movimento, ritengo che abbia anche degli effetti positivi, nel momento in cui esclude motivazioni alla partecipazione legate alla stabilità finanziaria e alla carriera, che avvicinano dannosamente le pratiche dei movimenti sociali a quelle della politica istituzionale²⁶⁰. L'unica spinta ad impegnarsi, infatti, è l'amore per la politica: “você tem que deixar de fazer as tuas coisas para fazer as coisas do movimento, então só tu faz se tu gosta, se tu tem amor pela camisa, porque você não tem nada em troca de financeiro²⁶¹” (dall'intervista di Ivanete). Inoltre, anche se da un lato la necessità di autofinanziarsi funge da filtro selettivo alla partecipazione e all'assunzione di ruoli di responsabilità, dall'altro, per lo meno ai livelli bassi di gestione, attiva più facilmente processi spontanei di rotazione delle coordinatrici e di condivisione delle funzioni di *leadership*.

4.6 Uma transformação geral na vida da gente²⁶²: impegno, conflitto e trasformazione nelle pratiche politico-pedagogiche del MMC/SC

“Il tema dei movimenti sociali è tradizionalmente e concettualmente legato a quello del mutamento” (Daher, 2012, p.16). Per definizione, infatti, i movimenti sono

²⁵⁹ La più grande difficoltà del movimento è finanziaria [...] Se avessimo denaro, se avessimo una macchina, se ci fossero persone, andremmo in tutte le comunità a fare riunione, ma dobbiamo prendere il nostro denaro, prenderlo dalla nostra tasca, prendere la nostra macchina e usare il nostro tempo, non guadagniamo niente, bisogna che sia tutto volontario e questa è una difficoltà penso in tutti i municipi. Non c'è denaro da nessuna parte, siamo autonome: [...] il governo non aiuta, il municipio e il sindaco non aiutano, dobbiamo raccattare un po' di denaro qui e un poco lì, fare una lotteria, un pranzo, una piccola promozione, fare qualcosa per raccogliere denaro e prendere dalla nostra tasca, o fare una campagna del *real*, o fare una raccolta in chiesa, ma questo dipende dalla creatività di ognuna [...] Le donne dell'entroterra anche non vengono alle riunioni, perché devono pagarsi il biglietto o venire con la loro macchina.

²⁶⁰ Ho già discusso in questo capitolo e nel III, i problemi associati all'affermazione di una nuova *elite* politica legata ai movimenti sociali e organica al governo (Quermes, 2012).

²⁶¹ Tu devi tralasciare le tue cose, per fare le cose del movimento, allora lo fai solo se ti piace, sei ami la causa, perché non hai niente in cambio dal punto di vista economico.

²⁶² Una trasformazione generale nelle nostre vite (dall'intervista di Catiane).

soggetti collettivi impegnati a promuovere trasformazioni che possono manifestarsi in modo più o meno diffuso, realizzarsi con maggiore o minore rapidità e riguardare la sfera politica, istituzionale, economica e culturale (ibidem).

Le mie interlocutrici identificano alcuni effetti puntuali dell'azione politico-pedagogica del MMC/SC. In ambito familiare e personale, sottolineano la redistribuzione dei compiti domestici tra i componenti, resa possibile dalla problematizzazione della divisione sessuale del lavoro, e un ripensamento dell'educazione dei figli teso a superare le disuguaglianze di opportunità tra maschi e femmine. Inoltre citano l'adozione di scelte di produzione che reinventano pratiche marginalizzate dalla Rivoluzione Verde in un'ottica di transizione agroecologica²⁶³. Infine evidenziano una maggiore coscienza dei propri diritti e disponibilità a mobilitarsi per rivendicarli. In relazione alla società nel suo complesso, enfatizzano la conquista dei diritti previdenziali, il miglioramento delle condizioni della popolazione che ne è derivato e il raggiungimento da parte delle donne di spazi di potere e prestigio. Molto spesso, tuttavia, le donne coinvolte nella ricerca dichiarano le difficoltà di nominare, misurare e persino percepire i cambiamenti, usando delle espressioni che alludono a processi trasformativi complessi e sempre inconclusi, che intrecciano molteplici dimensioni dell'esperienza.

L'impegno nel MMC/SC influisce in maniera profonda e radicale nella vita delle militanti, tanto che diviene impossibile separare la loro traiettoria esistenziale dall'agire politico nel movimento. Si forma un'appartenenza costitutiva della soggettività, del senso di sé che ciascuna ha, dei suoi orientamenti fondamentali e delle relazioni con gli altri (Lutte, 2001).

Eu acho que a minha vida ela se mistura muito. Por exemplo, se me fizessem falar da minha vida pessoal separada do movimento eu nem consigo, porque a minha vida pessoal ela foi muito entrelaçada com a minha vida política e porque também dentro da minha concepção não se separa [...] Agora conflitos vêm [...] Muitas pessoas [me perguntam]: "agora se aposentou, tem um salário mínimo e tal, não tá na hora da senhora viver um pouco melhor?" O que é que é viver para mim e o que é que é para essa pessoa que está falando? Para mim viver é isso: é organizar as mulheres, é mobilizar, é viver também a vida da família, é avançar aqui na produção, [...] a construção de uma relação com o meu companheiro²⁶⁴ (dall'intervista di Justina).

²⁶³ Tornerò su questi temi nei prossimi capitoli.

²⁶⁴ Penso che la mia vita si mescola molto. Per esempio, se mi facessero parlare della mia vita personale separata dal movimento, non ci riuscirei, perché la mia vita personale è stata molto intrecciata con la mia vita politica e anche perché, nella mia concezione, non è possibile separarle [...] Ora i conflitti ci sono [...] Molte persone [mi chiedono]: "adesso sei in pensione, hai un salario minimo, non è arrivato il momento di vivere un poco meglio?" Cos'è vivere per me e cos'è per questa persona che parla? Per me

Le mie interlocutrici caratterizzano il MMC/SC, anzitutto, come lo spazio nel quale hanno acquisito consapevolezza di sé come persone, donne e lavoratrici. Nelle narrazioni delle storie di vita, l'esistenza simbolica guadagnata attraverso l'impegno nel movimento è sottolineata dall'uso di due verbi: “essere viste” e “parlare”.

Una prima importante battaglia del movimento, infatti, ha riguardato la costruzione dell'identità di donna agricoltrice, concretizzata anzitutto attraverso un'azione educativa volta a incoraggiare le militanti a dichiarare la loro professione²⁶⁵.

In particolare, il riconoscimento della professione di agricoltrice era finalizzato non solo a creare le condizioni per la definizione giuridica dei diritti previdenziali, ma soprattutto a restituire visibilità e valore sociale alle innumerevoli attività svolte dalle donne nella proprietà rurale, fino a quel momento occultate dalle loro stesse pratiche discorsive (Paulilo, 2009). Molte mie interlocutrici mi hanno raccontato, infatti, che, prima di entrare a far parte del movimento, si definivano “casalinghe”; identificavano il loro lavoro come supporto ai compiti maschili; si vergognavano di presentarsi come lavoratrici rurali, a causa delle rappresentazioni sociali che, in un contesto molto segnato dalla colonialità del sapere e dell'essere (Maldonado-Torres, 2007), qualificano le agricoltrici come rozze, incapaci, ignoranti, politicamente dipendenti.

A: ainda se menospreza, se diminui o fato de morar no campo e isso envorronha um pouco as meninas, não precisa ser só as meninas mas os jovens em geral eles se sentem evergonhados de morar no campo, eles são discriminados porque é como se eles fossem um pessoal atrasado comparado com o pessoal da própria cidade, do município onde eles moram. Eu acho que para ti se assumir como camponesa tem que ter muita coragem, tem que ter um esclarecimento muito forte [...] L: porque o trabalho do campo, ele é comparado como um trabalho sujo, porque você lida com a terra, você lida com o animal. Então o povo da cidade acha que aquilo é sujo, é vergonhoso, ele não se toca que tudo o que vai na mesa da cidade vem das mãos dos agricultores, das camponesas, dos camponeses, dos jovens²⁶⁶ (testimonianze di

vivere è questo: organizzare le donne, mobilitarle, è anche vivere la vita familiare, è progredire nella produzione, [...] la costruzione di una relazione con il mio compagno.

²⁶⁵ A questo proposito Paulilo (2009) menziona la campagna “dichiara la tua professione”, promossa in occasione del censimento nazionale del 1991.

²⁶⁶ A: ancora il fatto di abitare nella campagna è disprezzato e diminuito e questo fa vergognare le ragazze, non solo le ragazze ma i giovani in generale si vergognano di abitare in campagna, sono discriminati, come se loro fossero arretrati in relazione alle persone della città dello stesso municipio in

Angela e Lucimar Roman tratte dal documentario “Come un seme nella terra. Um olhar sobre o movimento de Mulheres Camponesas em Santa Catarina”).

L'impegno simbolico di riformulazione delle eterorappresentazioni denigranti il lavoro della terra, negli anni, ha portato la *Via Campesina* e lo stesso MMC a privilegiare la categoria “contadino”. L'uso del termine mira alla sua politicizzazione, attraverso l'unificazione di diverse forme di lavoro rurale e un richiamo esplicito ad esperienze di lotta internazionali e nazionali, ad esempio le Leghe Contadine²⁶⁷. Inoltre, vuole identificare un tipo di produzione di alimenti critica nei confronti del modello neoliberista di sviluppo dell'agricoltura, rivolta in primo luogo all'autoconsumo e centrata sulla difesa della sovranità alimentare (Boni, 2012). Nel movimento l'identità di agricoltrice, e oggi soprattutto di contadina, è centrata sull'affermazione della dignità e dell'utilità pubblica della produzione di alimenti: “L: agente era discriminada, a gente se achava uma colona grossa. R: [... mas o que] seria da cidade, dos grande, se não fosse a colona grossa? [...] A gente não pode ter vergonha, porque se o agricultor parar, o país para”²⁶⁸ (interventi di Lenir Dresch e Raquel Nunes al *focus group* realizzato Guarujá do Sul).

Le mie interlocutrici, inoltre, identificano il MMC/SC come il contesto in cui hanno imparato a parlare. “Uma vez elas: «sim, não» elas não sabiam falar, não sabiam se defender [...] Porque uma vez tu tinha medo de falar «será que eu tô certa? Será que eu tô falando demais? Ou tô errada?» [...] Hoje a gente tem uma discussão com elas [...] elas te devolvem a resposta”²⁶⁹ (dall'intervista di Adiles). In questo modo, non si riferiscono semplicemente al superamento di una timidezza personale. Pronunciare la propria parola, infatti, implica decostruire le tracce della colonialità nella propria esperienza vissuta e nel linguaggio (Maldonado-Torres, 2007), significa spezzare “la

cui abitano. Penso che per assumerti come contadina devi avere molto coraggio, devi avere una chiarezza molto forte [...]L: perché il lavoro in campagna è paragonato ad un lavoro sporco, perché tu hai a che fare con la terra e con gli animali. Allora le persone della città pensano che quello è sporco, che è vergognoso e non si rendono conto che tutto quello che va nella tavola della città viene dalle mani degli agricoltori, delle contadine, dei contadini, dei giovani.

²⁶⁷ Vedi il paragrafo 3.3.

²⁶⁸ L: noi eravamo discriminate, pensavamo di essere delle zotiche campagnole. R: [ma cosa ne] sarebbe della città, dei grandi, se non ci fosse la campagnola zotica? [...] Non possiamo sentire vergogna, perché se si ferma l'agricoltore, il paese si ferma.

²⁶⁹ Una volta loro: “sì, no”, non sapevano parlare, non sapevano difendersi [...] Perché una volta avevi paura di parlare: “faccio bene? Faccio male? Sto parlando troppo?”. Oggi tu fai una discussione con loro e ti rispondono.

cultura del silenzio”, che impedisce la partecipazione e l'azione creatrice (Freire, 1971), assumere il ruolo di soggetti che fanno e rifanno la storia con il materiale che la vita gli offre.

L'esistenza, proprio perché umana, non può essere muta, silenziosa, ma nemmeno può nutrirsi di parole false; solo di parole vere, con cui gli uomini trasformano il mondo. Esistere umanamente è dare un nome al mondo, è modificarlo. Il mondo denominato, a sua volta, ritorna in forma di problema ai soggetti che gli danno un nome, ed esige da loro una nuova denominazione (Freire, 1971, p.106).

La militanza nel MMC/SC viene descritta come un permanente processo politico-educativo, che favorisce il superamento di una visione ingenua della realtà e il disvelamento critico delle sue ragioni d'essere (Freire, 1973). “Até que eu não comecei a participar era como se eu tivesse uma venda na frente dos olhos”²⁷⁰(dall'intervento di Rosa Biluca al *focus group* realizzato ad Anchieta). La presa di coscienza, quindi, non costituisce una premessa alla lotta, piuttosto è una sua conseguenza (Gadotti, Freire, Guimarães, 1989). La coscientizzazione non si riduce ad un atteggiamento intellettuale ma si realizza attraverso l'inserzione critica nel mondo e l'assunzione di responsabilità della sua trasformazione. La stessa comprensione di stare vivendo una condizione ingiusta, che ostacola la realizzazione della propria vocazione umana a *ser mais*, non avviene prima dell'impegno ma nella dinamica di azione e riflessione che caratterizza la partecipazione nel MMC/SC (Freire, 1971). “[Os homens] não admitem que a mulher deles vão em reunião, porque daí elas ficam sabendo da realidade como é que é, que [...] o casal é para se viver do lado do outro, não para um ser o chefe que tudo o que ele faz a mulher tem que dizer: «amém!»”²⁷¹.

Cogliere il carattere proibitivo della propria condizione esistenziale provoca le donne a rapportarsi alla realtà non come un dato statico e inesorabile ma riconoscendone la processualità, il dinamismo e la storicità. “Acho que primeiro você tem de ter uma consciência que é possível a transformação [...] Em um primeiro momento você tem que

²⁷⁰ Finché non ho iniziato a partecipare, era come se avessi una benda davanti agli occhi.

²⁷¹ Gli uomini non ammettono che la loro donna vada alla riunione [del MMC], perché altrimenti loro comprendono la realtà com'è: [...] che la coppia è per vivere uno accanto all'altro e non come se uno fosse il capo che tutto quello che fa la donna deve dire: “amen”.

querer, [... você tem que] se desafiar e se convencer que isso é possível²⁷²” (dall'intervento di Melania al *focus group* di realizzato a São José do Cedro).

Nel percorso di coscientizzazione descritto dai soggetti della ricerca riveste un significato fondamentale il graduale smascheramento del proprio vincolo emotivo nei confronti del sistema oppressivo. Le mie interlocutrici, infatti, raccontano di essersi accorte di quanto, più che le costrizioni esteriori, la loro complicità pesasse nel mantenimento dei valori patriarcali (Tommasi, 1995).

Às vez a gente [...] reclama que tem violência, discriminação, que tem machismo, que tem autoritarismo, essas coisas todas e daí a gente começou se questionar assim: mas quem são as educadoras? 90% das educadoras na escola na época eram mulheres [...] e na família? É a mãe. E se o mundo é machista, nós mesmas somos que geramos o machismo dentro de casa! Então a gente começou mudar essa relação²⁷³ (dall'intervista di Mirian).

La sottrazione della propria adesione interiore al potere del sistema oppressivo si accompagna ad uno spostamento di credito verso inedite direzioni del reale. Nel movimento, ciascuna donna, ricercando risonanza di sé nell'autenticità delle altre (Lonzi, 2010), impara a discernere il proprio desiderio e a fare leva su di esso. Il MMC/SC, quindi, si costituisce come uno spazio di mediazione fondamentale che permette ai desideri femminili di venire allo scoperto e ne consente la spendibilità ancorandoli al reale (Tommasi, 1995). “Eu fiz a faculdade depois de casada por causa do movimento, porque eu me impûs, eu falei: «eu quero estudar». Aí eu fiz faculdade por isso, porque o movimento me abriu os olhos, mas senão não tinha feito o ensino superior²⁷⁴” (dall'intervista di Ivanete).

Accogliere il proprio desiderio e al contempo comprendere il carattere proibitivo della realtà è fonte di tensioni per le donne poiché, se da un alto, le interroga e le mette in discussione intimamente (Gadotti, 2003), dall'altro, le induce ad assumere diverse

²⁷² Penso che innanzitutto devi avere coscienza che è possibile la trasformazione [...] In un primo momento devi volerlo, [... tu devi] sfidarti e convincerti che questo è possibile.

²⁷³ A volte [...] ci lamentiamo che c'è violenza, discriminazione, che c'è maschilismo, che c'è autoritarismo, tutte queste cose ma abbiamo cominciato a chiederci: chi sono le educatrici? Il 90% delle educatrici a scuola all'epoca erano donne [...] e nella famiglia? È la madre. E se il mondo è maschilista, noi stesse generiamo il maschilismo in casa! Allora abbiamo iniziato a cambiare questa relazione.

²⁷⁴ Io ho fatto la facoltà dopo essermi sposata a causa del movimento, perché me lo sono imposto, mi sono detta: «voglio studiare». Quindi ho fatto la facoltà per questo, perché il movimento mi ha aperto gli occhi, altrimenti non avrei fatto l'Università.

forme di conflitto, manifestando i suoi effetti all'esterno in una dinamica che produce squilibri e rotture.

A partir do momento que a mulher vai se constituindo como liberta e como: “eu posso, eu não sou submissa, eu sou, eu tenho a minha identidade própria, eu não vou servir ninguém, mas eu vou trabalhar”, então vai construir, com o companheiro por exemplo, com a família, a distribuição das tarefas, então isso gera conflito. Porque se até então a mulher era a pessoa que cozinhava, que limpava a casa e que lavava as louças, a partir do momento que ela começa a fazer essa socialização das tarefas domésticas [...] então ela vai gerando conflitos²⁷⁵ (dall'intervista di Catiane).

Questo processo genera delle significative trasformazioni non solo nelle militanti ma anche nel mondo con cui stanno in rapporto costitutivo (Zamboni, 1996). Tuttavia assumere il conflitto implica fare i conti con la possibilità dello scacco e del fallimento. I conflitti, infatti, non si configurano necessariamente come un momento all'interno di un processo più ampio teso al loro superamento (Benasayag, Del Rey, 2007). Frequentemente, al contrario, possono produrre ulteriori incomprensioni e perpetuare sofferenze, tanto che, a volte, intravederne il rischio o averli già sperimentati può indurre a rinunciare alla partecipazione, per timore di una destabilizzazione personale o di una lacerazione di rapporti significativi (Contini, 1999). Inoltre assumere il conflitto significa impegnarsi in un percorso di cui non si conosce l'esito: i processi di influenza sociale esercitati dalla minoranze sono spesso latenti, sotterranei e intimi (Chryssochoou, 2006), a volte possono essere appena percettibili oppure manifestare effetti significativi solo in uno spazio temporale più ampio (Daher, 2012). “toda luta produz algum fruto mais dias, menos dias vai produzir um fruto portanto nunca vamos deixar de lutar!²⁷⁶” (Intervento di Mirian al *focus group* realizzato ad Anchieta).

Ciò che permette alle militanti del MMC/SC di vivere i conflitti valorizzandone le potenzialità educative e senza appiattirli sulle dimensioni distruttive dello scontro (Benasayag, Del Rey, 2007) è l'orientamento alla relazione. L'impegno amoroso in una

²⁷⁵ A partire dal momento che la donna si costituisce come libera e come: “io posso, io non sono sottomessa, io sono, io ho la mia identità, io non servo nessuno ma io faccio il mio lavoro” allora inizia a costruire, con il compagno ad esempio, con la famiglia, la distribuzione dei compiti, allora questo genera conflitto. Perché se fino ad allora la donna era la persona che cucinava, che puliva la casa e che lavava i piatti, a partire dal momento che lei comincia a fare la socializzazione dei compiti domestici [...] allora lei inizia a generare conflitti.

²⁷⁶ Ogni lotta produce qualche frutto in più giorni, meno giorni la produce, pertanto non smettiamo mai di lottare!

in una società autoritaria e diseguale, infatti, esige la disobbedienza e la pratica della ribellione, poiché solo superando la situazione di oppressione, è possibile realizzare l'amore che in essa era proibito (Gadotti, Freire, Guimarães, 1989). In questo senso, la partecipazione nel MMC/SC insegna un costante esercizio di sapienza finalizzato a leggere i conflitti ed impegnarsi in essi, distinguendo le circostanze in cui, per sviluppare le situazioni verso il loro meglio, è più opportuno aprirli, radicalizzarli per evidenziarne gli elementi costitutivi o anche metterli momentaneamente a tacere. L'amore per il mondo è prioritario nella pratica del MMC/SC e costituisce la molla fondamentale dell'agire politico “a gente sabe que [estamos...] na luta pelo bem do povo, pelo bem de todos²⁷⁷” (dall'intervento di Zelinda al *focus group* di São José do Cedro). Le mie interlocutrici affermano con insistenza di lottare non solo per se stesse ma anche per i propri figli, i compagni, altre donne, per la comunità, perché la realtà sia meno ingiusta e dolorosa. “C: no começo foi difícil mas depois os homens também começaram Z: a entender o que significava isso [...] A: reconheceram que a organização das mulheres no fim é ajudar eles a beneficiar para os problemas, para os interesses deles²⁷⁸” (interventi di Clarice Foschera, Zelinda e Amalia al *focus group* realizzato Anchieta).

L'impegno etico-razionale delle mie interlocutrici a realizzare se stesse realizzando gli altri²⁷⁹, la loro tensione ad integrare istanze egocentriche ed eterocentriche – che si realizza inevitabilmente in forme parziali, frutto di una costante disposizione alla scelta (Bertin, 1995) – sgorga da una sempre più convinta consapevolezza dell'interdipendenza, cui la partecipazione al MMC/SC educa. La vita del movimento, infatti, provoca le militanti a mettere in discussione la *disgiunzione*, che storicamente ha giustificato lo sfruttamento di esseri umani da parte di altri esseri umani e l'esclusione della grande maggioranza dell'umanità da ogni tipo di diritto; e l'*antropocentrismo* che, attraverso l'imposizione di una gerarchia tra gli esseri viventi, ha promosso il dominio dell'uomo sugli altri e lo sfruttamento indiscriminato del pianeta (Contini, 2010). Se da un lato, il riconoscimento dei molteplici legami che – a partire

²⁷⁷ Sappiamo che [stiamo...] nella lotta per il bene del popolo, per il bene di tutti.

²⁷⁸ C: all'inizio è stato difficile, ma dopo anche gli uomini hanno cominciato Z: a capire cosa significava questo [...] A: hanno riconosciuto che l'organizzazione delle donne alla fine li aiutava a trarre benefici per i problemi, per i loro interessi.

²⁷⁹ “Realizza te stesso realizzando gli altri” è una delle formulazioni dell'imperativo etico-razionale del problematocismo pedagogico. L'imperativo esprime, da un lato, l'impossibilità di realizzarsi come soggetti al di fuori del rapporto con gli altri; dall'altro, la necessità che il soggetto si impegni ad integrare nell'ambito individuale gli apporti collettivi e viceversa (Bertin, Contini, 1983).

dalla relazione originaria attraverso la quale gli esseri umani fanno il loro ingresso nella vita – connettono ogni donna e ogni uomo al mondo chiede di fare i conti con la vulnerabilità e il bisogno degli altri (Pretorius, 2011), dall'altro permette di comprendere la libertà non come autosufficienza, indipendenza dal corpo e isolamento dagli altri ma in termini costitutivamente relazionali (Tommasi, 1995).

Esse ano que passou agora eu completei os 60 anos [...] então em todo esse decorrer da minha história, a gente tem praticado uma luta de um modo de vida diferente, onde o que a gente prioriza? De dar condições melhores de sobrevivência, mas um modo de vida mais simples, mais digno. Não é aquela luta para querer ter mais, cada vez ter mais, pisando em cima dos outros. Então eu sempre tive esse ideal de que tem que fazer com que os outros vivam bem quanto a gente vive bem²⁸⁰ (dall'intervista di Rosa).

Nella ricerca di una felicità personale che in nessun modo è concepita come *slegata* dall'altro/a, *a discapito* o *senza* l'altro/a; nel desiderio di armonizzare i vari ambiti della propria esistenza e di creare comunione tra sé e la realtà si ritrovano le tracce degli orientamenti fondamentali nei confronti della vita che la militanza nel MMC/SC contribuisce a costruire. Il riconoscimento dell'interdipendenza diviene la cifra del proprio essere nel mondo, seppure in un percorso in cui la problematicità e il rischio del fallimento non sono mai esclusi.

Come ho già argomentato, infatti, la passione per le relazioni e il desiderio di far evolvere la realtà verso il suo meglio non garantiscono di per sé una soluzione armonica, né tanto meno definitiva. L'impossibilità di guadagnare una posizione esterna pacificata implica che assumere una situazione significa sempre farsi carico del conflitto che la struttura e la fonda, della molteplicità che la attraversa. Il conflitto, infatti, non solo costituisce l'origine di tutte le cose e la stoffa stessa dell'essere ma appartiene anche al loro divenire (Benasayag, Del Rey, 2007).

Dietro le concatenazioni del molteplice, in cui si risolve il processo stesso dell'esistenza, non si nasconde la meta di una qualsiasi armonia: l'ordine che risulta dalla molteplicità "in lotta" non è infatti governato da un punto centrale che abbia di mira la fine della lotta. Vi è, in altri

²⁸⁰ L'anno scorso ho fatto 60 anni [...] quindi, lungo tutta la mia storia, abbiamo praticato un lotta di un modo di vita diverso, dove a cosa abbiamo dato priorità? Dare condizioni migliori di sopravvivenza, ma un modo di vita più semplice, più degno. Non è quella lotta per volere di più, ogni volta di più calpestando gli altri. Allora ho sempre avuto questo ideale che bisogna fare in modo che gli altri vivano bene quando noi viviamo bene.

termini, un'unificazione senza centro, una tensione permanente unificata da una risultante in perpetuo divenire (ivi, p.117).

In questa direzione “comprendere la dinamica propria del conflitto nella sua differenza da ogni dialettica orientata ad una sintesi ultima” (ibidem) richiede anche di ripensare la trasformazione. In particolare, la mia osservazione delle pratiche del MMC/SC conduce a problematizzare la concezione di mutamento sociale che la pedagogia popolare ha ereditato dal marxismo e che persegue l'istaurazione di una società nuova per mezzo di una rottura radicale e definitiva. Questa problematizzazione si radica sia nella sfiducia dei movimenti latinoamericani contemporanei rispetto all'efficacia di una simile soluzione, sfiducia espressa nell'abbandono dell'obiettivo della presa del potere o, per lo meno, in una significativa riconcettualizzazione (Zanchetta, 2009); sia nell'esperienza femminile di estraneità/esclusione dal modello di cambiamento sociale descritto dalla dialettica del servo-padrone. Quando le mie interlocutrici insistono nello scongiurare un'interpretazione della loro lotta che la inquadrano come desiderio di sostituirsi agli uomini e rifiutano un rapporto di antitesi nei loro confronti, chiariscono bene, infatti, che questo schema non si applica al conflitto tra i sessi (Lonzi, 2010). Esso identifica una dinamica edipica più che altro interna al mondo maschile, che si compie in un perenne alternarsi di momenti eccezionali di rottura e rifondazione dell'ordine politico paterno ad opera di sempre nuovi figli parricidi (Sartori, 2009).

Le pratiche politico-pedagogiche del MMC/SC, al contrario, rivelano processi trasformativi permanenti, articolati e sempre inconclusi.

A sementes crioulas de hortalças, ainda é um espaço em que as mulheres dominam, as mulheres tem o conhecimento, até por a questão que a gente vive no patriarcado que foi delegado o papel da alimentação às mulheres, então as mulheres plantam, as mulheres produzem, as mulheres colhem, as mulheres preparam o alimento [...] então nos pensamos que na construção do projeto de agricultura camponesa esse seria [...] uma construção e uma contribuição que as mulheres camponesas podem dar para transformar esse modo de vida, porque a partir das hortalças também elas vão transformar outras formas, através do conflito e do diálogo também na família, vão colocando a alimentação como mais importante, colocando a vida da família como o mais importante [...] então vão transformando o seu modo de vida e quando se transforma o modo de vida então também vai se transformando a sociedade, porque deixa de sustentar esse modelo, não vai mais comprar agrotóxico, não vai mais comprar aquele trator que dizem que tem que comprar [...] então vai se pensar uma outra forma de

viver no campo e com isso também vai a questão da transformação da sociedade²⁸¹ (dall'intervista di Catiane).

Catiane, pur definendo l'agroecologia come un progetto di società, non ne proietta la realizzazione nel futuro, descrivendola come un sistema che si affermerà una volta per tutte in seguito ad una rivoluzione. La presenta, invece, come un cambio di civiltà che già è in atto (Piusi, 2008b), che le donne e le loro organizzazioni fanno accadere attraverso le loro concrete scelte nell'unità di produzione.

4.7 Mistica: nucleo politico-pedagogico del MMC/SC

In questo capitolo e in quelli precedenti, già diverse volte, ho fatto ricorso al termine “mistica”. Tuttavia, non avendo potuto finora dedicare uno spazio adeguato a trattarla, ho preferito resistere ad una tentazione definitiva, nella speranza che il semplice uso di questa espressione potesse attivare nel lettore una comprensione “via risonanza”, più opportuna ad approcciarsi ad una questione così complessa. Parlare e scrivere di mistica, infatti, è molto difficile: “é uma coisa que não tem muita explicação, porque mística vem de mistério²⁸²” (dall'intervista di Lucimar). Diverso è sperimentarla, sentirla o condividerla. Nel corso della mia ricerca, mi è capitato spesso di riferirmi alla mistica, di contribuire alla preparazione delle mistiche durante incontri o eventi del MMC o di proporre io stessa alcune, in occasione dei momenti di restituzione²⁸³. Per queste ragioni, attingerò anche alla mia esperienza per cercare di delineare questa essenziale componente della vita del movimento.

²⁸¹ I semi nativi di ortaggi ancora sono uno spazio in cui le donne dominano, le donne hanno conoscenza, anche per il fatto che viviamo del patriarcato che ha delegato il compito dell'alimentazione alle donne, allora le donne piantano, le donne producono, le donne raccolgono, le donne preparano l'alimento [...] Allora abbiamo pensato che nella costruzione del progetto di agricoltura contadina, questo sarebbe [...] stato una costruzione e un contributo importante che le donne avrebbero dato per trasformare questo modo di vita, perché a partire dagli ortaggi loro trasformano altre forme, attraverso il conflitto e il dialogo in famiglia, cominciano ad affermare l'alimentazione come l'aspetto più importante, cominciando ad affermare la vita della famiglia come la cosa più importante [...] allora iniziano a trasformare il loro modo di vita e quando si trasforma il modo di vita allora si trasforma anche la società, perché si smette di sostenere questo modello: non vai più a comprare agrotossici, non vai più a comprare il trattore che dicono che bisogna comprare [...] allora si inizia a pensare un altro modo di vivere nella campagna e insieme la questione della trasformazione della società.

²⁸² È una cosa che non ha molte spiegazioni perché mistica viene da mistero.

²⁸³ Vedi paragrafo 2.4.3.

Le codificazioni ufficiali hanno trattato la mistica come una proprietà riservata ad individui eccezionali o a pochi gruppi separati, promuovendo una visione dicotomica dell'esistenza. La Teologia della Liberazione e le teologie femministe, al contrario, hanno insistito sulla necessità di restituire la possibilità dell'incontro con il mistero alle maggioranze escluse, riallacciando la mistica alla realtà concreta, alla politica, alla storia (Potente, 2003). Il MMC prende le mosse da questi pensieri nel riconoscere la mistica come una sfera “ligada totalmente à vida”²⁸⁴ (dall'intervista di Neusa), il filo rosso che riconnette ogni dimensione del movimento e che perciò appartiene a tutte.

È importante anzitutto distinguere la *mística* e le *místicas*: la *mística* indica la spiritualità che attraversa e alimenta il MMC. In questo senso, è senza dubbio una traccia della sua originaria matrice ecclesiale (Stedile, Ferandes, 2012). La TdL, preoccupata di incoraggiare l'autonomia delle organizzazioni popolari, ha incentivato l'espressione di una spiritualità laica, ecumenica e “inculturata”, in cui tutti i militanti, indipendentemente dalla loro fede religiosa, potessero riconoscersi, perché vicina alla loro quotidianità e radicata nell'esperienza della partecipazione. Il suo tratto principale è, dunque, quello di essere *dentro* la realtà e le trasformazioni della storia e di stimolare, proprio a partire da questa profondità, una diversa sensibilità e visione (Potente, 2008). Le *místicas* tentano di dare espressione materiale a questa dimensione così intima e indicibile, in sintonia con differenti tempi e contesti. Esse si basano su un significativo ricorso alla simbologia e si traducono in un vissuto che coinvolge tutto il corpo, le emozioni, i sensi (Hammond, 2014).

All'inizio di ogni evento del MMC, dunque, un'*equipe* specifica o le coordinatrici hanno il compito di predisporre una *mística*, che presenta un livello di complessità diverso a seconda delle circostanze: per le riunioni dei gruppi di base, si tratta generalmente di una semplice ma accurata esposizione di piantine, frutti, semi, fiori prodotti grazie al lavoro agroecologico delle donne e che alla fine verranno scambiati tra le partecipanti. In occasione di attività più ampie o importanti, oltre a questo, vengono realizzate delle vere e proprie rappresentazioni teatrali, che possono richiedere ore di preparativi e che sono coerenti con i contenuti, i propositi e le aspettative dell'incontro.

Por exemplo para uma mística de planejamento [...] a maioria das vezes, a gente faz um cenário bonito lá na frente e faz um caminho. Você desenha um caminho e vai colocando aqueles pés no caminho, para seguir até lá na frente onde vai ser a atividade e aí você coloca fotos no caminho, fotos [de coisas] que já aconteceram [...] é uma caminhada que nós temos, nós vamos preparar essa caminhada para o ano que vem

²⁸⁴ Totalmente legata alla vita.

[...] Às vezes tem galho de espinha no caminho, tem pedras [...] porque nem tudo é limpo, sempre vai encontrar dificuldades [...] Daí o povo vai entrando, a gente bota uma música que fala um pouco de planejamento e o pessoal vai entrando, vai olhando as fotos, o que tem e já vai se imaginando o que ele vai encontrar pela frente, como é que vai acontecer o 2013²⁸⁵ (Dall'intervista di Lucimar).

Come sottolinea Lucimar, anche se è un piccolo gruppo ad occuparsi dell'ideazione della scena, generalmente, alla fine, tutte sono invitate a prenderne parte, in un clima che è solenne, celebrativo, intenso ma anche festoso (ibidem). In tutte le mistiche, a prescindere dal grado di articolazione, sono presenti elementi tratti dalla realtà quotidiana delle donne (strumenti di lavoro: zappa, stivali, cappello; frutti delle pratiche agroecologiche: semi, medicine fitoterapiche, oggetti di artigianato, alimenti), i simboli del MMC e altre componenti artistiche (l'inno del Brasile, l'inno e le canzoni del MMC, foto, poesie, motti etc.). Tra i simboli, per il MMC come per altri movimenti contadini, riveste una un'importanza centrale la bandiera. In essa viene condensato il nucleo essenziale dell'organizzazione. Ad esempio la bandiera rossa del MST raffigura un uomo e una donna con in mano un machete, simbolo della forza popolare che spezza le barriere del latifondo della terra, dell'educazione, della cultura, dei privilegi. La bandiera del MMC/SC è cambiata nel tempo accompagnandone le trasformazioni. Per un breve tempo iniziale è stata rossa per via dell'istanza socialista che ancora appartiene al movimento. Ben presto però ha prevalso il colore lilla, che in Brasile unifica le organizzazione femminili e femministe. La bandiera che è stata scelta a partire dal 2004, in seguito alla creazione del MMC nazionale, raffigura tre donne – un'indigena, una nera e una bianca – che hanno in mano degli strumenti e dei prodotti del lavoro dei campi. Le tre donne sono espressione delle radici culturali principali che costituiscono la popolazione brasiliana, si trovano al centro di un simbolo legato alla femminilità e della mappa verde del Brasile.

²⁸⁵ Per esempio, per una mistica di programmazione [...] nella maggior parte dei casi, facciamo un bel scenario là davanti e facciamo un cammino. Tu disegni un cammino e metti delle orme nel cammino, per continuare fino a lì davanti dove si farà l'attività, quindi metti delle foto lungo il cammino, delle foto [di cose] che sono già accadute [...] è un percorso che abbiamo, prepariamo questo percorso per il prossimo anno [...] A volte c'è un ramo di spine lungo il cammino, ci sono pietre [...] perché non è tutto pulito, sempre trovi difficoltà [...] Allora la gente comincia ad entrare, mettiamo una musica che parla un po' di programmazione e la gente comincia ad entrare, a guardare le foto, quello che c'è e già inizia ad immaginare cosa incontrerà davanti, come sarà il 2013.



Nei momenti più significativi della vita del MMC (le assemblee, gli incontri statali e nazionali) frequentemente si fa memoria e si dà omaggio alle compagne che sono già morte. Alcune di loro sono eroine ordinarie, il cui ricordo è legato alla vicende di contesti locali; altre invece sono vere e proprie figure leggendarie, simbolo dell'impegno per la giustizia in ogni tempo e in ogni luogo: Margherita Alves, Rosa Luxemburg, Olga Benario, Dorcelina Folador, Maria da Penha, Marianela Garcia, Dorothy Day etc. Di tutte si riconosce l'importanza per il movimento. In questo senso, la mistica celebra la compresenza (Capitini, 1966) delle donne che vivono e si impegnano nell'oggi, di quelle che, con l'esempio e la partecipazione, hanno fatto sì che fosse possibile questa lotta, di chi deve ancora venire ma è già presente nelle aspirazioni e nelle inquietudini.

La tensione alla composizione, all'unità, all'integrazione (Potente, 2008) è un elemento molto presente e non riguarda solo le donne e gli uomini ma tutti gli esseri viventi e anche gli elementi più drammatici della vita. Spesso, infatti, le rappresentazioni mettono in scena situazioni dolorose che coinvolgono le persone e la natura; disequilibri e ingiustizie causate dall'*agribusiness*, dal neoliberismo, dal latifondo, dal maschilismo, dal razzismo. Rispetto a queste dimensioni problematiche della realtà, la mistica è un invito alla partecipazione, a rimettersi in piedi, a continuare a ricercare (Potente, 2014). Secondo Potente (2014) è l'assenza l'anello di congiunzione tra mistica e politica,

l'assenza della storia e dell'esperienza esistenziale più profonda. Ammettere l'assenza è concedere a noi stessi e alla realtà un margine molto grande di possibilità trasformativa. Allora “la mistica si mostra come urgenza, così come la realtà è pratica di urgenze, sollecitudini, complicità” (ivi p.142). La mistica, inoltre, è la forza circolante che permette di persistere nella lotta, di continuare ad impegnarsi nonostante le difficoltà e i sacrifici (Stedile, Fernandes, 2012).

Ontem chegou [ao encontro de comemoração dos 30 anos do movimento] uma amiga nossa, que ela é advogada [...] ela foi lá em solidariedade e ela vem da capital. Aí ela chegou, achou tudo muito bonito: “mas vocês estão aqui há dois dias, mas vocês durmiram aonde?”. “Durmimos aqui”, “mas como?” “cada uma levou o seu colchonete, o seu cobertor e tudo mais”. Mas o que é que explica enfrentar tudo isso? Estar naquele espaço com tanto sacrifício e estar feliz? Essa que é a grande diferença, não é estar por obrigação, é estar feliz, é estar contente, é estar animada, é estar em sintonia com os outros. Como então se explica estar lá? Para mim é a mística²⁸⁶ (dall'intervista di Justina).

Hammond (2014), a proposito del MST, sottolinea come la mistica, stabilendo delle contrapposizioni stereotipate ma efficaci tra il movimento e i suoi “antagonisti”, sia fondamentale per strutturare l'identità Sem Terra, rafforzare i legami di solidarietà e di unità e soprattutto alimentare la fede circa la possibilità concreta di raggiungere gli obiettivi che il movimento si prefigge. Rispetto a queste considerazioni, ho osservato che le mistiche del MMC/SC piuttosto che incoraggiare la lotta presentando una società alternativa finalmente liberata dai mali dell'attualità (ibidem), tendono a mettere in luce soprattutto le trasformazioni che sono già in atto. Così ad esempio, la presenza costante di alimenti, semi, medicine fitoterapiche vuole mostrare che, nonostante le avversità e gli ostacoli strutturali, la produzione agroecologica è possibile e già si realizza all'interno delle unità di produzione. A questo proposito, Catiane sottolinea alcuni aspetti originali che contraddistinguono la mistica del MMC.

O movimento ele tem uma mística própria [...] tem uma mística que é das mulheres camponesas, acho que essa questão do cuidado [...] o cuidado comigo mesma e o cuidado com as outras [...] de que existe o pessoal mas que existe o coletivo, que existe outras mulheres para além

²⁸⁶ Ieri è arrivata [all'incontro di commemorazione dei 30 anni del movimento] una nostra amica, un'avvocata [...] è venuta dalla capitale, in solidarietà. Quindi è arrivata, ha trovato tutto molto bello: “ma voi state qui da due giorni ma dove avete dormito?”. “Abbiamo dormito qui”, “ma come?”, “ognuna ha portato il suo materassino, la sua coperta e il resto”. Ma come si spiega affrontare tutto questo? Stare là in quello spazio con tanto sacrificio e essere felice? Questa è la grande differenza, non è stare lì per obbligo, è stare felice, è stare contenta, è stare animata, è stare in sintonia con gli altri. Insomma come si spiega il fatto di stare là? Per me è la mistica.

de mim, de que houve mulheres na história, que lutaram, que construíram para que hoje a gente chegasse, que fosse possível a existência, a luta e a construção desse MMC, mas que existe uma continuidade dele [...] Então é isso que vai sustentando a vida do movimento [...] o sentido da opção de vida [...] A mística ela é uma questão do acreditar nesse projeto de sociedade diferente, na transformação da sociedade e que isso vai se construindo de um jeito próprio, que é próprio das mulheres do MMC²⁸⁷ (dall'intervista di Catiane).

In questo senso identifico nella mistica il nucleo fondamentale della prospettiva politico-pedagogica del MMC/SC. In essa si fa presente e operante l'irrinunciabile del movimento, ciò che riconnette frammenti sparsi di lotta, locali sospiri di giustizia, compagne vive e morte in un sogno unico e plurale. La mistica è amorosa sollecitudine per il mondo che motiva all'impegno, fortifica nei conflitti e mostra che trasformazioni desiderate già avvengono nella realtà.

²⁸⁷ Il movimento ha una sua mistica peculiare [...] penso che è questa questione della cura [...] la cura con me stessa e la cura con le altre [...] che esiste il personale ma che esiste il collettivo, che esistono altre donne oltre a me, che ci sono state altre donne nella storia, che hanno lottato, che hanno costruito perché oggi arrivassimo, perché fosse possibile l'esistenza, la lotta e la costruzione di questo MMC, che esiste una continuità in questo percorso [...] È questo che sostiene la vita del movimento [...] il senso dell'opzione per la vita [...] La mistica è una questione di credere in questo progetto di società diversa, nella trasformazione della società e che questo si costruisce in un modo proprio, che è proprio delle donne del MMC.

III PARTE

AGROECOLOGIA: IMPLICAZIONI PEDAGOGICHE FEMMINISTE E DECOLONIALI

V CAPITOLO

AGROECOLOGIA E FEMMINISMO

5.1 Introduzione

L'agroecologia può essere definita, in prima battuta, come l'applicazione dell'ecologia all'agricoltura (Wezel e al., 2009). Già agli inizi del XX secolo, hanno iniziato ad emergere molteplici approcci di agricoltura alternativa con diverse denominazioni – biodinamica, biologica, permacultura, naturale, ecologica etc. – e diversi principi filosofici e tecnici di base (Caporal e Costabeber, 2004). Ma è soprattutto a partire dagli anni '70 che l'uso del termine “agroecologia” è cresciuto esponenzialmente per indicare, a seconda delle circostanze e degli attori sociali coinvolti, un campo scientifico, un movimento o un insieme di pratiche agricole. In Brasile, dove l'agroecologia è abbastanza consolidata e gode di una certa istituzionalizzazione (specialmente negli Stati del Sud), convivono le tre accezioni ma prevale la connotazione di movimento (Wezel e al., 2009). Qui, infatti, l'agroecologia si è affermata negli anni '90 come un riferimento pratico-concettuale fondamentale per un ricco panorama di esperienze critiche al modello della Rivoluzione Verde²⁸⁸ (Schmitt, 2009), sorte soprattutto grazie all'articolazione politica delle organizzazioni di sinistra e dell'ala progressista della Chiesa cattolica e protestante. Questa traiettoria motiva la forte dimensione ideologica che caratterizza il movimento agroecologico ancora oggi (Almeida, 2002).

Per quanto l'attenzione per le pratiche di produzione sia sempre stata presente all'interno del MMC/SC, l'impegno in direzione all'agroecologia si è consolidato soprattutto a partire dal 2000. Le mie interlocutrici hanno evidenziato due fattori all'origine di questo passaggio: l'introduzione in Brasile della legge di liberalizzazione dei transgenici (legge 11.105 del 2005); l'adesione – nello stesso anno della costituzione del movimento nazionale – del MMC alla *Via Campesina* che, già da tempo, era coinvolta in una riflessione sul modello popolare di agricoltura contadina (Cinelli, 2012).

²⁸⁸ Nel paragrafo 3.4.2 ho descritto le modalità attraverso cui la Rivoluzione Verde è stata introdotta e consolidata nell'Ovest di Santa Catarina.

Eu me lembro uma assembleia, acho que era em Curitiba ou Xanxerê, eu sei que era uma assembleia estadual²⁸⁹ [...] e até lá, a gente sempre discutia essa questão dos direitos e aí naquela assembleia se começou fazer essa discussão do novo projeto para agricultura baseado na agroecologia. Olha, isso deve fazer uns 10 anos acho [...] E eu sei que eu até me assustei assim, porque até lá a gente não tinha essa discussão, mas também o movimento não tinha uma atuação muito forte dentro da *Via Campesina* [...] As mulheres assumiram isso com muita força, até para a propriedade de quem já tinha [essa preocupação]: por exemplo a Justina tem uma pequena propriedade bem camponesa [...] Eu sei que de lá para cá, todos os encontros que eu fui, estava muito presente, como um carro chefe e que hoje é uma das principais discussões [...] Olha, Mariateresa, eu me preocupo muito, muito, porque [...] eu acho que o movimento tem objetivo, tem clareza e tem que implantar mas [...] vai ser uma coisa difícil: como que o movimento vai trabalhar esse [tema]? Porque é um enfrentamento, vai ter que ir para um enfrentamento com as empresas [...] O sistema que ta implantado, das grande cooperativas, de toda a questão [da agricultura] convencional é muito forte: se a gente olhar aqui em Dionísio [...] a grande maioria ta ligada – já era mais forte a questão do fumo – mas hoje por exemplo assim nós temos inúmeras famílias aqui em Dionísio injetando hormônios nas vacas para elas dar leite [...] E aí como é que nós vamos ir para o enfrentamento direito com as empresas? E como os homens sentem também e percebem e vivem isso? [...] Com as mulheres é mais fácil trabalhar agroecologia, com os homens é mais difícil, então eles vão optar sempre pela questão convencional, do adubo químico, da ração, dos hormônios, das coisas que vão dar lucro²⁹⁰ (dall'intervista di Marilene).

Le riflessioni di Marilene mostrano con pertinenza che l'affermazione dell'agroecologia nel MMC/SC non si è tradotta semplicemente nell'incorporazione di

²⁸⁹ Si tratta dell'ottava assemblea statale dell'allora MMA, realizzata in verità nella città di Concordia.

²⁹⁰ Mi ricordo un'assemblea, penso che era a Curitiba o Xanxerê, so che era un'assemblea statale [...] e fino a quel momento, avevamo sempre discusso questa questione dei diritti e lì in quell'assemblea abbiamo iniziato a fare questa discussione sul nuovo progetto per l'agricoltura basato nell'agroecologia. Guarda devono essere passati circa dieci anni penso [...] So che mi sono perfino spaventata, perché fino a quel momento non avevamo questa discussione ma è vero anche che l'azione del movimento non era molto forte nella *Via Campesina* [...] Le donne hanno assunto questo con molta forza, anche perché alcune già avevano [questa preoccupazione]: per esempio Justina ha una piccola proprietà molto contadina [...] So che da quel momento, in tutti gli incontri cui ho partecipato, era una questione molto presente come una sorta di carro di battaglia e che oggi è una delle principali discussioni [...] Guarda, Mariateresa, mi preoccupa molto, molto perché [...] penso che il movimento ha un obiettivo, ha chiarezza e deve impiantare ma [...] sarà una cosa difficile: come il movimento tratterà questo [tema]? Perché è uno scontro, bisognerà scontrarsi con le imprese [...] Il sistema che è impiantato delle grandi cooperative, di tutta la questione [dell'agricoltura] convenzionale è molto forte: se guardiamo qui a Dionísio [...] la grande maggioranza è legata – già è stato più forte la questione del fumo – ma oggi per esempio abbiamo innumerevoli famiglie qui a Dionísio che iniettano ormoni nelle vacche perché loro diano latte [...] E quindi come faremo ad aprire uno scontro diretto con le imprese? E come gli uomini sentono, percepiscono e vivono tutto questo? [...] Con le donne è più facile trattare l'agroecologia, con gli uomini è più difficile, loro opteranno sempre per la questione del convenzionale, dei fertilizzanti chimici, delle razioni, degli ormoni, delle cose che danno lucro.

un'ulteriore rivendicazione, piuttosto ha messo in moto una ristrutturazione delle lotte del movimento, segnando l'inizio di una nuova fase nel suo percorso politico (Boni, 2012). Questa fase è segnata da una riduzione significativa della partecipazione da parte delle contadine – in qualche misura collegabile al raggiungimento di conquiste significative sul piano dei diritti previdenziali²⁹¹ – ma anche da una radicalizzazione dell'impegno del MMC, intorno ai temi della sovranità e della sicurezza alimentare, della difesa dell'ambiente, della produzione biologica (ibidem).

Di fatto anche se, come ho sottolineato nel precedente capitolo, le battaglie per i diritti previdenziali sono state essenziali e hanno influito molto sulla vita delle agricoltrici e dei contesti in cui vivono, esse erano attraversate da una logica di giustizia distributiva, relativa all'assegnazione dell'esistente. La lotta per l'agroecologia, al contrario, implica una rottura dell'esistente e un'apertura ad un altro ordine di realtà (Sartori, 2009, p.29). Nella pagina del sito del MMC-Brasile si legge:

A luta central do MMC é contra o modelo capitalista e patriarcal e pela construção de uma nova sociedade com igualdade de direitos. Nesse sentido, assumimos como principal bandeira de luta o Projeto de Agricultura Camponesa Ecológico, com uma prática feminista, fundamentado na defesa da vida, na mudança das relações humanas e sociais e na conquista de direitos²⁹² (www.mmc.com.br).

L'agroecologia, dunque, si configura come un nuovo progetto di società che, tuttavia, non è proiettato nel futuro come qualcosa da compiersi attraverso un rivolgimento unico e definitivo, ma si realizza *già*, in un processo di trasformazione permanente, attraverso le scelte concrete delle agricoltrici nelle loro unità di produzione.

Le pratiche agroecologiche del MMC/SC costituiscono il tema di questo capitolo. In particolare approfondirò alcune questioni poste da Marilene nella citazione sopra riportata: con quali ostacoli si misura e che tipo di sfide apre la transizione agroecologica? Come si esprime il conflitto tra i sessi in relazione all'agroecologia? In che termini l'autodefinizione di femminista – che il movimento ha assunto esplicitamente proprio in questi anni – viene interpretata e costruita alla luce della lotta per un modello popolare di agricoltura contadina?

²⁹¹ Nel paragrafo 4.5.3 ho messo in luce l'influenza della protesta ai danni dell'impresa Aracruz sul calo della partecipazione.

²⁹² La lotta centrale del MMC è contro il modello capitalista e patriarcale e per la costruzione di una nuova società con uguaglianza di diritti. In questo senso, assumiamo come principale bandiera di lotta il Progetto di Agricoltura Contadina Ecologico, con una pratica femminista, centrato sulla difesa della vita, sulla trasformazione delle relazioni umane e sociali e sulla conquista dei diritti.

5.2 *É a partir dessa sementinha que nós vamos avançando*²⁹³: pratiche agroecologiche nel MMC/SC

Come anticipato nel brano tratto dall'intervista di Marilene, l'affermazione dell'agroecologia come dimensione centrale della lotta del MMC/SC è stata ufficializzata nell'ottava assemblea statale del movimento, realizzata nel municipio di Concordia nel novembre del 2001. In questa occasione, il movimento ha dibattuto la necessità di definire strategie “para a construção de um novo projeto de agricultura voltado para a transformação da sociedade e capaz de garantir condições de vida para todos²⁹⁴” (*cartilha* “Práticas de recuperação, produção e melhoramento de sementes crioulas de hortaliças do MMC/SC²⁹⁵”). La prima concretizzazione importante in questa direzione è stata l'avvio, nell'anno successivo, del “programma di recupero, produzione e miglioramento di semi locali²⁹⁶ di ortaggi”²⁹⁷. La scelta di partire dai semi nasce dall'importanza fondamentale che essi rivestono per la vita dell'umanità e dal ruolo che hanno assunto nelle contemporanee guerre globali (Shiva, 2005).

I semi, infatti, costituiscono il primo anello della catena alimentare. Per millenni i contadini e soprattutto le contadine li hanno selezionati, conservati e reimpiantati, garantendo l'autorigenerazione delle colture alimentari (Shiva, 1990).

Con la Rivoluzione Verde, tuttavia, le conoscenze sulla cura dei semi, che le donne avevano tramandato ed innovato di generazione in generazione, sono state considerate “primitive” e subordinate al sapere dei tecnocrati e delle multinazionali (ibidem). Nell'Ovest di Santa Catarina come altrove, la consulenza delle istituzioni governative e i sussidi per l'agricoltura hanno influenzato in maniera decisiva l'abbandono di varietà locali da sempre coltivate e la diffusione di semi ibride, frutto del miglioramento genetico (Ciccarese, 2013). Come messo in luce dalle mie interlocutrici, gli agricoltori

²⁹³ È a partire da questo piccolo seme che andiamo avanzando (dall'intervista di Rosa).

²⁹⁴ Per la costruzione di un nuovo progetto di agricoltura rivolto alla trasformazione della società e capace di garantire condizioni di vita per tutti.

²⁹⁵ Pratiche di recupero, produzione e miglioramento di semi nativi di ortaggi del MMC/SC.

²⁹⁶ “Le varietà e le popolazioni di piante agricole si possono definire locali quando sono coltivate in un luogo con continuità, nel tempo delle generazioni e in quel luogo sono note con almeno un nome proprio. Si caratterizzano per il passaggio da una generazione all'altra, da madre a figlia, di mano in mano, tramandate per consuetudine familiare o comunitaria” (Ciccarese 2003, p.37).

²⁹⁷ Le autrici (Tecchio, 2005; Boni, 2012; Catiane, 2012) registrano alcuni episodi che hanno preceduto l'elaborazione della proposta del programma di recupero, produzione e miglioramento di semi nativi di ortaggi: nell'agosto del 1995, alcune rappresentanti del MMC/SC hanno preso parte, a Pontão (Rio Grande do Sul), all'incontro “Piccola proprietà rurale nella prospettiva agroecologica”. In quella circostanza, hanno assunto l'impegno – poi confermato nel novembre dello stesso anno in un incontro di lavoratrici rurali nello Stato di San Paolo – di avviare una discussione rispetto alle alternative agroecologiche al modello dominante di sviluppo economico e sociale della campagna.

hanno aderito entusiasticamente ad un modello che sembrava garantire raccolti abbondanti e facili profitti:

A gente ficava fascinado. Eu lembro: nós compramos uma variedade de semente pioniereira, que é uma variedade precoce [...] porque ela em 90 dias ela tá pronta. Então nós colocamos três quilos de sementes, nós colhemos vinte e oito sacos de milho debulhado, limpo, pronto, de sessenta quilos [...] O milho crioulo não dá tanto assim e o milho crioulo ele precisa de mais espaço, tem que por menos grãos na terra. E daí, claro, a gente também largou mão do milho crioulo e começou plantar os híbridos e ninguém mais tinha o costume de plantar a semente crioula²⁹⁸ (dall'intervista di Mirian).

I semi ibridi, tuttavia, pur presentando un maggior vigore non sono in grado di trasmetterlo alla generazione successiva, per cui, per garantire gli stessi livelli di produzione, è necessario comprarli ogni anno. A questo proposito gli autori parlano di “sterilità agronomica”, in quanto le caratteristiche instabili dei semi ibridi disincentivano il loro uso nella stagione successiva (Ciccarese, 2013). La dipendenza dal mercato cui le famiglie contadine sono state costrette dagli ibridi è stata aggravata dalla necessità di acquistare i fertilizzanti e i pesticidi, senza i quali questi semi non sono produttivi²⁹⁹. Come prosegue Mirian dopo il brano citato, ben presto la fascinazione per i “semi miracolosi” e l'illusione di arricchirsi si sono trasformati in un aumento significativo della povertà nella campagna: molte famiglie si sono indebitate, in alcuni casi hanno venduto la terra e sono emigrate in città. I costi dell'introduzione del pacchetto tecnologico della Rivoluzione Verde sono stati anche di natura ecologica:

Parece já não haver dúvidas sobre os impactos ambientais negativos do modelo da Revolução Verde sobre problemas cruciais do mundo atual como o aquecimento global, a contaminação da camada de ozônio, a presença de contaminantes químicos em nossa cadeia alimentar, para ficar num nível de macroproblemas. Mas, também, não restam dúvidas sobre a influência deste modelo e das práticas agrícolas dele resultantes

²⁹⁸ Noi eravamo affascinati. Ricordo che abbiamo comprato una varietà di seme pioniereira, che è una varietà precoce [...] perché in 90 giorni è pronta. Quindi abbiamo piantato tre chili di semi e abbiamo raccolto ventotto sacchi da sessanta chili di mais trebbiato, pulito, pronto [...] Il mais locale non produce così tanto e ha bisogno di più spazio, devi mettere meno grani nella terra. E quindi, chiaro, abbiamo abbandonato il mais locale e abbiamo iniziato a piantare ibridi e nessuno aveva più l'abitudine di piantare i semi locali.

²⁹⁹ Palmer (apud Shiva, 1990) propone di sostituire la denominazione “ad alta resa” con la quale i semi ibridi sono comunemente conosciuti con l'espressione “ad alta risposta”, in virtù della loro elevata capacità di risposta a massicce dosi di *input*, come l'irrigazione e i fertilizzanti chimici.

no aumento da erosão dos solos, no assoreamento de rios e barragens, na contaminação das águas superficiais e dos lençóis freáticos³⁰⁰ (Caporal, 2009, p.270).

Di fronte a questi drammatici effetti sociali e ecologici, l'*agribusiness* sta proponendo una Seconda Rivoluzione Verde, questa volta incentrata sulle biotecnologie e sull'uso diffuso degli organismi geneticamente modificati (OGM). “False soluzioni” secondo i movimenti contadini e le organizzazioni ambientaliste (Documento finale della *Cúpula dos Povos*³⁰¹, www.meioambiente.pr.gov.br), che, invece, denunciano i pericoli dell'introduzione dei transgenici per la salvaguardia della sovranità alimentare, la sopravvivenza delle specie e delle varietà vegetali, l'autonomia contadina; e decostruiscono le mistificazioni che ne giustificano la diffusione:

Esses pacotes que começaram primeiro com a semente híbrida, hoje com o transgênico é uma ilusão pensar que é para resolver a fome no mundo. A fome no mundo se resolve o dia que se repartir os alimentos. Porque olha, algumas instituições fizeram uma pesquisa: no mundo se produz dois kilo e meio de alimento por habitante que tem na face da terra. Então será que dois quilo e meio de alimento por dia, teria alguém morrendo de fome por falta de alimento? Não é falta de alimento, é o problema de usar mal o alimento, de botar fora muito alimento [...] Já ficou comprovado que isso (as sementes híbridas e transgências) não resolve nem a fome, nem a miséria, nem nada no mundo [...] Isso é uma forma que as pessoas encontraram de fazer dinheiro³⁰² (dall'intervista di Mirian).

I semi locali, quindi, – anche per le loro piccole dimensioni – sono stati adottati dai movimenti sociali come un simbolo fortemente evocativo della resistenza e della

³⁰⁰ Sembra che non ci siano più dubbi sui negativi impatti ambientali del modello della Rivoluzione Verde rispetto a problemi cruciali del mondo attuale come il riscaldamento globale, il deterioramento dello strato di ozono, la presenza di agenti chimici contaminanti nella nostra catena alimentare, per restare ad un livello di macroproblemi. Ma non rimangono dubbi neanche sull'influenza di questo modello e delle pratiche agricole che da esso risultano sull'aumento dell'erosione dei suoli, sul prosciugamento dei fiumi e delle dighe, sull'inquinamento delle acque superficiali e delle falde freatiche.

³⁰¹ Evento parallelo alla Rio+20 realizzato a Rio de Janeiro nel giugno del 2012.

³⁰² Questi pacchetti che hanno iniziato prima con i semi ibridi, oggi con quelli transgenici è un'illusione pensare che risolveranno la fame nel mondo. La fame nel mondo si risolverà il giorno in cui si distribuiranno gli alimenti. Perché guarda, alcune istituzioni hanno fatto una ricerca: nel mondo si producono due chili e mezzo di alimenti per abitante che c'è sulla faccia della terra. Allora, è mai possibile che con due chili e mezzo di alimenti al giorno, c'è qualcuno che sta morendo di fame per mancanza di alimenti? Non è mancanza di alimenti, è che gli alimenti vengono usati male, vengono buttati via [...] Già è stato provato che questo (i semi ibridi e transgenici) non risolvono la fame, né la misera, né niente nel mondo [...] Questo è un modo che le persone hanno trovato per fare denaro.

creatività contadine in un'epoca di monopoli; un simbolo in cui si articolano giustizia sociale e ecologica (Shiva, 2005). Come ripete spesso Lourdes Bodanesi, formatrice del programma di recupero, produzione e miglioramento dei semi locali di ortaggi: “A transformação, eu tenho certeza, ela vem pela semente, a semente que a gente resgata, a semente das organizações, as sementes das atitudes, tudo tem que ser pelas sementes, porque nos somos uma semente³⁰³” (testimonianza di Lourdes Bodanesi, tratta dal documentario “Mulheres da Terra”³⁰⁴).

È in questo contesto che si inserisce la realizzazione del programma di recupero, produzione e miglioramento dei semi nativi di ortaggi realizzato dal MMC/SC a partire dal 2002³⁰⁵. In particolare, la decisione di investire sulla produzione di ortaggi orientata prioritariamente all'autoconsumo è nata dalla volontà di riconoscere e incentivare pratiche prevalentemente femminili che, già squalificate socialmente perché considerate poco redditizie³⁰⁶, sono passate in secondo piano soprattutto a partire dalla Rivoluzione Verde e del suo imperativo di investire le energie della famiglia nella produzione destinata al mercato, con una conseguente perdita di autonomia (Tecchio, 2005).

All'interno del programma, un gruppo di riferimento di quaranta donne era incaricato di realizzare delle esperienze di recupero, produzione e miglioramento, grazie alle quali è stato possibile riscattare ventisei varietà attualmente conservate nella banca dei semi del MMC/SC a Chapecó. Inoltre un'equipe organizzativa costituita da venticinque monitori, alcune coordinatrici statali e alcuni tecnici esterni era responsabile dell'ideazione, conduzione e valutazione di laboratori nei municipi. In particolare i laboratori avevano lo scopo di favorire la rielaborazione e l'approfondimento delle conoscenze tradizionali sull'autoproduzione dei semi, alla luce della realtà dell'agricoltura in Brasile e nel contesto della crisi ecologica. (Cinelli, 2012). I laboratori, articolati in un ciclo di dieci incontri, hanno coinvolto in tutto 977 contadine di quarantanove città di Santa Catarina. I temi in essi trattati – in tempi e modalità variabili a seconda delle necessità dei diversi gruppi – erano di natura tecnico-politica e riguardavano la storia dell'agricoltura; il modello agricolo imposto con la Rivoluzione

³⁰³ La trasformazione, sono sicura, viene dal seme: il seme che noi riscattiamo, il seme delle organizzazioni, i semi dei comportamenti, tutto deve venire dai semi, perché noi siamo un seme.

³⁰⁴ Donne della terra.

³⁰⁵ Il programma è stato realizzato in collaborazione con il Centro di Appoggio al Piccolo Agricoltore (CAPA); l'Associazione dei Piccoli Agricoltori dell'Ovest di Santa Catarina (APACO); il Sindacato dei Lavoratori Rurali nell'Agricoltura Familiare (SINTRAF) di Anchieta; alcuni tecnici della prefettura e dell'Impresa di Ricerca Agropecuaria ed Estensione Rurale (EPAGRI) (Tecchio, 2005).

³⁰⁶ Ho già fatto riferimento all'espressione “minuzie” con cui sono designati gli ortaggi destinati all'alimentazione della famiglia e la cui produzione è riservata soprattutto alle donne.

Verde e l'alternativa agroecologica; la sensibilizzazione alle pratiche di scambio di semi locali; lo studio del processo di formazione del suolo, della funzione delle piante-indicatrici³⁰⁷ e le tecniche di raccolta, essiccazione, conservazione dei semi. I laboratori prevedevano delle visite alle proprietà in cui erano già state intraprese delle esperienze significative. Un'attenzione specifica, inoltre, era destinata alla valutazione dei cambiamenti avvenuti nella famiglia delle partecipanti in seguito all'inizio del programma e alla progettazione di azioni che dessero continuità al processo politico-educativo avviato grazie ai laboratori (*cartilha* “Práticas de recuperação, produção e melhoramento de sementes crioulas de hortaliças do MMC/SC³⁰⁸”).

Cinelli (2012) descrive dettagliatamente la dinamica dei laboratori, soffermandosi sull'importanza del contesto, della mistica di apertura, della suddivisione dei compiti organizzativi tra le partecipanti e mostrando come i momenti di discussione di gruppo si alternassero con le esposizioni della monitrice, così come l'analisi della congiuntura sociale e agricola si intrecciasse con l'attenzione alle esperienze particolari nel frattempo condotte dalle partecipanti.

A partire da questi elementi e attraverso le narrazioni delle mie interlocutrici è possibile ricostruire alcune dimensioni politico-pedagogiche dei laboratori, ispirate ai principi dell'educazione popolare. Nelle parole di Lucimar, il termine “laboratorio” rimanda ad un processo di formazione inconcluso, nel quale i contenuti educativi sono frutto di temi generatori radicati nell'universo esistenziale delle donne contadine (Freire, 2008): “não é um curso de formação, é uma oficina, oficina quer dizer que não é que você vai encerrar o curso, é um seguimento. Então conforme vão surgindo os temas, a gente vai trabalhar usando os temas³⁰⁹” (dall'intervista di Lucimar). Se il sapere fatto di esperienza era assunto come necessario punto di partenza, tuttavia, lo scopo dei laboratori era di raggiungere una comprensione più critica della realtà addentrandosi nelle sue ragioni d'essere e individuando le connessioni tra le parti e il tutto (ibidem):

a gente começou recuperar as sementes de hortaliças [...] as semente que todo mundo diz "miuldezas", a gente diz "as grandezas" [...] e daí a gente recuperou todo um histórico da vida da agricultura, que antigamente nós, os índios, o povo que [...] trabalhava na terra, ele se alimentava com no mínimo era trinta e seis espécies de sementes e a

³⁰⁷ Sono piante che possono offrire delle informazioni sulle condizioni del suolo (ad esempio fertilità, umidità, pH, ritmi di sfruttamento etc).

³⁰⁸ Pratiche di recupero, produzione e miglioramento di semi nativi di ortaggi del MMC/SC.

³⁰⁹ Non è un corso di formazione, è un laboratorio, un laboratorio vuol dire che non è che tu chiudi il corso, è un processo. Allora, mano a mano che sorgono i temi, li trattiamo.

agricultura que o capitalismo quer, ela é baseada em cinco, seis sementes³¹⁰ (dall'intervista di Lucimar).

Le partecipanti ai laboratori, in questo modo, divenivano protagoniste di un percorso di coscientizzazione, basato su una dinamica di azione-riflessione che non dicotomizza la trasformazione di sé e la trasformazione del mondo (ibidem):

As mulheres se transformam e transformam o local. Se a gente for ver na lógica [...] quando iniciamos todo o trabalho com as sementes crioulas [...] se começa do pequeno roçado [...] porque é aonde elas [as agricultoras] têm autonomia, mas quando a gente vê [...] transforma ao redor da casa, transforma a cozinha da casa, transforma a mesa, porque tem uma diversidade muito grande de comida, aquela crise de alimentos ela sai, daí vem a mesa farda, vem a diversidade [...] aí vai ganhando, vai convencendo também pelas práticas³¹¹ (dall'intervista di Justina).

Molte delle mie interlocutrici hanno sottolineato che la partecipazione al “programma dei semi” ha rappresentato un passaggio decisivo nel loro percorso di militanza poiché, in seguito ai laboratori, si sono coinvolte maggiormente nella vita del movimento. Inoltre, grazie all'acquisizione di un sapere tecnico e di una più profonda consapevolezza politica, hanno avviato rotture e trasformazioni essenziali nelle loro proprietà in relazione alla cura della terra, dell'acqua e dell'ambiente; al boicottaggio dei semi ibridi, dei transgenici e delle tecnologie che distruggono la vita (*cartilha* “Práticas de recuperação, produção e melhoramento de sementes crioulas de hortaliças do MMC/SC³¹²”).

Nel corso della ricerca, ho osservato che molte militanti custodiscono in casa una piccola banca di semi e alcune di loro – sostenute da un contesto favorevole di cui dirò nei prossimi paragrafi – hanno riconquistato l'autosufficienza nella produzione di semi. In alcuni casi, inoltre, sono perfino riuscite a riprendere delle colture che erano state completamente abbandonate. Ad esempio, Mirian attualmente è una delle pochissime

³¹⁰ Abbiamo iniziato a recuperare i semi di ortaggi [...] i semi che tutti chiamano “minuzie”, noi li chiamiamo “grandezze” [...] e da lì abbiamo recuperato tutta la storia della vita dell'agricoltrice, che nel passato noi, gli indigeni, il popolo che [...] lavora la terra si alimentava con almeno trentasei specie di semi e l'agricoltura che il capitalismo vuole è basata su cinque, sei elementi.

³¹¹ Le donne si trasformano e trasformano il contesto. Se guardiamo la logica [...] quando abbiamo iniziato tutto il lavoro con i semi nativi [...] si inizia con il piccolo pezzo di terra [...] perché è lì che [le agricoltrici] hanno autonomia, ma quando vai a vedere [...] trasformi i dintorni della casa, trasformi la cucina della casa, trasformi la tavola, perché c'è una diversità molto grande di cibi, passa quella crisi di alimenti e arriva l'abbondanza, arriva la varietà [...] e vai vincendo, vai convincendo anche attraverso le pratiche.

³¹² Pratiche di recupero, produzione e miglioramento di semi nativi di ortaggi del MMC/SC.

agricoltrici di Anchieta (forse l'unica) a piantare grano per il consumo della famiglia e per la vendita. Nei periodi di siccità che, negli ultimi anni e soprattutto nel 2012, hanno colpito la regione Ovest di Santa Catarina, danneggiando duramente i raccolti, le varietà locali recuperate si sono rivelate più resistenti di quelle ibride e transgeniche (Shiva, 1990):

Já por dois, três anos [...] que deu uma seca forte também, nós tinha plantado [milho crioulo] e ele começou florecer, quando começou ficar seco, seco, seco [...] Se é milho híbrido ele, em dez dias, o que é para florecer florece [...] E o milho crioulo não, ele leva em torno de 20 até 30 dias [...] às vezes um pê florece um pouco antes, dali a pouco [florece outro...] é por isso que [...] ele é mais resistente. Mas assim mesmo nós tinha milho que começou florecer com a seca, amadureceu com a seca e ainda deu 50% de produção a mais do que o híbrido³¹³ (dall'intervista di Mirian).

La “resistenza propositiva” (www.mmc.com.br) che le donne mettono in atto quotidianamente nelle loro proprietà familiari non solo permette loro di riacquisire gradualmente il controllo del processo di produzione degli alimenti, ma restituisce i semi locali a tutta la comunità:

Eu tenho uma variedade de milho crioulo chamado milho doce branco, esse milho eu ganhei um punhadinho mas mínima coisa, uma vez que a gente teve numa reunião e o presidente do sindicato [...] trouxe um pouquinho dessa semente: “se alguém de vocês quer levar, se reparte [...] vão produzindo e sempre vão guardando um pouco” ele disse “que talvez um dia o que nós temos ali nós vamos perder, a gente sabe que alguma de vocês vai ter”. E eu tenho até hoje e no ano passado o secretário do sindicato veio aqui buscar um pouquinho daquela semente que eu tinha guardado [...] disse que a deles tinha acabado e ele já tinha procurado em vários lugares: ninguém mais tinha (dall'intervista di Zenaide)³¹⁴.

³¹³ Per due, tre anni [...] c'è stata una siccità molto forte, noi avevamo piantato [mais locale] e aveva cominciato a germinare, quando ha iniziato a diventare tutto secco, secco, secco. Se è mais ibrido in dieci giorni quel che deve germinare, germina [...] Il mais nativo no, ha bisogno di 20-30 giorni [...] A volte un piede germina un po' prima, dopo un poco [germina un altro...] È per questo che [...] è più resistente. Ad ogni modo, noi avevamo mais che ha iniziato a germinare con la siccità, è maturato con la siccità e ha dato il 50% di prodotto in più dell'ibrido.

³¹⁴ Io ho una varietà di mais chiamato mais dolce bianco, ho ricevuto una manciata di questo mais – poca cosa – una volta che stavamo facendo una riunione e il presidente del sindacato [...] ha portato un

In questo senso, lo scambio di semi e piantine – che nel MMC/SC caratterizza tutti gli incontri, dalle assemblee statali ai piccoli raduni di vicine nei gruppi di base ed è finalizzato sia alla conservazione delle varietà locali, sia al loro miglioramento – è informato da una logica completamente opposta alla monopolizzazione e alla privatizzazione che attraversano drammaticamente l'agricoltura industriale. Basti pensare che attualmente dieci imprese concentrano il 73% del mercato globale di semi – che nel 2009 aveva un valore stimato di 27.400 milioni di dollari. Di queste, le prime tre (Monsanto, Pioneer Dupont e Syngenta) controllano il 53% del mercato. La Monsanto, maggiore impresa sementiera (controlla il 27% del mercato), è anche la quarta per produzione di pesticidi (www.etcgroup.org.es).

In particolare, la creazione di questi giganti dell'*agribusiness* è stata il risultato di un costante processo di fusioni. La concentrazione ha avuto origine con l'acquisizione delle aziende sementifere da parte dell'industria chimica, al fine di vendere agli agricoltori semi, fertilizzanti e pesticidi insieme. Successivamente, la loro convergenza è stata rafforzata e ampliata grazie all'ingegneria genetica, che ha incoraggiato le fusioni con imprese farmaceutiche e veterinarie. In questo momento, l'integrazione verticale (tra aziende dello stesso settore) e orizzontale (tra aziende di settori diversi) implica un controllo quasi totale della catena alimentare e farmaceutica – che va dal germoplasma al prodotto finale (Ribeiro, 2003).



Incontro del gruppo di base della comunità São José (Anchieta).
I semi portati per l'allestimento della mistica vengono scambiati tra le partecipanti.

po' di questi semi: “se qualcuna di voi lo vuole portare, si divide [...] mano a mano che lo producete, conservatene sempre un po'” ha detto “così, se capita che perdiamo quello che abbiamo noi, sappiamo che qualcuna di voi ce l'ha”. E io ce l'ho ancora oggi e l'anno scorso il segretario del sindacato è venuto qui a cercare un po' di quei semi che avevo conservato [...] Ha detto che quelli che avevano loro erano finiti e che aveva cercato in vari luoghi e nessuno ce l'aveva più (dall'intervista di Zenaide).

Anche i diritti di proprietà intellettuale – regolati dai cosiddetti Trips (Trade-related aspects of intellectual property rights)³¹⁵ – rappresentano un importante strumento di rafforzamento dei monopoli. Essi costituiscono l'arena di un conflitto fondamentale tra gli interessi privati di una manciata di multinazionali e i benefici sociali della scienza e della tecnologia (Shiva, 2002). Nello specifico, i Trips, estendendo una legislazione statunitense al resto del mondo e grazie alle possibilità offerte dall'ingegneria genetica, hanno reso per la prima volta brevettabile e commercializzabile la vita nelle sue forme più svariate. L'aspetto più grave è che i brevetti proteggono non solo le innovazioni ma anche, soprattutto, l'accaparramento dei saperi tradizionali da parte di grandi aziende del settore farmaceutico e alimentare. Queste acquisiscono il diritto di vietare agli agricoltori e alle agricoltrici di continuare a fare libero uso di semi, piante, animali etc., tacciando queste pratiche di “furto di proprietà intellettuale”³¹⁶. Dunque “contrariamente alla percezione comune i diritti di proprietà intellettuale occidentali [...] ben lungi dall'impedire la pirateria intellettuale, sembrano addirittura promuoverla, spingendosi in alcuni casi fino alla violazione dei diritti umani” (ibidem, p.7). Misconoscendo il sapere incarnato nelle pratiche contadine e legittimando l'appropriazione dei saperi degli “Altri” da parte dell'unica forma di conoscenza ammessa come valida, universale e degna di salvaguardia – la conoscenza scientifico-imprenditoriale dell'Occidente – i diritti di proprietà intellettuale costituiscono attualmente una delle espressioni più nitide della colonialità del sapere³¹⁷ (Lander, 2001).

In questo scenario, oltre alla lotta per la produzione di semi locali il MMC/SC attesta la necessità di recuperare i saperi tradizionali legati alla cura delle piante medicinali e di rafforzare le pratiche di medicina popolare:

As plantas medicinais não surgiram “ontem”. Elas vêm de milhares de anos. Durante quase toda a história da humanidade as plantas medicinais foram a maior e mais importante fonte de substância para aliviar e curar os males humanos. O conhecimento sobre os efeitos curativos das plantas foi sendo passado de geração em geração mantendo-se vivo. Isso é o que chamamos de medicina popular. O conhecimento popular vem sendo ameaçado com o avanço do modelo de sociedade capitalista que só visa o lucro. Desta forma os bens da natureza passam a serem vistos como mercadoria e a servirem os interesses do mercado como meio de [...] acumular riquezas [...] Nessa

³¹⁵ È un trattato internazionale stipulato a Marrakesh del 1994, in conclusione del *Uruguay Round*, l'ultimo e più importante accordo del GATT (General Agreement on Tariffs and Trade).

³¹⁶ Biopirateria è il termine coniato dai movimenti sociali e dagli intellettuali ad essi organici per indicare “l'utilizzo dei sistemi di proprietà intellettuale per legittimare il possesso e il controllo esclusivi di risorse, prodotti e processi biologici utilizzati per secoli nelle culture non industrializzate” (Shiva, 2002, p.49).

³¹⁷ Per un approfondimento di questo concetto rimando ai paragrafi 1.3.2 e 6.7.

lógica o saber popular foi sendo desvalorizado e sufocado pelas indústrias farmacêuticas transnacionais e por alguns profissionais da saúde, aliados a estas empresas³¹⁸ (*cartilha* “Mulheres camponesasna luta por saúde integral. Manejo de horto medicinal e saúde integral³¹⁹”, pp.10-11).

Anche in questo ambito, un gruppo statale di monitorici realizza seminari, corsi e soprattutto laboratori allo scopo di formare le partecipanti a coltivare orti medicinali familiari o collettivi; alle pratiche di raccolta, essiccamento e conservazione delle piante medicinali; ai processi di preparazione di fitoterapici. La maggior parte delle mie ospiti coltivano piante medicinali e fanno uso abitualmente di rimedi autoprodotti. Nel periodo della mia ricerca, nel municipio di Guarujá do Sul la commercializzazione della “pomata miracolosa” da parte delle militanti era uno degli elementi più importanti per sostenere le attività del movimento. Al mio arrivo nel municipio di Dionisio Cerqueira, inoltre, il MMC aveva da poco dato avvio, nel cortile della scuola “Quintino Pereira”, alla costruzione un orto in collaborazione con alunni, insegnanti e abitanti della comunità. Tra le mie interlocutrici, comunque, soprattutto Rosa incarna la passione per la medicina tradizionale, tant'è che, in questo ambito, è un riferimento riconosciuto in tutto lo stato, dal MMC/SC ma anche da altre organizzazioni e istituzioni. Le sue vaste competenze traggono origine dagli insegnamenti della madre e della nonna e sono maturate, negli anni, grazie alla partecipazione a molteplici esperienze formative in un'ottica che – come spesso sottolineava Rosa – promuove il dialogo tra saperi popolari e scientifici.

³¹⁸ Le piante medicinali non sono sorte “ieri”. Vengono da migliaia di anni. Durante quasi tutta la storia dell'umanità, le piante medicinali sono state la più grande e importante fonte di sostanza per alleviare e curare i mali umani. La conoscenza sugli effetti curativi delle piante è stata passata di generazione in generazione mantenendosi viva. Questo è ciò che chiamiamo medicina popolare. La conoscenza popolare è stata minacciata con l'avanzamento del modello di società capitalista rivolto solo al lucro. In questo modo i beni della natura hanno iniziato ad essere visti come mercanzia e a servire gli interessi di mercato come un modo di [...] accumulare ricchezze [...] In questa logica, il sapere popolare è stato svalorizzato e soffocato dalle industrie farmaceutiche transnazionali e da alcuni professionisti della salute alleati a queste imprese.

³¹⁹ Donne Contadine per la salute integrale. Gestione dell'orto medicinale e salute integrale.



Dettagli dell'orto medicinale situato nella proprietà di Rosa (Município di Chapecó)



Dettaglio del laboratorio fitoterapico situato nella casa di Rosa (município di Chapecó)

L'utilizzo terapeutico delle piante medicinali è una componente essenziale di un approccio olistico alla vita dell'essere umano che nel MMC/SC viene sintetizzato nelle nozioni di “salute integrale” e “alimentazione sana”. La lotta per la salute ha da sempre contraddistinto la traiettoria del movimento ed è incentrata su due grandi obiettivi: - un effettivo accesso della popolazione ai servizi sanitari pubblici, attraverso il rafforzamento del SUS (Sistema Unico di Salute) e l'ampliamento dei meccanismi di partecipazione e controllo popolare della sua gestione; - l'affermazione di una concezione sistemica di salute che prenda in considerazione lo stile di vita, l'alimentazione, l'ambiente, i legami interpersonali e che ricerchi permanentemente l'equilibrio tra le dimensioni costitutive dell'essere umano incluse le sue molteplici

relazioni con la realtà (*cartilha* “Mulheres camponesas em defesa da saúde e da vida³²⁰”).

A partire da una simile prospettiva, per le militanti del MMC/SC promuovere la salute implica anche impegnarsi personalmente negli sforzi condivisi orientati alla trasformazione della realtà; partecipare, negli spazi femminili e comunitari, a percorsi di educazione e di cura fondati sullo scambio, sull'ascolto e sull'accoglienza reciproci; incentivare, nelle relazioni familiari, la redistribuzione dei compiti domestici e la costruzione comune di un senso di “cura” incarnato nella vita quotidiana; boicottare l'uso di pesticidi, fertilizzanti chimici e transgenici ripensando il lavoro della terra in direzione all'agroecologia (*ibidem*).

In particolare, il MMC/SC ha insistito molto, anche attraverso la “Campanha Nacional de Produção de Alimentos Saudáveis³²¹” – lanciata nel 2007 – sull'alimentazione sana³²² come primo e necessario elemento della salute integrale. A questo proposito, è frequente ascoltare nel movimento l'espressione: “seu alimento seja seu remédio³²³” proprio ad indicare che la salute integrale ha inizio dal modo in cui vengono prodotti e preparati i cibi. Sana è l'alimentazione priva di agrotossici³²⁴ e che valorizza la biodiversità ma anche, ad un livello più profondo, quella che persegue la sovranità alimentare, l'autonomia contadina e il riconoscimento del lavoro delle donne (www.mmc.com.br). La necessità di fare leva su queste dimensioni si è affermata, ancora una volta, a causa delle ingiustizie che attraversano l'agricoltura in Brasile e nel mondo.

La perdita della biodiversità³²⁵ che ha caratterizzato la modernizzazione dell'agricoltura, infatti, ha avuto conseguenze nefaste sulla dieta alimentare della popolazione mondiale:

O modelo científico da Revolução Verde continua sendo causador de destruição da biodiversidade (ainda que tentemos ter leis de proteção);

³²⁰ Donne contadine in difesa della salute e della vita.

³²¹ Campagna Nazionale di Produzione di alimenti sani.

³²² In portoghese l'uso della parola “saudável” è in polemica con il sinonimo “sadio”, appropriato dalla Sádía – oggi componente del gruppo BRF – una delle più grandi imprese del settore alimentare in Brasile ed esportatrice in 140 paesi del mondo.

³²³ Il tuo alimento sia la tua medicina.

³²⁴ La legge n.7.802 del 1989 definisce gli agrotossici come: “i prodotti e gli agenti di processi fisici, chimici o biologici, destinati all'uso nei settori di produzione, nella conservazione e beneficio dei prodotti agricoli, nei pascoli, nella protezione delle foreste native o piantate e di altri ecosistemi e anche di ambienti urbani, idrici e industriali, la cui finalità sia quella di alterare la composizione della flora o della fauna, al fine di preservarle dall'azione dannosa degli esseri vivi considerati nocivi” (www.planalto.gov.br; traduzione mia).

³²⁵ Secondo le stime della FAO, nel XX secolo è scomparso il 75% della diversità genetica delle piante agricole.

continua estreitando a base g enetica da qual depende nossa alimenta o; continua enfatizando os monocultivos e a produ o de *commodities*, em detrimento da diversifica o de cultivos e da produ o de alimentos b asicos adequados aos diferentes h abitos alimentares e dietas das distintas popula es³²⁶ (Caporal, 2009, p.270).

In questo modo, l'umanit  – che nel corso della sua evoluzione, si   nutrita di pi  di 80.000 piante commestibili (delle quali 3.000 sono state consumate in maniera costante) – oggi dipende da otto coltivazioni per produrre i 3/4 degli alimenti mondiali (Shiva, 2009). La riduzione della biodiversit  non ha riguardato solamente le variet  vegetali ma anche le specie animali. Nel III capitolo ho fatto riferimento alla “farsa della peste suina africana” un episodio servito a legittimare l'abbattimento di un grande numero di suini in tutto il Sud del Brasile allo scopo – secondo i movimenti sociali – di favorire l'introduzione di determinate razze ibride a detrimento delle razze locali e di eliminare la produzione autonoma di suini (Poli, 2008). Nell'Ovest di Santa Catarina, a partire dagli anni '80, infatti, si   imposto nell'allevamento di polli e suini il sistema cosiddetto integrato. Si tratta di un modello di produzione basato sulla specializzazione (allevamento di lattonzoli piuttosto che di scrofe etc.), in cui gli allevatori dipendono totalmente dalle imprese per l'acquisto dei capi, il rifornimento dei prodotti necessari all'allevamento, la commercializzazione e in cui viene a saltare il rapporto tra l'ampiezza dell'area destinata all'allevamento e la capacit  della propriet  di produrre gli alimenti necessari a mantenere gli animali (De Mello e Schmidt, 2003). Alcune delle mie interlocutrici hanno praticato o continuano a praticare l'integrazione e la descrivono come un sistema schiavista, in cui gli agricoltori non possono allevare altri animali per il consumo della famiglia e devono rispettare in tutto e per tutto le mutevoli esigenze delle imprese, apportando costanti e costose modifiche tecnologiche.

Un'altra grave minaccia all'alimentazione sana   rappresentata dall'elevato consumo di agrotossici da parte dell'agricoltura brasiliana. Nel 2009, infatti, il Brasile ha raggiunto il primo posto nel *ranking* mondiale, pur non essendo il principale produttore agricolo. Si stima che ogni Brasiliano consumi in media 5,2 chili di agrotossici all'anno³²⁷. La correlazione tra uso di agrotossici e danni sulla vita delle persone e dell'ambiente   attualmente oggetto non solo di ricerche scientifiche³²⁸ ma

³²⁶ Il modello scientifico della Rivoluzione Verde continua a causare la distruzione della biodiversit  (anche se tentiamo di aver leggi di protezione); continua a restringere la base genetica da cui dipende la nostra alimentazione; continua a dare centralit  alle monoculture e alla produzione di *commodities*, a discapito della diversificazione delle culture e della produzione di alimenti di base adeguati ai differenti costumi alimentari e alle diete delle distinte popolazioni.

³²⁷ Il dato si riferisce all'esposizione ambientale, alimentare e occupazionale agli agrotossici.

³²⁸ Il *Dossier* ABRASCO (Associazione Brasiliana di Salute Collettiva) del 2012 riunisce ricercatori e ricercatrici da molto tempo impegnati in questo ambito.

anche di pronunciamenti da parte di istituzioni preposte alla salvaguardia della salute³²⁹. Tra le conseguenze nefaste degli agrotossici sul benessere psicofisico delle persone, le più importanti sono le intossicazioni acute e croniche³³⁰. Bombardi (www.contraosagrototoxicos.org) segnala che il Sinitox (Sistema Nazionale di Informazioni Tossico-Farmacologiche del Ministero della Salute) ha registrato una media di 5.600 intossicazioni all'anno in Brasile nel periodo tra il 1999 e il 2009. Si tratta, tuttavia, di una sottostima poiché per alcuni stati brasiliani non esistono dati, mentre per altri (incluso Santa Catarina) le rilevazioni sono incostanti. L'autrice (ibidem) osserva che, oltre agli incidenti, i tentativi di suicidio costituiscono una componente importante delle intossicazioni³³¹; e avanza l'ipotesi che questo dato sia collegabile, da una parte, ai danni psichiatrici provocati dall'esposizione agli agrotossici – tra i quali, i più lievi riguardano depressione e ansia – dall'altra, ai processi di indebitamento causati dalla dipendenza dal mercato cui i lavoratori rurali sono indotti dal modello agricolo dominante³³². Nel corso della ricerca, le mie interlocutrici hanno denunciato più volte le intossicazioni acute e croniche dovute all'uso di agrotossici:

[Meu filho] com essa ilusão de trabalhar menos e fazer mais roça, com essa ele caiu! Ele usou agrotóxico para combater as ervas daninhas [...] mas para ele foi o resultado pior. Ele ficou prejudicado, deu até

³²⁹ Nel marzo del 2015 l'Organizzazione Mondiale della Salute (OMS) ha confermato il potenziale cancerogeno del glifosfato, l'agrotossico più usato al mondo e proprietà della Monsanto, che fino al 2000 ne deteneva il brevetto. Anche se l'*equipe* internazionale di esperti ha preso in esame cinque pesticidi (oltre al glifosfato, il malathion, il diazinon, il paration e il tetrachlorvinphos) riscontrando in tutti i casi relazioni con gravi problemi di salute, il glifosfato ha suscitato un allarme globale poiché è il maggiore nel mondo per volume di produzione e uso (è impiegato in agricoltura, silvicoltura, nelle aree urbane e per usi domestici; l'80% dei raccolti OGM sono stati ingegnerizzati per crescere con questo erbicida) e anche perché le imprese e le istituzioni di salute ne avevano finora negato la pericolosità (www.etcgroup.org). Inoltre, in occasione della giornata mondiale della salute del 2015, l'Istituto Nazionale del Cancro (INCA) del Ministero della Salute brasiliano ha ribadito la sua posizione contro le attuali pratiche di uso di agrotossici e a favore di alternative agroecologiche. L'INCA ha ricordato che il Brasile concede esenzioni all'industria di agrotossici, permette l'uso di prodotti vietati in altri paesi, realizza polverizzazioni aeree e ha sottolineato che il primato brasiliano nel consumo di agrotossici si deve, in grande misura, alla liberalizzazione dei semi transgenici che esigono un ingente impiego di pesticidi e fertilizzanti chimici (www.inca.gov.br).

³³⁰ Le prime affettano soprattutto le persone esposte nel loro ambiente di lavoro (esposizione occupazionale) e sono caratterizzate da effetti quali: irritazione della pelle e degli occhi, prurito, coliche, vomito, diarrea, difficoltà respiratorie, convulsioni e morte. Le intossicazioni croniche possono riguardare tutta la popolazione perché sono dovuti ad esposizioni ambientali e alimentari di diverso tipo, possono verificarsi molto tempo dopo l'esposizione e generare effetti quali infertilità, impotenza, aborti, malformazioni, disequilibri ormonali, neurotossicità, danni al sistema immunologico e cancro (www.inca.gov.br).

³³¹ Almeno il 25% per gli stati del Sud.

³³² Casi di suicidio di questo tipo in India sono stati ampiamente documentati da Shiva (1990).

depressão nele. A gente olha tantas conversas que sai mas o fundamento eu acho era isso: os agrotóxicos que ele usou e sem proteção [...] Ele contou para os médicos e os médicos concordaram que isto foi prejudicial. E não sei quantas pessoas no tempo que ele tava internado, quantos tinha naqueles anos com o mesmo problema, com o mesmo sintoma e resultante do mesmo produto [...] Naquele tempo [...] no mesmo dia ele trabalhava com arado, com a plantadeira e às vezes roçava [... Depois] muitas vezes ele foi internado [... e hoje] quantas vezes ele levanta cedo: “vou fazer uma roça”, aí fica meia hora, roça um pedacinho, volta para casa e vai na cama³³³.

In questo brano³³⁴, la mia ospite ha specificato che il figlio non si era adeguatamente protetto nell'uso del prodotto agricolo. Tuttavia, le donne coinvolte nella ricerca argomentavano spesso che l'osservazione delle misure protettive non garantisce contro il rischio di intossicazioni, mettendo in luce le contraddizioni delle imprese produttrici di agrotossici a riguardo:

As impresas grandes elas tem um produto para vender, veneno, por exemplo [...] vamos dar o nome do orthene: ele é aplicado no fumo, mas ele é aplicado no tomate por causa dos bichinhos, ele é aplicado no feijão de vagem porque combate os bichinhos. Então lá no fumo, por exemplo, ele tem uma carência, que o fumo só pode ser colhido vinte dias depois da aplicação desse produto que é orthene. Agora o tomate ele só tem carência de cinco dias, então você aplica hoje e daqui a cinco dias, você pode colher o tomate e comer. Mas é o mesmo veneno porque é que dá diferença entre o tomate e o fumo? Porque o tomate, se ele está madurando, ele não vai durar vinte dias, agora o feijão, o milho [...] você pode esperar vinte, trinta, quarenta dias para colhé-lo, certo? [...] Então digamos já a própria empresa impõe isso na nossa cabeça “não, em cinco dias você pode colher o tomate e consumir” mas o veneno esta aí [...] Mas na verdade o veneno é veneno, é hoje, amanhã, é a semana que vem, é daqui a um ano, o veneno é veneno³³⁵ (intervento di Zelinda al *focus group* realizzato ad Anchieta).

³³³ [Mio figlio] con questa illusione di lavorare meno e fare più raccolto, con questa è caduto! Ha usato agrotossici per combattere le erbacce [...] ma per lui ha avuto il risultato peggiore. È rimasto danneggiato, ha avuto persino depressione. Noi ascoltiamo tanti discorsi ma penso che la cosa fondamentale è stata questa: gli agrotossici che ha usato senza protezione [...] Lo ha raccontato ai medici e i medici erano d'accordo che questo è stato pregiudiziale. Non so quante persone all'epoca in cui lui era ricoverato, quante avevano lo stesso problema, gli stessi sintomi e a causa dello stesso prodotto [...] In quel periodo lui lavorava [...] nello stesso giorno lavorava con l'aratro, la piantatrice e a volte zappava [...] Dopo] molte volte è stato ricoverato [... e oggi] quante volte si alza presto: “vado a zappare”, resta lì mezzora, fa un pezzettino, torna a casa e si mette a letto.

³³⁴ Per ovvie ragioni di *privacy*, per questa citazione ho mantenuto l'anonimato.

³³⁵ Le imprese grandi hanno un prodotto da vendere, un veleno, per esempio [...] diciamo l'orthene: questo è applicato nel tabacco ma è applicato anche nei pomodori a causa degli animalletti, è applicato

Per alcune donne, la sofferenza vissuta in prima persona è stata la motivazione principale per avviare la transizione agroecologica nell'unità familiare, in relazione dapprima alla produzione orientata all'autoconsumo e dopo, gradualmente, anche a quella destinata alla commercializzazione. È il caso di Rosa Biluca che oggi dispone di un vasto orto agroecologico che costituisce anche una fonte di reddito importante per la sua famiglia.



Dettaglio dell'orto biologico di Rosa Biluca, durante la vendita ad una vicina

L'orto biologico è lo spazio che, all'interno delle proprietà familiari dell'Ovest di Santa Catarina, simbolizza più di ogni altro la lotta del MMC per un'alimentazione sana centrata sulla difesa della biodiversità e sul boicottaggio degli agrotossici. Spesso le mie ospiti sottolineavano che il loro orto era una “*bagunça*”³³⁶ contrapponendosi ironicamente al propaganda della Rivoluzione Verde, che raccomandava alle agricoltrici di destinare l'orto solo ad alcune coltivazioni, distanziandole tra di loro. Per il MMC al contrario:

nei fagiolini perché combatte gli animaletti. Allora lì nel tabacco, per esempio, ha un intervallo di carenza: il tabacco può essere raccolto venti giorni dopo l'applicazione di questo prodotto che è l'orthene. Ora nei pomodori ha un intervallo di carenza di cinque giorni, allora tu lo metti oggi e tra cinque giorni puoi raccogliere i pomodori e mangiarli. Ma se è lo stesso veleno perché questa differenza tra i pomodori e il fumo? Perché i pomodori, se stanno maturando, non durano venti giorni, invece, i fagioli, il mais [...] puoi aspettare venti, trenta, quaranta giorni per raccogliarli, hai capito? [...] Allora diciamo che già la stessa impresa ci mette in testa: “no, entro cinque giorni puoi raccogliere i pomodori e mangiarli” ma il veleno è lì [...] Ma in verità, il veleno è veleno, oggi, domani, la prossima settimana, tra un anno, il veleno è veleno.

³³⁶ Letteralmente: un caos.

O termo horta, baseado no conceito de agroecologia, è todo o espaço cultivado com plantas em torno da casa de moradia, ou seja, o cultivo das plantas olerícolas, das plantas com o objetivo de obtenção de flores e ornamentação, do jardim, das plantas medicinais e das plantas frutíferas, em geral [...] Na agroecologia não existe separação. Tudo é interligado, interdependente e coexistente. Cada espécie tem seu papel vital para a manutenção do equilíbrio, da harmonia e da abundância³³⁷ (*cartilha* “Práticas de recuperação, produção e melhoramento de sementes crioulas de hortaliças do MMC/SC”³³⁸ p.75).

Le mie interlocutrici mi spiegavano che la coltivazione dell'orto biologico richiede di uscire dalla visione riduzionista che associa l'aumento della produttività e della produzione esclusivamente all'immissione nel terreno di massicce dosi di pesticidi e fertilizzanti chimici, che, invece, causano l'erosione dei suoli e lo sviluppo di insetti più resistenti. Richiede di prendere in esame altri elementi come la protezione con alberi nativi³³⁹ da possibili fonti di contaminazione (ad esempio, i campi coltivati con agrotossici), l'accesso all'acqua, la fertilità del suolo, il controllo naturale degli insetti, i consorzi di piante alimentari e medicinali, i concimi naturali e quindi l'integrazione con l'allevamento di animali locali. L'orto, in quanto spazio destinato alla produzione degli alimenti per l'autoconsumo è stato da sempre curato dalle donne che, molto spesso, hanno dovuto provvedere alla vita della famiglia, accontentandosi dei peggiori appezzamenti di terra della proprietà. In questo senso, nel MMC/SC l'orto è assunto come il contesto centrale di un processo di negoziazione, che riguarda non solo l'acquisizione di una maggiore influenza sulle scelte familiari da parte della donna ma anche il passaggio da una visione della produzione orientata principalmente ai profitti ad una visione che rimette al centro la vita e le sue necessità. In questa direzione alcune militanti hanno trasformato l'orto nell'emblema per eccellenza della loro autonomia. È il caso ad esempio di Lourdes Bodanesi monitrice del programma dei semi e componente della coordinamento statale del movimento che così si esprime:

³³⁷ Il termine orto, basato sul concetto di agroecologia, è ogni spazio coltivato con piante nei pressi dell'abitazione, ossia, con ortaggi, fiori e piante ornamentali, giardino, piante medicinali e piante fruttifere in generale [...] Nell'agroecologia non esiste separazione. Tutto è interconnesso, interdependente e coesistente. Ogni specie ha il suo ruolo vitale per la manutenzione dell'equilibrio, dell'armonia e dell'abbondanza.

³³⁸ Pratiche di recupero, produzione e miglioramento di semi locali di ortaggi del MMC/SC.

³³⁹ La riforestazione con piante native è a sua volta una pratica incentivata dal movimento, in contrapposizione alla distruzione dei biomi prodotta dal modello della Rivoluzione Verde. Caporal (2009) a questo proposito documenta che, solo tra il 2005 e il 2008 a Santa Catarina, sono stati disboscati 25.953 ettari di foresta atlantica.

Esse terreno aqui, eu comprei ele já faz mais de vinte anos, então ele tava abandonado, cheio de lixo, nem se sabia se ele dava para melhorar e depois quanto eu já comecei participar do Movimento de Mulheres Camponesas [...] assim comecei plantar, comecei produzir mais, comecei colocar comida gostosa na mesa e foi acontecendo essa transformação [...] Hoje da para dizer: “não, eu sou camponesa, eu estou produzindo produtos saudáveis e também para oferecer para quem vem buscar. Para mim é uma alegria vender um produto que eu sei que o mesmo que eu ponho na mesa para mim, então eu não quero bem só para mim, eu quero para a humanidade³⁴⁰ (dal documentario “Mulheres da Terra”³⁴¹).

La commercializzazione di cui sono protagoniste le militanti del MMC/SC interessa, oltre che gli ortaggi, soprattutto prodotti come uova, formaggio, carne, provenienti dall'allevamento di animali locali – un'altra pratica incoraggiata dal movimento in contrapposizione ai sistemi di produzione che generano dipendenza dal mercato. Nella prospettiva dell'agroecologia, assume un significato importante la costruzione di canali alternativi di commercializzazione – come i gruppi di acquisto locale, le fiere e i programmi di acquisto del governo federale³⁴² – basati soprattutto sulla filiera corta, che favoriscono una relazione diretta tra produttrici e consumatrici, tra contesto rurale e urbano e che rendono questa relazione il veicolo di processi politico-educativi di orientamento ad un consumo critico e giusto.

Ho descritto alcune delle principali pratiche agroecologiche promosse dal MMC/SC: recupero, produzione e miglioramento di semi locali; coltivazione di piante medicinali e produzione di fitoterapici; coltivazione dell'orto biologico e produzione di alimenti sani; creazione di canali alternativi di commercializzazione. Alcune come l'allevamento di animali locali e il recupero della foresta nativa sono state appena accennate. Avrò modo di riprendere degli aspetti nel corso del capitolo. È importante sottolineare che tutte queste pratiche sono attraversate da una fondamentale preoccupazione per la sovranità e la sicurezza alimentari – intese come diritti dei popoli

³⁴⁰ Questo terreno l'ho comprato più di vent'anni fa, era abbandonato, pieno di spazzatura, non si sapeva neanche se era possibile migliorarlo e dopo, quando ho iniziato a partecipare al Movimento delle Donne Contadine [...] ho cominciato a piantare, ho cominciato a produrre di più, ho cominciato a mettere sulla tavola cibo gustoso e questa trasformazione è andata succedendo [...] Oggi posso dire: “no, io sono contadina, io sto producendo prodotti sani, anche per offrirli a chi viene a cercarli”. Per me è un'allegria vendere un prodotto che so che è lo stesso che io metto in tavola per me, quindi, io non voglio bene solo a me, io voglio bene all'umanità.

³⁴¹ Donne della terra.

³⁴² Nel paragrafo 3.6 ho ricordato il PAA (Programma di Acquisizione di Alimenti dall'Agricoltura Familiare).

a definire le proprie politiche di produzione, distribuzione e consumo di alimenti, in modo da assicurare a tutti un'alimentazione regolare, in quantità e qualità sufficienti, nel rispetto della sostenibilità ambientale e delle differenze culturali (Boni, 2012).

5.3 *Trabalhar a agroecologia hoje é a coisa mais desafiadora que tem*³⁴³: falsi miti e ostacoli strutturali alla transizione agroecologica

Nel presentare le pratiche agroecologiche del MMC/SC e le espressioni di autoritario sfruttamento mercantile a cui si oppongono, ho adottato delle scelte stilistiche finalizzate a dare conto di una caratteristica centrale dell'agroecologia: il suo approccio sistemico. L'agroecologia, infatti, adotta come unità di analisi fondamentale l'agroecosistema e, a partire da un punto di vista olistico e da una epistemologia pluralista, mira a riorientare il corso alterato della coevoluzione sociale e ecologica (Caporal, 2009). In questo senso, essa si distingue dall'agricoltura biologica, poiché non si riduce ad una mera sostituzione tecnica di prodotti chimici con prodotti naturali, allo scopo di intercettare le esigenze dei consumatori più consapevoli, ma implica un ripensamento generale della proprietà rurale:

Você tem que planejar o que você quer, você precisa sobreviver, precisa ter lucratividade? Sim, mas como é que vou ter lucratividade? [...] Todo mundo hoje vive em torno do leite [... então precisa] muita vacas de leite, muito pasto, tem que comprar tudo, tem que comprar ração, tem que aumentar áreas de pastagem, mas às vezes tu [... está pensando realmente de] que maneira tu quer produzir? [...] Quando nós chegamos aqui [nessa propriedade], era desestruturada [...] era desorganizada [...] a gente tem conseguido [...] pensar a propriedade: o que nós queremos, aonde que nós vamos proteger, como vamos proteger [...] algumas árvores tavam desmatadas, a questão das fontes, o que que nós temos, o que que nós queremos nesse pedaço? [...] Tem umas vacas de corte, vamos fazer os piquetes para ter menos degradação! [...] E daí, nessa convivência com outras mulheres, encontrei a companheira Eulália, que tem uma propriedade que acho fantástica assim na questão da agroecologia, porque ela já tinha uma caminhada, uma história [...] O que eu vejo na propriedade [dela]? Por exemplo, a preocupação com os locais, a escolha do local [...] a preocupação da recuperação das águas, mas ao mesmo tempo fazendo aquelas barreiras entorno da propriedade [...] o jeito de cuidar, ela não agride o ambiente³⁴⁴ (dall'intervista di Angela de Deus).

³⁴³ Lavorare con l'agroecologia oggi è la cosa più sfidante che c'è (dall'intervista di Mirian).

³⁴⁴ Tu devi progettare quello che vuoi, devi sopravvivere, devi avere profitti? Sì, ma com'è che hai profitti? Tutti oggi vivono grazie al latte [... allora bisogna avere] molte vacche da latte, molto pasto,

Alla luce della necessità di avere una visione di insieme dell'unità di produzione e – ad un livello macrostrutturale – di riorganizzare i sistemi agroalimentari (Machado, 2009), il MMC insiste sull'impossibile compatibilità tra sistemi di produzione agrochimici e sistemi agroecologici:

Às vezes se diz que é possível a convivência de dois modelos, isso não é bem assim: quem produz de forma orgânica não traz prejuízo para o agronegócio [...] mas de fato o viceversa é bastante prejudicial [...] Às vezes assim para tal coisa se estabelece um limite, uma barreira: tantos metros longe da divisa das terras, mas o vento, a chuva não têm divisas, passam e carregam. A mesma coisa na sementes transgênicas: você pode fazer uma pequena barreira para distanciar o milho transgênico com outro, porém [...] o vento consegue carregar o pólen do milho [...] as abelhas muito mais ainda [...] Então assim para quem produz de forma orgânica é bastante difícil conviver com a produção com o uso dos venenos, dos transgênicos³⁴⁵ (dall'intervista di Noemi).

In questo scenario, dunque, acquista un significato fondamentale il concetto di transizione agroecologica, intesa come un processo graduale, multilineare e sempre inconcluso di trasformazione delle modalità di gestione degli agroecosistemi, in direzione a stili di agricoltura ispirati da principi e tecnologie ecologiche (Caporal, 2009). Schmitt (2009) presenta la nozione di transizione agroecologica come uno strumento analitico e applicativo in costruzione, che si focalizza sulle interazioni tra processi sociali e processi ecologici nella realizzazione dello sviluppo rurale sostenibile. L'autrice (ibidem) prende le distanze da una concezione *tecnicista*, che identifica la transizione agroecologica come un intervento pianificato di conversione, ponendo

devi comprare tutto, devi comprare la razione, devi aumentare le aree di pasto ma a volte [... stai pensando veramente in] che modo vuoi produrre? [...] Quando noi siamo arrivati qui [in questa proprietà] era destrutturata [...] era disorganizzata [...] Siamo riusciti [...] a pensare la proprietà: cosa vogliamo, cosa dobbiamo proteggere, come proteggere [...] avevano deforestato, la questione delle fonti, cosa abbiamo, cosa vogliamo in questo pezzo? [...] Ci sono delle vacche, facciamo dei recinti per avere meno degradazione! [...] E poi, in questa convivenza con altre donne, ho incontrato la compagna Eulalia, che ha una proprietà penso fantastica dal punto di vista agroecologico, perché lei aveva già un percorso, una storia [...] Cosa vedo nella [sua] proprietà? Per esempio, la preoccupazione con i locali, la scelta del luogo [...] la preoccupazione del recupero delle acque, ma allo stesso tempo facendo delle barriere naturali intorno alla proprietà [...] il suo modo di prendersi cura non aggredisce l'ambiente.

³⁴⁵ A volte si dice che è possibile la convivenza di due modelli ma non è così: chi produce in modo biologico non arreca danno all'*agribusiness* [...] ma, di fatto, l'inverso è abbastanza dannoso [...] A volte si stabilisce un limite per una certa cosa, una barriera: tipo un tot di metri lontano dal confine della proprietà ma il vento, la pioggia non hanno barriere, passano e trasportano. La stessa cosa con i semi transgenici: puoi fare una piccola barriera per distanziare il mais transgenico dall'altro ma [...] il vento riesce a trasportare il polline del mais [...] e le api molto di più [...] Quindi così, per chi produce biologicamente è molto difficile convivere con la produzione che usa veleni e transgenici.

l'accento sulla complessità di questo processo e l'*agency* degli attori sociali in esso coinvolti. Nelle sue argomentazioni, dunque, la transizione agroecologica mobilita molteplici dimensioni della vita sociale, mette a confronto diverse visioni del mondo, attiva negoziazioni e processi conflittuali tra plurimi soggetti (ibidem).

In sintonia con queste riflessioni ho osservato che, nella loro traiettoria di impegno all'interno del MMC/SC, le militanti iniziano a rapportarsi più criticamente alla realtà e a compiere scelte di produzione trasgressive rispetto all'ordine dominante. Nell'abbandonare il modello convenzionale di produzione, tuttavia, si scontrano costantemente con un apparato istituzionale ostile al loro desiderio di cambiamento e con un pensiero unico che ridicolizza i loro sforzi come antiquati e le loro preoccupazioni come eccessive. Le militanti si misurano con diverse sfide, falsi miti e ostacoli strutturali e si ingaggiano in conflitti anzitutto con i propri familiari. In particolare i “falsi miti” costituiscono contenuti di senso comune volti a presentare la realtà come irrimediabilmente immutabile e ad occultarne il carattere processuale e storico, inibendo così l'azione trasformatrice (Freire, 1979). Essi, infatti, sono prodotti dal livello della coscienza che Freire (ibidem) definisce ingenua e che si connota per il semplicismo e la superficialità nell'interpretazione dei problemi, l'impermeabilità alla ricerca, la fragilità nelle argomentazioni, la tendenza alle spiegazioni magiche e alle posizioni gregarie (ibidem). Gli “ostacoli strutturali”, invece, corrispondono alle “situazioni-limite” freiriane: esse iniziano ad essere riconosciute come temi-problemi attraverso l'inserzione critica nel mondo (Freire, 2008). Identificare gli ostacoli strutturali è una condizione necessaria ma non sufficiente al loro superamento che, al contrario, esige l'impegno delle donne e degli uomini in direzione all'inedito possibile (ibidem). A partire dalla lettura delle narrazioni delle storie di vita e degli altri dati etnografici, proporrò dapprima una decostruzione dei principali falsi miti e in seguito una descrizione degli ostacoli strutturali con cui si confrontano le mie interlocutrici nel processo di transizione agroecologica; infine dedicherò uno spazio alla presentazione di alcune buone pratiche.

- L'agroecologia è un ritorno al passato?

La propaganda della Rivoluzione Verde ha fatto ampiamente leva sulla contrapposizione tra “moderno” e “tradizionale” per incentivare l'adesione al progetto modernizzatore di cui era espressione. Questa contrapposizione è stata interiorizzata e riprodotta persino dagli agricoltori più consapevoli. Tanto che, durante la ricerca, mi è capitato spesso di ascoltare storie di famiglie contadine che non avevano mai smesso di produrre semi locali ma che, tuttavia, non divulgavano il loro lavoro per timore di essere

considerate arretrate. Similmente l'agroecologia è spesso tacciata di essere un approccio anacronistico e di proporre un ritorno al passato.

Queste argomentazioni prendono le mosse da una visione distorta che identifica il mondo contadino con la staticità e concepisce l'innovazione come una prerogativa esclusiva della conoscenza scientifico-imprenditoriale occidentale. In realtà, la sinergia tra mutamento e continuità ha da sempre contraddistinto le pratiche agricole (Angelini, 2013). Il miglioramento genetico delle sementi, ad esempio, è stato da sempre realizzato dalle contadine, che hanno selezionato i semi dai frutti migliori e hanno operato incroci tra piante diverse, perfezionando le loro caratteristiche in termini di peso, resa, capacità di germinare, e adattandole ad ambienti e a necessità specifiche (ibidem). Non si tratta, quindi, di contrapporre progresso da una parte e tradizione dall'altra, quanto di valutare a favore di chi e che cosa e a danno di chi e che cosa sono state portate avanti diverse concezioni di cambiamento.

Fatta questa precisazione, occorre sottolineare che l'agroecologia non si limita a proporre una ripresa dell'agricoltura preindustriale, piuttosto è orientata ad un'integrazione dinamica tra il sapere fatto di esperienza e tramandato di generazione in generazione nei differenti contesti e gli apporti dello sviluppo tecnico-scientifico:

Com as fantásticas modificações qualitativas e quantitativas havidas desde os tempos imemoriais até os dias atuais, não é possível alimentar a humanidade com os métodos de produção ancestrais. Isto é absolutamente óbvio. Mas, se a questão é produzir, como acontecia na antiguidade, alimentos limpos, sem venenos, o que é uma necessidade axiomática da humanidade, hoje a ciência dispõe de recursos capazes de fazê-lo usando os avanços tecnológicos disponíveis que, como disse antes, pertencem à humanidade³⁴⁶ (Machado, 2009, p.238).

Dal punto di vista epistemologico, questa tensione all'integrazione richiede alcune importanti rotture:

1) implica il rifiuto del riduzionismo e del meccanicismo costitutivi della scienza moderna e responsabili dell'attuale crisi socio-ecologica e l'adozione di un paradigma

³⁴⁶ Con le fantastiche modifiche qualitative e quantitative avute da tempi immemori fino ai nostri giorni, non è possibile alimentare l'umanità con metodi di produzione ancestrali. Questo è assolutamente ovvio. Ma, se la questione è produrre, come succedeva nell'antichità, alimenti puliti, senza veleno, fatto che è una necessità assiomatica dell'umanità, oggi la scienza dispone di risorse capaci di farlo usando i progressi tecnologici che, come ho detto prima, appartengono all'umanità.

della complessità (Caporal, 2009). Shiva (1990) argomenta che la corrente dominante della scienza moderna, pur essendo sorta, tra il XV e il XVII secolo, da un progetto specifico di uomini borghesi occidentali, si è imposta come un sistema di conoscenza universale, neutrale e pertinente per tutti, portando avanti una serie di assoggettamenti ed esclusioni. Infatti ha misconosciuto il ruolo delle donne e dei contadini come specialisti di un sapere olistico della natura, orientato ai benefici sociali e ai bisogni di sussistenza; ha ridotto la natura a materia inerte e manipolabile, atomizzando componenti interconnesse e aprendo la strada allo sfruttamento capitalista delle risorse naturali rivolto alla massimizzazione dei profitti; ha trasformato la compresenza di saperi diversi in un dispositivo gerarchico, in cui i presupposti epistemologici del sistema dominante – il sistema scientifico-imprenditoriale occidentale – negano la validità degli altri (Shiva, 2009). In questo modo la scienza moderna ha disseminato un'ideologia sessista, coloniale e classista profondamente imprudente (ibidem). Secondo Morin (2001) oggi, di fronte alle conseguenze negative di una concezione di progresso tecnicista ed economicista e alla sconfitta storica dell'illusione di uno sviluppo inarrestabile, è essenziale che gli uomini e le donne si facciano carico della propria identità terrestre, riconoscendo l'interdipendenza che li lega alla biosfera e agli altri e la portata planetaria delle loro responsabilità. Condizione necessaria alla costruzione di un'identità terrestre è l'affermazione di un'etica della *realiance*, che privilegi tutto ciò che lega, comunica e accomuna (Morin, 2005); e la realizzazione di una riforma paradigmatica del pensiero che integri le operazioni della riduzione e della separazione con la sintesi e la congiunzione, recuperando le dimensioni del contesto, del globale, del multidimensionale (Morin, 2001). In questa direzione Caporal, Costabeber e Paulus (2011) presentano l'agroecologia come una matrice disciplinare olistica, in cui dialogano saperi popolari e conoscenze generate da diverse matrici disciplinari.

2) È altrettanto cruciale, tuttavia, problematizzare il concetto di “sapere popolare”. Per quanto, infatti, soprattutto dagli anni '60 del secolo scorso, le parole *cultura*, *educazione* e *sapere popolare* siano state importanti per legittimare il progetto di costruzione di una nuova egemonia all'interno della società classista brasiliana e latinoamericana (Brandão; Assumpção, 2009); occorre tenere presente che assumere la nozione di sapere popolare e la sua implicita contrapposizione al sapere scientifico significa accettare tacitamente il paradigma dualista non innocente che sta all'origine della loro produzione. È in funzione di questo dualismo che – a partire dalla filosofia greca e, soprattutto, con il pensiero moderno-maschile coloniale – conoscenze, esperienze e pratiche necessarie alla vita sono state asservite all'ideale di una Scienza inconsapevole delle sue determinanti di genere, classe, etnico-culturali, che ha *scientificamente* messo a punto i

contemporanei disastri ecologici e sociali. In questo scenario, se l'utilizzo della categoria “sapere popolare” corrisponde ad una forma di essenzialismo strategico (Spivak, 2002) finalizzata alla creazione di alleanze tra subalterni, l'operazione congiunta della sua decostruzione diviene una pratica, non di meno necessaria, di decolonizzazione del sapere.

- L'agroecologia richiede molto sforzo e produce poco?

Un altro elemento spesso sottolineato dalle mie interlocutrici rispetto alla Rivoluzione Verde riguardava la promessa di facili profitti in cambio di una riduzione delle ore di lavoro: “parecia que [os venenos eram...] a melhor coisa do mundo: daí ninguém mais precisava carpinar, ninguém mais precisava lavrar [...] trabalhar, era só passar veneno, veneno para secar, depois veneno para limpar, depois veneno para colher também se precisasse³⁴⁷” (dall'intervista di Mirian). Situarsi in questa prospettiva conduce facilmente a sostenere che l'agroecologia è meno redditizia del sistema convenzionale e richiede un tale investimento di manodopera da rendere praticamente impossibile la transizione agroecologica, di fronte alle attuali forti spinte all'esodo rurale e alla concentrazione della terra. Si tratta di un punto di vista fondato e avrò modo di ritornare sugli elementi appena nominati. Tuttavia le mie interlocutrici più volte hanno messo in luce limiti di un simile ragionamento:

E: claro que, por exemplo, no convencional, tu vai colher lá 200 sacos de milho no hectare, enquanto que no agroecológico, no orgânico, tu consegue colher quarenta. Agora vamos ver se no convencional vai te sobrar os quarenta sacos que no orgânico tu consegue produzir [...] Se você plantar no sistema convencional, primeiro, tu tem que passar o secante, depois tu tem que passar o controle, tu tem que passar a ureia, às vezes três-quatro vezes, passar controle várias vezes também, enquanto que no agroecológico simplesmente vai lá e planta e vai lá e colhe. Aonde que esta teu custo maior? [...] Às vez tu consegue sobrar dez sacos de lucro no convencional. É esse o tipo de conta que a maioria das pessoas não fazem³⁴⁸ (intervento di Eulalia al *focus group* realizzato a Dionsísio Cerqueira).

³⁴⁷ Sembrava che [i veleni fossero...] la cosa migliore del mondo: nessuno avrebbe più avuto bisogno di zappare, nessuno avrebbe avuto bisogno di lavorare con l'aratro [...] niente, bisognava solo passare il veleno, veleno per seccare le erbacce, poi veleno per pulire, poi veleno per raccogliere se ce ne fosse bisogno.

³⁴⁸ E: è chiaro che, per esempio, nel convenzionale, tu raccogli tipo 200 sacchi per ettaro, mentre nell'agroecologico, nel biologico riesci a raccoglierne quaranta. Ora bisogna vedere se, nel convenzionale, avanzano i quaranta sacchi che nel biologico riesci a produrre [...] Se pianti nel sistema convenzionale, primo, devi passare l'erbidica, poi il pesticida, devi passare l'urea, a volte tre-quattro volte, anche il pesticida diverse volte, mentre nell'agroecologico semplicemente pianti e raccogli [...]

Eulalia invita a considerare l'intero processo di produzione e a valutare che, seppure le pratiche agricole convenzionali garantiscono dei raccolti più abbondanti, tuttavia, richiedono degli investimenti economici maggiori. In riferimento ai semi, ad esempio ho già evidenziato che gli ibridi non trasmettono il loro vigore alle generazioni successive quindi non possono essere autoprodotti³⁴⁹, inoltre, sono semi “ad alta risposta”, per cui implicano l'acquisto di fertilizzanti chimici e pesticidi. I costi aumentano nei sistemi di produzione in cui la dipendenza dal mercato è ancora più esacerbata, come accade nel sistema integrato, dove gli agricoltori sono costretti a comprare persino agrotossici di cui non hanno bisogno:

Na realidade a gente planta o fumo, só que a gente sabe que o fumo envolve bastante mão de obra e bastante veneno. Aqui, na região, apesar de que na agricultura estão largando bastante desse, mas ainda o fumo é a renda para poder bancar essas dívidas do banco [...] A gente começa [trabalhar] pelos canteiros, são feito canteiros, aí são repicadas as mudas. Aí da piscina são tiradas e levadas na roça, tem que cultivar o terreno, adubar com adubo químico e depois a gente faz o processo de limpa na base de enxada, arado, boi. Daí, é passado ureia três a quatro vezes [...] a gente tem que passar depois do fumo tar grande, tem que despontar, passar veneno, nas piscinas vai bastante veneno também e daí depois ele é deixado uns trinta-quarenta dias na roça, é colhido, levado para o galpão e alí é deixado secar, daí é despencado e enfardado e enviado para empresa. Ele leva um proceso de um ano quase [... Não] pode ser usado o adubo orgânico, é eles (da empresa) que definem a cor do fumo, o peso do fumo e a embalagem, é tudo através da empresa. É a firma que leva diretamente ao produtor, ela já fornece os insumos [...] Eles vendem o produto deles que inclusive às vezes vêm adubos, assim venenos, que nem são utilizados no fumo, mas a empresa manda [...] só que sobra para o produtor pagar sempre, inclusive a gente têm veneno, às vezes que a gente não sabe para que é que é. Não tem devolução, eles não aceitam [...] Que não é que a firma doa, ela manda mas ela cobra [...] O que a gente gostava é que saísse bem essa compra local [...] a ideia era de fugir dessa plantação de fumo³⁵⁰ (dall'intervista di Fatima).

A volte tu riesci ad avanzare dieci sacchi di profitti nel convenzionale. Sono questi i conti che la maggior parte delle persone non si fanno.

³⁴⁹ A questo proposito, vorrei per lo meno accennare al problema gravissimo, da più parti denunciato della tecnologia *terminator*, una tecnologia di ultima generazione che seleziona i semi per ottenere individui sterili e impedire definitivamente ai contadini di riprodurre e coltivare in autonomia.

³⁵⁰ In verità piantiamo tabacco, solo che sappiamo che il tabacco richiede molta manodopera e molto veleno. Qui, nella regione, anche se lo stanno abbandonando parecchio, tuttavia, il tabacco continua ad essere una fonte di reddito per poter pagare i debiti in banca [...] Cominciamo [a lavorare] nelle aiuole, sono fatte delle aiuole e lì sono messe le piantine. Dal vivaio sono prese e portate nel campo, devi coltivare il terreno, mettere un fertilizzante chimico e poi si fa la pulizia con la zappa, aratro, il bue. Poi si passa l'urea da tre a quattro volte [...] Quando il tabacco cresce, bisogna passare veleno, potarlo, anche

Dalle parole di Fatima emerge che la produzione convenzionale – in questo caso la coltivazione integrata di tabacco – esige non solo un ingente impiego di prodotti esterni ma anche un importante investimento di energie umane. La produzione convenzionale, infatti, si basa essenzialmente sul principio secondo cui le specificità dei contesti agricoli e dei differenti biomi costituiscono delle variabili intervenienti che occorre controllare (Van Der Ploeg apud Balestro, Sauer, 2009). Al contrario, l'agroecologia mira a creare una base di risorse autoregolate e autogenerative, attraverso uno scambio tra gli esseri umani e la natura viva (Van Der Ploeg apud Schmitt, 2009). Dunque è falso che l'agroecologia sia in sé poco redditizia e impegnativa, piuttosto le difficoltà discendono dal passaggio stesso da un sistema dipendente da prodotti chimici ad un sistema autoregolato:

E: você trabalha bastante até que você tem formado o sistema, depois ele mesmo sistema se encarrega de te encaminhar por aquele caminho, você tem só que conduzir [... Por exemplo] se você vai plantar o milho crioulo e você não vai usar o veneno, o que você vai ter que fazer? Você vai ter que fazer uma cobertura do solo muito boa e você simplesmente vai plantar o milho e vai deixar que ele vai, assim é ao meu entender [...] Tu planta e esse é teu serviço e vai colher depois, no máximo tu vai ter que dar talvez uma passada, catar alguma coisa³⁵¹ (intervento di Eulalia al *focus group* realizzato a Dionisio Cerqueira).

In particolare secondo Debbert e Madden (apud Schmitt, 2009) la resa di un'unità di produzione nel passaggio da una gestione chimico-intensiva ad una gestione biologica

nei vivaì ci vuole molto veleno, poi bisogna lasciarlo circa trenta-quaranta giorni nei campi, poi si raccoglie, si porta nel magazzino e lì si fa seccare, si separano le foglie, si impacchetta e si manda all'impresa. Il tabacco richiede un processo di quasi un anno [... Non] può essere usato il concime biologico, sono loro (dell'impresa) che definiscono il colore del tabacco, il peso del tabacco e il tipo di imballaggio, accade tutto attraverso l'impresa. È questa che porta tutto al produttore, fornisce i prodotti [...] Vendono i loro prodotti, a volte persino fertilizzanti, veleni, che non si usano nemmeno nel tabacco, ma l'impresa li manda e tocca sempre al produttore pagare, perfino abbiamo veleni che a volte non sappiamo neanche per che cosa servono. E non si possono restituire, loro non accettano [...] che non è che l'azienda fa un regalo, invia ma fa pagare [...] Noi vorremmo che iniziasse questo gruppo di acquisto locale [...] l'idea era di scappare dalla coltivazione di tabacco.

³⁵¹ E: tu lavori molto finché non avvii il sistema, dopo il sistema stesso di occupa di incamminarti per il percorso, tu devi solo iniziare [... Per esempio] se tu pianti mais locale e non usi veleno, cosa devi fare? Dovrai fare una copertura del suolo molto buona e semplicemente piantare il mais e lasciarlo andare, io la vedo così [...] Tu pianti ed è questo il tuo compito e raccogliere dopo, al massimo dovrai passare a togliere qualcosa (per esempio piante dannose).

è condizionata da cinque fattori: le trasformazioni generate dall'introduzione di nuovi sistemi di coltivazione e di rotazione delle colture; la perdita di produttività che si verifica fintantoché non vengono ripristinati la fertilità del suolo e il controllo naturale degli insetti e delle malattie; la perdita di produttività in relazione alla mancanza di esperienza degli agricoltori e delle agricoltrici sui metodi di agricoltura biologica; i cambiamenti in relazione alle entrate economiche, che possono avere sia un valore crescente, poiché i prodotti biologici vengono venduti ad un prezzo diverso, sia decrescente quando la perdita di produttività non è compensata da uno scambio più favorevole nel mercato; l'effetto di stabilizzazione raggiunto grazie al superamento dei limiti biologici e gestionali.

In agroecologia solo i principi, e non i formati tecnologici, sono generalizzabili (Caporal, Costabeber e Paulus, 2011). Non esistono ricette ovunque valide, per questo la transizione agroecologica esige dalle agricoltrici disponibilità alla sperimentazione e capacità di rispettare i tempi:

É preciso compreender-se que nos procedimentos do agronegócio, as respostas produtivas quase sempre são imediatas, mas as sequelas ambientais, sociais e produtivas nos tempos subsequentes se revelam negativas. Já os tempos da agroecologia são naturais e as produções são crescentes. Não se deve esperar grandes resultados financeiros imediatos, quase sempre enganosos: à medida que passa o tempo, os custos são decrescentes e os rendimentos e os resultados financeiros positivos são crescentes³⁵² (Ribas apud Machado, 2009, p.247).

Le parole delle mie interlocutrici, dunque, chiariscono che il modello di produzione convenzionale non è conveniente per le famiglie contadine ed elucidano ulteriormente i costi sociali e ambientali che ho descritto nel paragrafo precedente. Nonostante ciò il carattere egemonico di questo sistema impedisce il suo superamento. In Brasile, infatti, l'*agribusiness* contribuisce in maniera importante al PIL e gode di un appoggio deciso persino da parte dei governi del PT, esercitandosi come un modello di controllo della

³⁵² Bisogna comprendere che nei procedimenti dell'*agribusiness*, le risposte produttive sono quasi sempre immediate ma le conseguenze ambientali, sociali e produttive si rivelano negative. Al contrario, i tempi dell'agroecologia sono naturali e le produzioni crescenti. Non si possono sperare grandi risultati finanziari immediati, quasi sempre ingannevoli: mano a mano che passa il tempo, i costi diminuiscono e i rendimenti e i risultati finanziari positivi aumentano.

catena alimentare monopolistico, ideologicamente monoculturale e costitutivamente avverso alle differenze (Shiva, 1990).

Il cambiamento in direzione alla transizione agroecologica è frenato, inoltre, da ostacoli di natura strutturale, tra i quali le militanti del MMC/SC identificano soprattutto:

- il problema storico della concentrazione della terra aggravato – insieme ad una drastica riduzione della popolazione della campagna e quindi della manodopera agricola – dalle forti spinte all'esodo rurale: i grandi possedimenti di terra sono senza dubbio più distanti da un modello di sostenibilità che le unità di produzione familiari (Caporal, 2009);
- la debolezza del sostegno dello stato. Come ho già argomentato, la Rivoluzione Verde si è affermata soprattutto grazie alla concessione di sussidi specifici e ai servizi di consulenza rurale agli agricoltori. Diversamente, mancano linee di credito speciale per l'agricoltura biologica ed agroecologica e, in genere, gli agricoltori e le agricoltrici che vogliono superare un modello agricolo dipendente dai prodotti industriali non hanno accesso ad una formazione mirata (ibidem);
- le limitazioni alla produzione contadina imposte dalla fiscalizzazione sanitaria e dalle regole di certificazione del biologico:

M: eu acho que ainda falta bastante apoio a nível de município [...] porque algumas vezes que eu botei [nas feiras] alguns produtos que eu faço, tipo cuca recheada, aqueles bolos de milho, vários produtos que a gente encaminhou, nossa o povo adorava! Só que daí, veio alguém da vigilância sanitária impedindo que se vendesse esse produto [...] então acho que está faltando algo, acho que a nível de município mesmo para valorizar, porque acho que ninguém é obrigado a ir numa padaria e comprar algo que ele não deseja comprar, que ele prefere comprar das pessoas que produzem³⁵³ (intervento di Melania al *focus group* realizzato a São José do Cedro).

L'ANVISA (Agenzia Nazionale di Vigilanza Sanitaria) è l'organo federale, ramificato a livello regionale e municipale, responsabile della disciplina e della fiscalizzazione relative agli aspetti sanitari della produzione e manipolazione di alimenti. Il suo compito è di garantire ai consumatori che i prodotti

³⁵³ M: penso che ancora manca molto sostegno a livello municipale [...] perché alcune volte ho messo [nelle fiere] dei prodotti che io faccio, tipo torte ripiene, dolci di mais, vari prodotti che ho mandato, mamma mia, la gente li adorava! Solo che dopo, sono arrivati dalla vigilanza sanitaria impedendo che si vendesse questo prodotto [...] Allora penso che sta mancando qualcosa, penso proprio a livello municipale, per valorizzare, perché penso che nessuno è obbligato ad andare in una panetteria e comprare qualcosa che non desidera comprare, che preferisce comprare dalle persone che la producono.

commercializzati siano salubri. Come chiarisce Melania, tuttavia, i meccanismi di funzionamento della fiscalizzazione presentano non poche contraddizioni, soprattutto a causa degli ingenti investimenti che il rispetto dei vincoli normativi impone alle agricoltrici (*cartilha* “Movimento de Mulheres Camponesas de Santa Catarina. Comercialização de produtos orgânicos”³⁵⁴). Inoltre la certificazione specifica, obbligatoria per la vendita di prodotti biologici e regolamentata dalla legge 10.831 del 2003, esige di impegnarsi in un processo burocratico molto complesso che, spesso, ne restringe notevolmente l'accesso.

Nonostante i falsi miti e gli ostacoli strutturali inibiscano il cambiamento, tuttavia, le mie interlocutrici sono protagoniste di alcune interessanti esperienze di transizione agroecologica. Ne presenterò due in particolare che, per le loro differenze, possono offrire un'idea della molteplicità delle forme in cui si esprime la resistenza propositiva delle contadine.

- Durante la mia permanenza a Dionisio Cerqueira, sono entrata in contatto con l'esperienza di produzione biologica di semi di lino, sesamo e fagioli azuki che Eulalia e Ângela de Deus stanno conducendo insieme. Un racconto – che ho contribuito a redigere insieme a loro per un'attività di socializzazione, nell'ambito della celebrazione dei 30 anni del MMC/SC – descrive il processo della sua costruzione:

Era uma vez uma mulher... de nome Eulalia. Ela tinha uma propriedade bonita na linha Caçador: tinha vacas, galinhas, porcos, milho, feijão, arroz, flores. Mas Eulalia estava insatisfeita com a sua plantação de fumo: pois ela requeria muito mão de obra, muito trabalho e sobretudo um alto emprego de agrotóxicos. Eulalia sonhava uma saída diferente para manter a sua família e assim buscou opções alternativas. Foi através de um grupo constituído pela Capa³⁵⁵ que ela teve uma ideia: abandonar o plantio de fumo para se dedicar a cultivos mais saudáveis: como a linhaça. No começo essa nova atividade não deu muito certo: pois a agroecologia não tem um caminho definido, ela implica um conhecimento profundo da própria terra e também alguns erros iniciais. Mas com o tempo a plantação foi dando certo. *Era uma vez duas mulheres...* a paixão de Eulalia, aos poucos, foi envolvendo também a sua vizinha Ângela. Ela também sonhava com um estilo de produção mais respeitoso da natureza e da saúde da sua família e dos outros mas nem sempre, no seio do planejamento da família, essas motivações conseguiam ser mais fortes do que as motivações da praticidade, da comodidade, da quantidade da produção, do lucro. As duas vizinhas foram ganhando força através dessa relação de amizade: decidiram que

³⁵⁴ Movimento di Donne Contadine di Santa Catarina. Commercializzazione di prodotti biologici.

³⁵⁵ Il Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor (Centro di Appoggio al Piccolo Agricoltore) è una ong con sede a Pelotas (Rio Grande do Sul).

plantariam linhaça juntas num pedaço de terra de Eulalia, já bem protegido e ricos dos nutrientes necessários a garantir uma boa produção. *Era uma vez muitas mulheres...* de fato a colheita foi bem mais além das expectativas de Eulalia e Ângela, que resolveram destinar uma parte dela para a venda e incrementar a produção. Assim o plantio do gergelim e do feijão foi se adicionando ao plantio de linhaça. Elas mesmas produzem suas sementes para o cultivo. O sonho de Eulalia e Ângela é que essa experiência bem sucedida possa contagiare outras mulheres, que acreditem que uma produção mais saudável é possível³⁵⁶.

- La Festa dei Semi Nativi di Anchieta, d'altra parte, è un evento – attualmente con cadenza biennale – che dà visibilità al lavoro di recupero, scambio e produzione di semi nativi realizzato nel municipio grazie alla collaborazione tra diversi soggetti: tra altri, oltre al MMC, il MPA (Movimento di Piccoli Agricoltori), il SINTRAF (Sindacato dei Lavoratori nell'Agricoltura Familiare) e alcune componenti della giunta comunale:

Por mais que tenha dificuldade, tem outro lado. A gente começou trabalhar a questão das hortaliças e no mesmo momento [... os companheiros do sindicato] começaram a resgatar as variedades de milho, quando eles viram que nós começamos resgatar as variedades das hortaliças, eles perceberam que tinha que resgatar também o milho e foram construindo esse projeto que, ao final, deu essa bela festa, que já é a quinta edição [...] A gente se conhecia muito com os companheiros, com a coordenação do sindicato. Inclusive o coordenador do sindicato da época, que era o Leucir Carpegiani, ele participava do movimento das mulheres componenas: quando nós ia para a mobilização ele estava sempre conosco [...] O técnico, que era

³⁵⁶ *C'era una volta una donna...* di nome Eulalia. Aveva una bella proprietà nella comunità Caçador: aveva vacche, galline, maiali, mais, fagioli, riso, fiori. Ma Eulalia era insoddisfatta del suo campo di tabacco, perché richiedeva molta manodopera, molto lavoro e soprattutto un alto impiego di agrotossici. Eulalia sognava una via d'uscita diversa per mantenere la sua famiglia e così ha cercato delle alternative. È stato attraverso un gruppo costituito grazie al Capa (Centro di Appoggio al Piccolo Agricoltore) che ha avuto un'idea: abbandonare la coltivazione di tabacco per dedicarsi a qualcosa di più salubre come i semi di lino. All'inizio questa nuova attività non è andata molto bene: l'agroecologia, infatti, non ha un cammino definito, implica una conoscenza profonda della terra e anche alcuni errori iniziali. Ma con il tempo la coltivazione è andata meglio. *C'erano una volta due donne...* la passione di Eulalia, poco a poco, ha coinvolto anche la sua vicina Angela. Anche lei sognava uno stile di produzione più rispettoso della natura, della salute della sua famiglia e degli altri ma non sempre, all'interno della famiglia, queste motivazioni riuscivano ad essere più forti delle motivazioni della praticità, della comodità, della quantità di produzione, del lucro. Le due vicine hanno guadagnato forza dalla loro relazione di amicizia e hanno deciso di piantare semi di lino insieme in un pezzo di terra nella proprietà di Eulalia, già ben protetto e ricco dei nutrienti necessari a garantire una buona produzione. *C'erano una volta molte donne...* infatti il raccolto ha superato di molto le aspettative di Eulalia e Angela, che hanno deciso di destinarne una parte alla vendita e di incrementare la produzione. Così la coltivazione di semi di sesamo e dei fagioli si è aggiunta alla coltivazione di semi di lino. Loro stesse producono le semente per la coltivazione. Il sogno di Eulalia e Angela è che questa esperienza di successo possa contagiare altre donne, che credano che una produzione più salubre è possibile.

do sindicato, que orientava os agricultores era o mesmo técnico que repassava a teoria para nos, para o resgate da sementes crioulas. Então, a cabeça que distribuía os saberes, tanto para eles como para nos mulheres, era o mesmo [... Na IV edição] nós tinha em torno de 30.000 pessoas que passaram em Anchieta, uma semana de curso de formação, foi assim muito proveitoso, tanto que a gente vê hoje, em outros estados, que as pessoas começaram copiar praticamente, usar esse trabalho de formação o que se fez aqui: esse povo veio aqui, viu a nossa organização e foi lá na sua comunidade, lá no seu município, no seu estado e estão fazendo lá também³⁵⁷ (dall'intervista di Mirian).

Queste due esperienze danno concretezza alle riflessioni che ho sviluppato finora circa le difficoltà della transizione agroecologica, allo stesso tempo mostrano che essa ha più possibilità di realizzarsi laddove il desiderio delle donne è sorretto da relazioni importanti tra produttrici, tra produttrici e consumatrici e tra diverse soggettività politiche. Le reti di relazione agroecologica, infatti, rivestono un ruolo fondamentale nella sostenibilità sociale ed economica di questo nuovo modo di vita (Schmitt, 2009).

In questo senso, a livello più generale il MMC/SC articola i suoi sforzi in direzione all'agroecologia con quelli di altre organizzazioni. Oltre alla *Via Campesina* che ho già più volte nominato, svolgono un ruolo importante la Rede Ecovida nel sud del Brasile; e, a livello federale, soprattutto l'ANA (Articolazione Nazionale di Agroecologia), nata nel 2002 dopo il I Incontro Nazionale di Agroecologia “pela necessidade de interação e mútua fecundação entre essas redes e organizações para que, juntas, possam construir crescentes capacidades de influência nos rumos do desenvolvimento rural no Brasil”³⁵⁸ (www.agroecologia.org.br). Una delle principali strategie adottate dalle diverse reti di movimenti cui il MMC/SC aderisce è fare pressione per l'elaborazione di politiche pubbliche orientate al superamento degli ostacoli strutturali che ho sopra discusso. Le

³⁵⁷ Anche se ci sono difficoltà, c'è anche l'altra faccia della medaglia. Abbiamo iniziato ad affrontare la questione degli ortaggi e nello stesso momento [... i compagni del sindacato] hanno iniziato a recuperare le varietà di mais, quando hanno visto che noi cominciavamo a recuperare le varietà di ortaggi, hanno percepito che bisognava recuperare anche il mais e sono andati costruendo questo progetto che, alla fine, ha portato a questa bella festa, che è già alla sua quinta edizione [...] Noi ci conoscevamo abbastanza con i compagni, con il coordinamento del sindacato. Perfino il coordinatore del sindacato all'epoca partecipava al movimento di donne contadine: quando andavamo ad una mobilitazione, stava sempre con noi [...] Il tecnico, che era del sindacato, che dava orientamenti agli agricoltori era lo stesso che ci passava la teoria rispetto al recupero di semi nativi. Quindi la testa che distribuiva le conoscenze era lo stesso per loro e per noi [... Nella IV edizione] sono passate da Anchieta circa 30.000, c'è stata una settimana di corso, è stato molto utile, tanto che vediamo oggi, in altri stati, che le persone hanno iniziato a copiare praticamente, ad usare questo lavoro di formazione che si è fatto qui: la gente è venuta qui, ha visto la nostra organizzazione e poi è tornata nelle sua comunità, nel suo municipio, nel suo stato e la stanno facendo anche là.

³⁵⁸ Dalla necessità di interazione e mutua fecondazione tra queste reti ed organizzazioni perché, insieme, possano costruire crescenti capacità di influenza sulle direzioni dello sviluppo rurale in Brasile.

principali rivendicazioni mirano: ad una riforma agraria integrale, che elimini i latifondi e i minifondi e faciliti l'accesso delle agricoltrici alla proprietà della terra; a politiche di incentivo alla permanenza nella campagna che coinvolgano soprattutto le giovani generazioni; ad un cambiamento nelle politiche di concessione dei crediti rurali a favore dell'agroecologia e a beneficio delle donne; alla creazione di sistemi partecipativi di certificazione biologica, fondati su processi di elaborazione e verifica delle norme di produzione ecologica, condivisi tra agricoltori e consumatori; al consolidamento delle reti locali, popolari e solidali di commercializzazione; al potenziamento dei meccanismi istituzionali di acquisto attraverso programmi governativi come il PAA (Programma di Acquisizione di Alimenti) e PNAE³⁵⁹ (Programma di Alimentazione Scolastica); alla riformulazione delle politiche formative in relazione non solo alla consulenza rurale ma anche all'educazione scolastica e universitaria (ibidem). Il consolidamento di queste articolazioni di movimenti si motiva alla luce della necessità di costruire una controeconomia, che si opponga al modello egemonico dell'agricoltura convenzionale, in una direzione che non implichi semplicemente una conversione tecnica finalizzata a soddisfare le esigenze di mercati di nicchia e destinata alle esportazioni (Caporal, 2009) ma esprima un nuovo progetto di società.

5.4 *Cabe a mulher mostrar que tem outro caminho*³⁶⁰: conflitto tra i sessi, soggettività femminista e agroecologia

Nel corso della ricerca ho osservato che i primi e più importanti rifiuti con cui si misurano le militanti del MMC/SC nel processo di transizione agroecologica coinvolgono l'ambito familiare e soprattutto i loro mariti:

Eu na minha visão, eu não passaria veneno em lugar nenhum, eu acho que não vale a pena, porque assim a partir do momento que você pega um máquina de veneno para passar veneno, você está se contaminando a si mesmo [...] Agora se tu pega o meu marido, ele já tem, eles têm uma visão diferente, eu sempre digo assim: o seminário que a gente faz com as mulheres, a gente tem que conseguir levar os homens escutar isso. Para você ter uma ideia, aqui em cima da casa eu plantei arvoredo: pessego, figo, bergamota, laranja, coisa assim. A minha ideia era plantar ali no meio abobora, melancia [...] Em cima da grama a abobora vem

³⁵⁹ Vedi paragrafo 3.6.

³⁶⁰ Tocca alla donna mostrare che c'è un altro cammino (dall'intervista di Zenaide).

beleza. Nessa época de campanha [eleitoral], eu sai para fazer campanha, o que é que o meu marido fez? Foi ali passar as rodinhas de veneno, onde ele iria plantar os pés de abobora [...] Eu chorei, eu briguei com ele, disse: “meu Deus, tu foi passar veneno alí, quanto que eu te pedi que não quero que passa veneno?” Mas ele já tinha passado. Ele não respondeu nada, não falou nada, ficou quieto, mas aquilo magoa a gente, porque você lida tanto com agroecologia e eles agem sem pensar!³⁶¹ (Dall'intervista di Lucimar).

Mi è capitato molte volte di ascoltare storie simili al racconto di Lucimar e, come in questo caso, spesso, le donne coinvolte nella ricerca chiamavano in causa la differenza sessuale³⁶² per spiegare le resistenze dei loro mariti, qualificando l'agroecologia come un terreno cruciale del conflitto tra i sessi:

É a mulher que cuida da família, cuida dos filhos, de tudo, ela percebe mais as coisas que estão acontecendo [...] nem sempre o homem percebe tudo [...] O homem tem a cabeça voltada mais para a questão de você ter as coisas, e a mulher tem a cabeça ainda mais voltada em qualidade, na saúde, um monte de outras coisas que para o homem, não sei o porque, a maneira também que ele foi, que os homens são criados, que sempre parece que a parte financeira é a principal para eles³⁶³ (dall'intervista di Zenaide).

³⁶¹ Se fosse per me, non metterei veleno da nessuna parte, penso che non vale la pena, perché a partire dal momento che prendi una macchina per spargere veleno, stai contaminando te stesso [...] Ora, se prendi mio marito lui ha, loro hanno una visione diversa. Dico sempre così: nel seminario che noi facciamo con le donne, dobbiamo riuscire a portare gli uomini per ascoltare. Perché tu abbia un'idea, qui sopra vicino a casa ho piantato un frutteto: pesco, fico, mandarino, arancio, queste cose. La mia idea era piantare lì in mezzo zucca, anguria [...] Sull'erba la zucca viene che è una bellezza. In questo periodo di campagna [elettorale] sono uscita per fare campagna e che cos'ha fatto mio marito? È andato lì a mettere rotelline di veleno, dove io volevo piantare zucca [...] Io ho pianto, ho litigato con lui, ho detto: “mio Dio, tu hai passato veleno lì, quando ti avevo chiesto che non voglio che metti veleno?” Ma lui ormai l'aveva fatto. Lui non ha risposto niente, non ha detto niente, è stato zitto, ma questa cosa mi fa male, perché tu ti preoccupi tanto con l'agroecologia e loro agiscono senza pensare!

³⁶² Uso la categoria “differenza sessuale” anziché “genere” perché la ritengo maggiormente pertinente per un'interpretazione delle pratiche del MMC/SC. Nel corso del paragrafo le ragioni di questa scelta risulteranno più chiare.

³⁶³ È la donna che si prende cura della famiglia, dei figli, di tutto, lei percepisce maggiormente cosa sta accadendo [...] Gli uomini non sempre percepiscono tutto [...] L'uomo ha una testa rivolta di più alla questione di avere le cose, la donna ha una testa rivolta di più alla qualità, alla salute, ad un sacco di altre cose che per l'uomo, non so perché, anche per il modo in cui lui, in cui gli uomini sono educati, sembra che per loro la parte finanziaria è la più importante.

Depende de uma pessoa para outra, cada mulher tem o seu plano, o seu ideal e o homem também [... A mulher] tem mais cuidado com a vida, o homem tem mais interesse, vamos dizer, para o progresso, para progredir e a mulher é mais para produzir, entender. O homem quer levar mais avante, trabalhar bastante e colher bastante e a mulher já vai mais lenta, mas vai mais certo³⁶⁴ (dall'intervista di Amalia).

Eu acho que, como que a mulher gera vida, ela se carrega seu filho nove meses, ela sente todo o envolvimento do seu filho [...] você primeiro de tudo você pensa na vida [...] Então a mulher antes dela usar um veneno, ela vai pensar no bichinho que tem ali, ela vai pensar no animal que pode escapar lá e comer a planta envenenada, então quer dizer, a mulher ela age mais com o sentimento, com a emoção e o homem age mais com a razão, ele acha que tem que plantar bastante. A mulher já não, ela já pensa: não adianta plantar bastante se eu estou prejudicando uma vida [...] a mulher sempre tem aquele sentimento de avaliar as coisas, bem pensar antes da coisa acontecer e eu avalio que a mulher pensa muito mais e age com a emoção³⁶⁵ (dall'intervista di Lucimar).

M: na realidade, a mulher sempre foi aquela que cuidou mais da sementes [...] o homem é mais acomodado [...] e a produção agroecológica, ela exige mais da gente: [...] a semente tu tem que olhar o tempo certo para colher, se chove muito você tem que achar um jeito de secar ela, ela tem que ser seca no ponto certo, ter a humidade certa, para ser embalada e guardada para ela durar até o próximo ano sem carunchar, tem que ser de qualidade, tudo isso exige um pouco da gente, mas a mulher geralmente é mais dedicada para essas coisas de agroecologia, ela é mais determinada [...] L: [mas] muitas vezes as mulheres estão acomodadas, não estão interessadas, não vão atrás, pensam tudo do comprado, pronto, do fácil³⁶⁶ (interventi di Mirian e Lourdes Kierish al *focus group* realizzato ad Anchieta).

³⁶⁴ Dipende da persona a persona, ogni donna ha il suo piano, il suo ideale e anche l'uomo [... La donna] ha più cura della vita, l'uomo ha più interesse, diciamo, per il progresso, per progredire e la donna è più per produrre, capire. L'uomo vuole andare avanti, lavorare molto e raccogliere molto e la donna va più lentamente ma in modo più giusto.

³⁶⁵ Penso che, dato che la donna genera la vita, porta suo figlio nove mesi, sente tutto un coinvolgimento con suo figlio [...] tu innanzitutto pensi alla vita [...] Allora la donna, prima di usare un veleno, pensa nell'animaletto che sta là, pensa nell'animale che può scappare e andare a mangiare la pianta avvelenata, quindi vuol dire, la donna agisce di più con il sentimento, con l'emozione e l'uomo agisce più con la ragione, lui pensa che bisogna piantare molto. La donna no, lei pensa: non serve piantare molto se sto danneggiando una vita [...] La donna ha sempre quel sentimento di giudicare le cose, di pensare bene prima che le cose accadano, ritengo che la donna pensa molto di più e agisce con l'emozione.

³⁶⁶ M: in verità, è stata sempre la donna ad occuparsi dei semi [...] l'uomo è più pigro [...] e la produzione agroecologica esige di più dalle persone: [...] devi osservare il tempo opportuno per raccogliere i semi, se piove molto devi trovare un modo per seccarli, devono seccare al punto giusto, devono essere umidi al punto giusto per essere chiusi e conservati per durare fino all'anno successivo senza fare i vermi, devono essere di buona qualità, tutto questo richiede un po' di energie ma la donna di solito si dedica di

Eu acho assim que para os homens é mais difícil porque a cima de tudo para eles está o resultado financeiro [... A mulher] já desde do seu nascimento, ela foi educada e ela tem que pensar em bastante coisas, ela tem uma facilidade melhor de conseguir entender todo esse processo³⁶⁷ (dall'intervista di Marilene).

I brani riportati – che costituiscono solo pochi esempi di un punto di vista che ho riscontrato in maniera preponderante tra le mie interlocutrici – situano, a fondamento di una maggiore sensibilità delle donne per l'agroecologia, alcuni contenuti identificati come specifici della natura femminile e, in buona misura, riconducibili a caratteristiche biologiche: la generatività, la cura, l'attenzione per la salute, la qualità, la dedizione, la protezione della vita, la lentezza, il pensiero olistico. Allo stesso tempo, associano agli uomini dimensioni per molti versi opposte come la ragione, la quantità, l'interesse per i risultati economici, il progresso, il lavoro, la noncuranza. A partire da questo posizionamento, la maggior parte delle studiose deducono il carattere essenzialista del femminismo vissuto e praticato nel MMC/SC (Boni, 2012).

Una lettura per così dire obliqua dei brani citati, tuttavia, permette di scorgere, al fianco della descrizione di una supposta natura femminile, alcuni elementi decostruttivi della visione essenzialista: le mie interlocutrici, infatti, per spiegare le differenze tra uomini e donne mobilitano anche variabili culturali e contestuali come la socializzazione dei ruoli maschili e femminili e, più in generale, l'educazione; inoltre, negano l'omogeneità delle categorie “donna” e “uomo”, attraverso espliciti riferimenti alle differenze interne; infine, complessificano le opinioni di senso comune circolanti rispetto ad attributi presunti tipici dell'essenza femminile: così, ad esempio, Lucimar, pur associando le donne all'emozione/sentimento, non disgiunge questi ultimi dal pensiero.

Giudico queste pratiche discorsive espressione di una sorta di “essenzialismo contraddittorio”, poiché, anche se si basano sull'uso identitario della nozione di “donna”, resistono – contraddicendosi – alla reificazione di questa identità. Il modo in cui Spivak

più a queste cose dell'agroecologia, è più determinata [...] L: [ma] molte volte le donne sono pigre, non hanno interesse, non si preoccupano, pensano solo a comprare pronto e facilmente.

³⁶⁷ Penso che per gli uomini è più difficile perché al di sopra di tutto per loro c'è il risultato finanziario [... La donna], fin dalla sua nascita, è stata educata a pensare a molte cose e ha una certa facilità a capire tutto questo processo.

(2002) definisce il già nominato concetto di “essenzialismo strategico” – come uso strategico dell'essenzialismo per un interesse politico (p.116) – contribuisce ad illuminare alcune dimensioni di ciò che intendo per essenzialismo contraddittorio. Quest'ultimo, tuttavia, a differenza dell'essenzialismo strategico è, in buona misura, inconsapevole³⁶⁸: il suo carattere politico, pertanto, non risiede nelle intenzionalità ma nei suoi effetti. In particolare, sostengo che uno dei suoi effetti coincide con la possibilità di situare il femminismo come una questione strutturante e strutturale della lotta per l'agroecologia piuttosto che come una questione marginale e subordinata. Argomenterò questa tesi, ma prima mi soffermerò sul ruolo che la figura della madre occupa nelle pratiche del MMC/SC allo scopo di descrivere più approfonditamente il modo in cui si manifesta l'essenzialismo contraddittorio.

All'interno del femminismo, la figura della madre è piuttosto controversa. La spinta ugualitaria del femminismo moderno, ad esempio, ha sostenuto la necessità dell'uccisione della madre come via per garantire l'emancipazione della donna e la parità con l'uomo (Colombo, 2007), in una prospettiva che applica alla relazione tra madre e figlia lo schema maschile di conquista della propria indipendenza, attraverso il rovesciamento dell'autorità paterna (Muraro, 1992). La filosofia moderna, infatti, ha indicato nell'affidamento alla sola forza impersonale della ragione il percorso per raggiungere la condizione di individuo autonomo, promuovendo una concezione della libertà come superamento dello stato di minorità, affrancamento dalle relazioni e dalle autorità esterne (Sartori, 1995).

Il MMC/SC, al contrario, si iscrive in una prospettiva femminista che considera centrale il riferimento alla madre. Questo orientamento ha come primo ed essenziale effetto quello di permettere alle militanti del movimento di leggere la storia delle donne che le hanno precedute non solo in termini di oppressione e subalternità ma avvistando il loro contributo per il presente (Tommasi, 1995). Le femministe, infatti, si sono spesso chieste perché le donne non compaiano nella storia, perché vi si trovino solo ai margini, in ombra o in maniera intermittente (Muraro, 2002). Le risposte a questi interrogativi hanno aperto ulteriori domande riguardanti i rapporti tra i sessi, le regole che sottendono la rappresentazione sociale e che presiedono alla trasmissione del sapere (ibidem). Focalizzarsi solo sull'esclusione dalla storia, tuttavia, può condurre a cancellare nuovamente ogni risonanza femminile, alimentando l'ispirazione che nasce dal

³⁶⁸ In realtà, nel brano citato, Spivak sostiene che una strategia può essere inconsapevole. A me, tuttavia, è sembrato forzato attribuire a ciò che ho nominato “essenzialismo contraddittorio” il carattere di una strategia, lo leggo piuttosto come un'intuizione delle militanti del MMC/SC. Tornerò più avanti sulla questione.

risentimento (ibidem). Al contrario, la gratitudine nei confronti delle donne che – anche in condizioni culturalmente difficili – hanno segnato il passato restituisce simbolicamente vita alle genealogie femminili negate dal patriarcato (Muraro, 2008). Fa emergere una storia e una storicità originali (ibidem).

Il riferimento alle madri e alle nonne è particolarmente vivo nelle pratiche agroecologiche del movimento. Il recupero, la produzione e il miglioramento di semi locali; la produzione di medicine fitoterapiche; l'allevamento di animali nativi; la coltivazione biologica etc. sono “práticas de resistência propositiva do projeto de agricultura camponesas, baseado no conhecimento popular herdado de nossos ancestrais e repassado de geração em geração³⁶⁹” (*cartilha* “Filhas da terra produzindo sementes crioulas, alimentado sonhos de libertação³⁷⁰” quaderno 1, p.12). In questo senso:

O espaço do Movimento possibilitou às mulheres camponesas fazer uma releitura das histórias de vida de suas antepassadas. Ali, foram encontrados valores e muitas experiências centradas na proteção, na preservação e no cuidado da vida e da natureza. Foram descobertos elementos indispensáveis para pensar um projeto de agricultura camponesa, desenvolvido com base nos princípios da agroecologia³⁷¹ (ivi, p.24).

È importante chiarire, tuttavia, che la valorizzazione del sapere delle madri nel MMC/SC non si riduce all'elogio del ruolo materno tradizionale e di contenuti considerati rappresentativi di una supposta essenza femminile. Come hanno sottolineato molte intervistate, infatti, la militanza le ha portate a prendere coscienza e a problematizzare profondamente i modelli di femminilità e maternità dominanti nel loro contesto, spingendole anche ad aprire dei conflitti con donne per loro significative.

[Meu compromisso com o movimento] já é de família: meus pais, quando vieram do Rio Grande do Sul, encontraram aqui em Anchieta só três famílias, então era um local propício para se começar uma comunidade em todos os termos: religioso, educacional e tudo [...]

³⁶⁹ Pratiche di resistenza propositiva del progetto di agricoltura contadina, basato sul sapere popolare ereditato dai nostri ancestrali e trasmesso di generazione in generazione.

³⁷⁰ Figlie della terra producendo semi nativi, alimentando sogni di liberazione.

³⁷¹ Lo spazio del movimento ha permesso alle donne contadine di rileggere le storie di vita delle loro antenate. Lì sono stati trovati valori e molte esperienze centrate nella protezione, nella preservazione e nella cura della vita e della natura. Sono stati scoperti elementi indispensabili per pensare un progetto di agricoltura contadina, sviluppato in base ai principi dell'agroecologia.

Minha mãe tinha farmácia [...] foi a primeira farmacêutica, daí foi a primeira enfermeira do hospital [...] A minha mãe foi uma pessoa que ajudou muito o povo [...] Depois que eu comecei participar dos movimentos sociais, então era uma coisa diferente da época deles, que eles não entendiam e que eu não tinha o conhecimento de explicar para eles na época qual era o objetivo disso tudo [...] A gente não contradizia a mãe, a gente escutava, mas a minha mãe não gostava muito, ela sempre me alfinetava: “Mirian, Mirian, você vive na estrada com essas coisas de movimento [...] Você não vai ganhar com isso [...] tem que pensar mais para a família” [...] Ela sempre falava alguma coisa para a gente, porque a mãe enxerga às vezes o lado que a gente não enxerga, ela tem experiência e tudo, a gente não tinha as experiências, então ela tentava conversar com a gente, porque ela achava assim que não era o meu lugar sair atrás dessas coisas [...] Ela seguido me falava só na casa, só no papel de dona de casa, mas eu não nasci para isso, Mariateresa [...] Porque daí ela ensinou as menina a fazer os seus e os guri os deles [...] daí eu criei meus filhos, ensinando para eles fazer todo o trabalho da casa³⁷² (dall'intervista di Mirian).

Una grande quantità di analisi femministe hanno mostrato come la messa al bando della madre dalla vita politica sia stata accompagnata dall'assunzione del suo fondamento nutritivo (Sartori, 2007). In questo modo, il patriarcato ha costruito una vera e propria mitologia del ruolo materno, associandolo al compito di garantire – in un'opera generalmente invisibile – la vita di uomini che si percepivano come indipendenti (Pretorius, 2011). Mirian confligge con queste prescrizioni culturali, che la vorrebbero relegare nella sfera privata e che attendono da lei la cura dell'ambiente domestico e dei propri cari. Tuttavia, pur distanziandosi dall'esempio materno, non lo rinnega, anzi lo assume come un orientamento per il suo agire politico. L'obbedienza alla madre che lei osserva, dunque, non implica mettere in pratica i contenuti trasmessi da lei o ricercare la sua approvazione; piuttosto considerare amorevolmente la sua volontà e il suo

³⁷² [Il mio impegno con il movimento] viene già dalla famiglia: i miei genitori, quando sono arrivati dal Rio grande do Sul, hanno trovato qui ad Anchieta solo tre famiglie, quindi era un luogo propizio per dare inizio ad una comunità, in tutti i sensi: religioso, educativo e tutto [...] Mia madre aveva una farmacia [...] è stata la prima farmacista, poi la prima infermiera dell'ospedale [...] Mia madre è stata una persona che ha aiutato molto il popolo [...] Quando ho iniziato a partecipare ai movimenti sociali, allora era una cosa diversa dalla loro epoca, una cosa che loro non comprendevano e rispetto alla quale io non avevo la consapevolezza di spiegare quale fosse l'obiettivo [...] Io non contraddicevo mia madre, ascoltavo, ma a mia madre non piaceva molto, sempre mi punzecchiava: “Mirian, Mirian, vivi in strada con questa storia del movimento [...] Non guadagnerai niente con questo [...] devi pensare di più alla famiglia” [...] Sempre mi diceva qualcosa, perché la madre a volte vede qualcosa che tu non vedi, ha esperienza e tutto e io non avevo esperienza, allora tentava di parlare con me, perché lei pensava che non fosse il mio posto andare dietro a queste cose [...] Mi parlava costantemente solo di casa, solo del ruolo della donna di casa, ma io non sono nata per questo, Mariateresa [...] Perché lei aveva insegnato alle ragazze a fare i loro servizi e ai ragazzi i loro [...] ma io ho educato i miei figli, insegnando loro a fare ogni lavoro di casa.

giudizio come una misura per sé, anche quando se ne discosta (Piuksi, 1992). In questo modo, la gratitudine nei suoi confronti si articola all'affermazione di un senso libero della differenza femminile, non vincolata alle prescrizioni patriarcali (Sartori, 2007), che pure la madre ha fatto sue e riproduce. Ritengo, dunque, che il riferimento alla madre nel MMC/SC costituisca un'espressione di essenzialismo contraddittorio, poiché, anche quando fa leva su tratti essenzializzati, la sua posta in gioco è de-essenzializzante.

Più precisamente, nella mistica e nelle pratiche del MMC/SC, il riconoscimento del sapere delle madri è presente come un elemento che, pur chiamando in causa la differenza femminile, la decolonizza sottraendola ad una interpretazione patriarcale, disarticolando i binarismi dell'ordine androcentrico e mettendo in circolo nuovi modi di considerare e vivere la politica (ibidem). Il pensiero occidentale, già nell'antica Grecia e specialmente a partire dall'epoca moderna, ha diviso il mondo in due sfere: una superiore e simbolicamente maschile, pubblica, libera, legata alla cultura e alla politica, centrata sulla produzione e sul lavoro spirituale; l'altra inferiore e simbolicamente femminile, privata, dipendente, confinata nella natura e nel prepolitico, dedita alla riproduzione e al lavoro domestico (Praetorius, 2011). La problematizzazione di questo ordine bipartito – che ha escluso le donne, misconosciuto e funzionalizzato le loro attività – ha rappresentato un punto nodale delle analisi e delle lotte femministe (Sartori, 2004). Nel primo femminismo storico, ad esempio, la richiesta di riconoscimento politico da parte delle donne e la loro irruzione nella scena pubblica ha fatto emergere le contraddizioni di questa separazione (ibidem). Successivamente, la parola d'ordine scelta dal femminismo di “seconda ondata”, in seguito all'esperienza dei gruppi di autocoscienza: “il personale è politico”, ha condotto:

le femministe radicali ad evidenziare da un lato l'agire di meccanismi di potere all'interno della sfera privata, dall'altro la valenza politica di ciò che avviene nella sfera personale, e le femministe di ascendenza socialista o marxista a sollevare la questione del lavoro domestico e della sua funzione in rapporto all'organizzazione socio-economica della società (ivi, p.368).

Questo tema continua ad essere ampiamente dibattuto a partire da punti di vista diversi, che manifestano l'eterogeneità e la complessità interna al femminismo. In particolare, il MMC/SC si situa in questo panorama con una proposta volta non tanto – come ho accennato – ad esaltare gli attributi di una femminilità reificata; né a comprendere le donne in un ideale androgino, che, in nome del loro accesso al vita pubblica, rifiuti i valori connessi alla sfera familiare/domestica; piuttosto a rimettere al

centro della politica ciò che, in una prospettiva patriarcale, è considerato una mera prestazione data per scontata: il lavoro necessario alla vita (Barbieri et al., 2009).

Ritengo che le riflessioni sviluppate da Praetorius (2011) possano contribuire ad illuminare l'operazione simbolica che il MMC/SC compie. Per sviluppare il suo pensiero, l'autrice parte dalla considerazione – apparentemente banale – che tutti gli esseri umani sono partoriti, tutti nascono all'interno di una rete intergenerazionale e nella forma di una relazione – quella tra madre e figlio-a – caratterizzata da una forte interdipendenza. Anche se, gradualmente, le persone acquisiscono autonomia dalla matrice del grembo materno, si trovano sempre inserite in una matrice mondo. Nessuno, infatti, può sopravvivere senza aria, acqua, amore, attenzione, comunicazione etc. Dunque “l'essere partoriti ci segna per tutta la vita: siamo dipendenti, abbiamo bisogno dell'Altra o dell'Altro, in lei o in lui è e rimane collocata la nostra libertà” (ivi, p.15). Pensare a partire dalla nascita, riconoscere che nessun essere umano è autosufficiente ed isolato conduce l'autrice (ibidem) a contestare alla radice i dualismi dell'ordine androcentrico e l'inammissibile inversione che promuove tra realtà di primaria e secondaria importanza. Praetorius (ibidem), quindi, propone la visione del mondo come un ambiente domestico, in contrasto all'immagine corrente che lo identifica con il mercato. Il mercato, infatti, ha il compito di distribuire le merci in eccesso, è un'istanza ragionevole e utile ma è pur sempre secondaria al lavoro che cura l'esistenza e ne garantisce la manutenzione (ibidem).

In questo modo, le militanti del MMC/SC ereditano le pratiche delle antenate ma le risignificano e le politicizzano, attraversando costantemente i confini tra pubblico e privato. In tale prospettiva, la produzione e lo scambio di semi locali, ad esempio, non solo sono essenziali per garantire la sussistenza della famiglia ma costituiscono anche pratiche di protagonismo popolare, creatività contadina, autonomia dal mercato, resistenza all'esodo rurale, difesa della biodiversità, affermazione delle tecnologie e delle conoscenze sviluppate nei secoli dalle donne.

No momento que as camponesas estão recuperando as sementes, então, tem toda essa questão da valorização do conhecimento também, a valorização da cultura do guardar, da autonomia [...] As sementes crioulas de horaiças, em especial, ainda é um espaço que as mulheres dominam, as mulheres tem o conhecimento, até por a questão de que a gente vive no patriarcado que foi delegando o papel da alimentação às mulheres: então as mulheres plantam, as mulheres produzem, as mulheres colhem, as mulheres preparam o alimento, elas que tem que se virar [...] Então nós pensamos que na construção do projeto de agricultura camponesa esse seria uma construção e uma contribuição

que as mulheres camponesas podem dar para transformar esse modo de vida, porque a partir das hortaliças também elas vão transformar outras formas, através do conflito e do diálogo também na família, vão colocando a alimentação como mais importante, a vida da família como o mais importante [...] Então vão transformando o seu modo de vida e quando se transforma o modo de vida então também vai se trasformando a sociedade, porque deixa de sustentar esse modelo, não vai mais comprar agrotóxico, não vai mais comprar aquele trator que dizem que tem que comprar, mas pode ter [...] uma cooperativa que tem o trator. Então vai se pensar uma outra forma de viver no campo e isso também vai a questão da transformação da sociedade³⁷³ (dall'intervista di Catiane).

Dunque quello che ho nominato essenzialismo contraddittorio esprime l'intuizione delle militanti del MMC/SC di fare leva sul portato rivoluzionario della differenza femminile, riscattandola dalla confusione che la identifica con l'esito stesso dell'oppressione sessista (Lonzi, 2010): cioè resistendo alla visione di una metastorica “natura femminile” simmetrica e complementare all'uomo (Irigaray, 1985), attraversata dalle dicotomie del pensiero moderno-coloniale maschile (donna vs uomo, natura vs cultura, immanenza vs trascendenza, sentimento vs ragione, soggettività vs oggettività, privato vs pubblico, riproduzione vs produzione). Uso il termine essenzialismo contraddittorio perché ritengo che non si tratti di una posizione consapevolmente assunta ma appunto di un'intuizione, che nel MMC/SC si forma grazie alla tensione di ogni donna a ricercare risonanza di sé nell'autenticità delle altre (Lonzi, 2010). Pur non essendo consapevole, tuttavia, l'essenzialismo contraddittorio ha degli effetti politici che ho tentato di mostrare, descrivendo l'impegno delle militanti a praticare nel presente un altro modello di agricoltura. La mia tesi è, infatti, che dalla valorizzazione di una concezione della differenza femminile – implicita nell'essenzialismo contraddittorio – come principio esistenziale, fondato sull'esercizio della libertà e aperto a dimensioni

³⁷³ Quando le contadine recuperano i semi esiste anche tutta una questione della valorizzazione della conoscenza, della valorizzazione della cultura del conservare, dell'autonomia [...] I semi locali di ortaggi specialmente sono un ambito dominato dalle donne, le donne hanno questo sapere, anche per la questione che viviamo nel patriarcato che è andato delegando il ruolo dell'alimentazione alle donne: quindi le donne piantano, le donne producono, le donne raccolgono, le donne preparano l'alimento, loro se ne occupano [...] Allora noi abbiamo pensato che nella costruzione del progetto di agricoltura contadina questa sarebbe stata una costruzione e un contributo che le donne contadine avrebbero potuto dare per trasformare questo modo di vita, perché a partire dagli ortaggi loro trasformano anche altre forme, attraverso il conflitto e il dialogo nella famiglia, mettono l'alimentazione come la cosa più importante, la vita della famiglia come la cosa più importante [...] Allora trasformano il loro modo di vita e quando si trasforma il modo di vita, inizia a trasformarsi anche la società, perché smetti di sostenere questo modello, allora non compri più agrotossici, non compri più il trattore che dicono che devi comprare, ma può esserci [...] una cooperativa che ha il trattore. Allora si inizia a pensare un altro modo di vivere nella campagna e con questo anche la questione della trasformazione della società.

inedite del reale (Lonzi, 2010) discenda una prospettiva radicalmente trasformatrice del rapporto tra agroecologia e femminismo.

In particolare, nel corso della ricerca, ho identificato due modi fondamentali di costruire il dialogo tra queste due prospettive:

- Una prima modalità insiste sulla necessità di *incorporare* la questione femminista nella discussione sull'agroecologia (Articulação Nacional de Agroecologia, 2008). È una posizione che si può rintracciare in alcuni documenti pubblici delle reti di movimenti che lottano per l'agroecologia e che, per questa via, è assunta, in parte, dalle *leader* del MMC/SC:

Dentro do projeto de agricultura que nós defendemos, inclusive na ANA, algumas entidades já também apoiam essa nossa posição de que sem as mulheres a agroecologia é incompleta. Está valendo a pena esse nosso esforço de dizer que as mulheres tem que fazer parte do processo, as mulheres não tem que ajudar no processo, porque ajudar significa que alguém comanda e as demais simplesmente fazem as tarefas, executam, mas não decidem, não questionam, não provocam discussão [...] Inclusive teve um período que as mulheres da ANA fizeram uma camiseta, dizendo assim: [...] não basta de você dizer que você faz a agroecologia respeitando os bichinhos, fazendo controle e tal, mas batendo na mulher. Então, nesse sentido, essa é a nossa visão feminista: sem as mulheres a agroecologia não acontece³⁷⁴ (dall'intervista di Noemi).

In una simile prospettiva, la critica femminista prende le mosse dall'analisi della scarsa visibilità delle donne nella lotta per l'agroecologia e della loro assenza dai luoghi di gestione nelle organizzazioni impegnate su questo terreno (ibidem). In questo modo, le donne vengono descritte come una categoria svantaggiata, le cui istanze bisogna salvaguardare e a cui bisogna dare voce, secondo una retorica che è stata ampiamente decostruita dal femminismo postcoloniale³⁷⁵. Anche se l'obiettivo è l'incidenza femminile sul

³⁷⁴ Dentro al progetto di agricoltura che noi difendiamo, anche nell'ANA, alcune entità già stanno appoggiando la nostra posizione secondo cui senza le donne l'agroecologia è incompleta. Sta portando frutti il nostro sforzo di dire che le donne devono fare parte del processo, le donne non devono aiutare, perché aiutare significa che qualcuno comanda e le altre semplicemente svolgono i compiti, eseguono, ma non incidono, non mettono in discussione, non provocano il dibattito [...] Perfino c'è stato un periodo che le donne dell'ANA hanno fatto una maglietta, dicendo così [...] non basta che dici di fare agroecologia rispettando gli animalletti, facendo il controllo naturale ma picchiando la donna. Allora in questo senso, questa è la nostra posizione femminista: senza le donne l'agroecologia non succede.

³⁷⁵ A titolo di esempio di una vasta letteratura, si consideri il famoso saggio di Spivak "Can subaltern

reale, da un punto di vista politico-pedagogico appare problematico il cammino della incorporazione/integrazione attraverso cui questa capacità di incidenza dovrebbe consolidarsi. Queste parole, infatti, evocano piuttosto la disponibilità di “una minoranza” di assimilarsi ad un “tutto” inglobante, con importanti effetti di ridimensionamento della sua forza problematizzante e sommovitrice;

- Un'altra modalità considera che il contributo del femminismo all'agroecologia non si risolve semplicemente nell'introduzione di nuovi contenuti (la questione femminile) nell'agenda dell'agroecologia ma in un cambiamento radicale di prospettiva (Gebara, 1997). In questo senso, prende avvio dal riconoscimento del sapere e della forza femminili – che costituiscono elementi essenziali persino quando sono ridotti a residuo, nelle situazioni di più dura oppressione – per proporre una trasformazione di tutta la società. Anche questa prospettiva si ritrova, affianco all'altra sopra descritta, nei pronunciamenti ufficiali delle reti di agroecologia, ogni qual volta che, ad esempio, le attività di recupero, scambio, miglioramento dei semi svolte dalle donne sono indicate come riferimenti cruciali per trasformare l'attuale modello di agricoltura chimica, estensiva e destinata all'esportazione in direzione ad una agricoltura che rimetta al centro la sicurezza e la sovranità alimentari (Articulação Nacional de Agroecologia, 2008). Le formulazioni più precise di una simile posizione, tuttavia, le ho ascoltate dalle donne coinvolte nella ricerca:

Quem é que cuida do alimento, da família e dos filhos? É a mulher! [...] A mulher trabalha para trazer a saúde e o bem estar para a família [...] Tem alguns homens que também têm essa visão mas são poucos, na grande maioria [das vezes] a mulher tem uma visão bem diferente do homem. A única coisa é que nem todas tem coragem, eu digo coragem mesmo, para colocar essa visão, ela (a mulher) acaba por aceitar aquilo que o homem diz [... porque] a mulher foi criada como? Que ela tinha que ser obediente ao homem, que o homem comanda em casa, que é o homem que dirige, só que não é: os dois trabalham igual, ou até mais que o homem a mulher trabalha e na hora de colocar as coisas tem que ser colocada a maneira que é melhor para todos não só pra um. A mulher muitas vezes ela tem essa noção de muitas coisas para saúde, para vida da família e de um modo geral [...] Nem sempre o homem percebem tudo e daí tem horas que, não adianta, cabe a mulher mostrar pra eles

[...] não só enxergar mas colocar para eles que tem outro caminho e que esse caminho pode ser bem melhor³⁷⁶ (dall'intervista di Zenaide).

Ancora una volta, in questa citazione scorgo, più che la tendenza ad appiattare la libertà femminile sulle rappresentazioni essenzialiste imposte dalla cultura patriarcale, un'operazione simbolica che fa della differenza femminile una leva non per includere le donne nel mondo così com'è ma per trasformarlo (Piusi, 2008a). Secondo le parole taglienti di Lonzi (2010): “questa è la posizione del differente che vuole operare un mutamento globale della civiltà che l'ha recluso [...] Riconosciamo a noi stesse la capacità di fare di questo attimo una modificazione totale della vita (pp.15-47).

A partire dall'incontro etnografico con le mie interlocutrici della ricerca, ritengo che questa seconda prospettiva sia maggiormente vicina alla sensibilità del MMC/SC e, come ho tentato di argomentare, anche più radicale e feconda da un punto di vista politico-pedagogico. Mi chiedo, tuttavia, se, in questa nuova fase di ristrutturazione delle rivendicazioni del movimento e di costruzione di una nuova soggettività femminista, non sia necessario superare i limiti di ciò che ho identificato come essenzialismo contraddittorio, per assumere un più esplicito e consapevole riferimento ad un senso libero della differenza femminile a fondamento del contributo femminista del MMC/SC nella lotta per l'agroecologia. Il senso della differenza – lo ripeto – è realmente libero nella misura in cui non coincide con la divisione dei ruoli sociali imposta dal patriarcato; non è vincolato ai contenuti di una presunta essenza femminile metastorica, metaculturale e derivata dalla dotazione biologica; ed è assunto come opposto all'identità e non all'uguaglianza, intesa questa come principio giuridico irrinunciabile di fronte al quale ad ogni essere umano va reso giustizia (Lonzi, 2010).

³⁷⁶ Chi si occupa dell'alimento, della famiglia e dei figli? La donna! [...] La donna lavora per portare salute e benessere alla famiglia [...] Ci sono alcuni uomini che hanno questa visione ma sono pochi, nella grande maggioranza [dei casi] la donna ha una visione molto diversa dall'uomo. L'unica cosa è che non tutte hanno il coraggio, io dico proprio il coraggio, di collocare questa visione, (la donna) finisce con l'accettare quello che l'uomo dice [... perché] come è stata educata la donna? Che doveva essere obbediente all'uomo, che l'uomo comanda in casa, che è l'uomo che dirige, solo che non è così: i due lavorano allo stesso modo, oppure la donna lavora persino di più e al momento di dire le cose bisogna dirle nel modo che è migliore per tutti, non solo per uno. La donna molte volte ha questa nozione di molte cose per la salute, per la vita della famiglia e per una visione generale [...] Non sempre gli uomini percepiscono tutto e quindi ci sono momenti che, non c'è niente da fare, la donna deve mostrare a loro [...] non solo vedere ma anche dire loro che c'è un altro cammino e che questo cammino può essere molto meglio.

Per chiarire ulteriormente questa visione processuale e non essenzialista e per mostrarne la rilevanza politico-pedagogica, vorrei rifarmi alla concettualizzazione della differenza proposta dal Problematicismo pedagogico. Bertin e Contini (1983) mettono in luce che, all'interno dell'elaborazione problematicista, la differenza non coincide con la disuguaglianza di gerarchia o di *status*, con le peculiarità caratteriologiche o fisico-psichiche, con la diversità legata a fattori genetici o a condizionamenti socioculturali. Piuttosto identifica il principio in base al quale le donne e gli uomini sono potenziali portatori di una trascendenza esistenziale (intesa come superamento nell'immanenza) e di una volontà "di sfidare il mare – sconfinato e tumultuoso, ma aperto alla speranza – del possibile" (ibidem, p. 57). La categoria della differenza genera risvolti educativi a più livelli: 1) sul piano individuale si esprime come differenza da se stessi nel rifiuto della ripetitività e dell'inerzia, nella tensione al superamento dei condizionamenti fisici, sociali, culturali etc. attraverso una progettazione esistenziale connotata da slancio creativo verso il possibile. 2) Sul piano interpersonale, richiede di riconoscere l'impossibilità di realizzarsi come soggetti al di fuori del rapporto con gli altri non solo perché l'io si costituisce in una rete di relazioni ma anche perché il patrimonio di possibilità di cui l'altro è portatore attiva occasioni di co-crescita e amplia la propria prospettiva esistenziale. In questo senso, implica accettare l'altro differente, valorizzando questa differenza come fattore di reciproco interesse; essere disponibili alla pluralità dell'altro nel momento in cui si rivendica la propria; favorire in se stessi e negli altri l'emergere di possibilità esistenziali improntate a inattualità³⁷⁷. 3) sul piano della collettività si traduce nell'impegno a costruire una società alternativa a quella attuale, integrando la trasformazione delle strutture e la trasformazione culturale (ibidem).

In questa ottica dinamica e aperta al possibile, la relazione di differenza – a partire dalla relazione tra i sessi – può essere resa pensabile e praticabile:

como forma de mediación que supera el esquema clásico de la reducción al Uno [...] y como nuevo principio de convivencia, de regulación de las relaciones entre las múltiples diversidades (culturas, etnias, grupos, individuos) [hecho que] sería una ganancia para el mundo entero, puesto que el desarrollo de la historia humana, ocurrida sobre bases político-culturales centradas en la autoabsolutización de lo humano masculino [...] ya ha alcanzado los límites de seguridad de la supervivencia terrestre³⁷⁸ (Piusi, 2008a, p. 1).

³⁷⁷ Per una comprensione di questo concetto rimando al paragrafo 1.1.

³⁷⁸ Come nuovo principio di convivenza, di regolazione delle relazioni tra le molteplici diversità (culture, etnie, gruppi, individui) [fatto che] sarebbe un guadagno per tutto il mondo, dal momento che lo sviluppo della storia umana, avvenuta su basi politico-culturali centrate sulla autoassolutizzazione dell'umano

In questo capitolo, ho tentato di decostruire l'interpretazione prevalente tra le femministe accademiche che studiano il MMC/SC, che identifica il riferimento alla differenza femminile come espressione *tout court* di una posizione essenzialista. Il mio tentativo non vuole negare, tuttavia, che le pratiche del movimento siano suscettibili di numerose critiche a partire da diverse prospettive femministe. Per fare solo alcuni esempi: da un punto di vista queer è contestabile l'assunzione – implicita nella nozione di differenza femminile – del sistema binario del sesso e, di conseguenza, dell'eteronormatività; così come, in un'ottica ecofemminista, manca nella riflessione del MMC/SC un'analisi del legame tra oppressione delle donne e oppressione della natura – che costituisce un presupposto di questo pensiero (Siliprandi, 2000) – anche se il movimento riconosce alle contadine un ruolo fondamentale nella creazione di alternative che superino entrambe queste forme di oppressione³⁷⁹. La mia volontà di costruire un'ermeneutica delle pratiche del MMC/SC situata nelle relazioni che ho costruito con le mie interlocutrici della ricerca mi ha indotto a considerare approfonditamente solo i riferimenti teorici, che ritenevo non tradissero il sentire delle militanti e il loro impegno di trasformazione. Resta il carattere non concluso e parziale delle mie riflessioni, che hanno voluto offrire un contributo provvisorio al dibattito sull'articolazione tra femminismo e agroecologia, peraltro attualmente molto intenso e vivace in seno al MMC/SC.

maschile [...] sta già raggiungendo i limiti di sicurezza della sopravvivenza terrestre (la traduzione è mia).

³⁷⁹ Nel prossimo capitolo prenderò in esame, in maniera più puntuale, la prospettiva del femminismo decoloniale.

VI CAPITOLO

AGROECOLOGIA E PENSIERO DECOLONIALE NEL MMC/SC

6.1 Introduzione

Nel capitolo dedicato alla metodologia, ho mostrato che le rappresentazioni circolanti rispetto alla mia appartenenza nazionale hanno favorito il mio accesso al campo e la realizzazione stessa dell'etnografia. La disponibilità da parte delle militanti del MMC/SC nell'accogliermi in casa era rafforzata, da una parte, dal desiderio di conoscere da vicino il paese da cui erano partiti i loro antenati e di cui continuano a mantenere memorie e tradizioni; dall'altra, dalla valorizzazione di cui gode l'identità "di origine" (europea) nell'Ovest di Santa Catarina. La centralità di questo aspetto nella costruzione del percorso dell'indagine mi ha motivato ad esplorare il tema della complessità socio-culturale sia all'interno del movimento sia nel contesto della ricerca.

In particolare in questo capitolo, dopo una ricostruzione storica delle migrazioni europee a Santa Catarina, descriverò l'esperienza migratoria delle mie interlocutrici e delle loro famiglie, soffermandomi sui processi di costruzione identitaria che hanno giustificato la colonizzazione dell'Ovest (Renk, 2004). Una prospettiva emersa dalle narrazioni delle donne ha permesso di leggere il movimento come un luogo in cui le militanti rielaborano politicamente le pratiche delle madri e delle nonne, valorizzando la figura delle pioniere come anticipatrici della propria lotta. Allo stesso tempo, ho osservato che le modalità violente attraverso cui si è affermata la piccola agricoltura nel contesto della ricerca e l'espulsione delle popolazioni locali che l'ha caratterizzata³⁸⁰ non vengono messi in discussione dal movimento. Al contrario, l'uso della categoria unitaria di donna contadina e il richiamo ad un paradigma egualitario di inclusione contribuiscono ad eclissare i conflitti tuttora presenti tra discendenti di europei, *Caboclas* e Indigene.

Mostrerò come, nel processo collaborativo dell'indagine, ho discusso con le mie interlocutrici l'ipotesi che le riflessioni agroecologiche sviluppate dal MMC/SC possano stimolare una riformulazione della "relazione negata" (Brunello, 1998) tra migranti di origine europea e popolazioni locali. Nell'ultimo paragrafo, in particolare, puntualizzerò gli elementi teorici di un percorso politico-pedagogico che faccia leva sul potenziale decoloniale dell'agroecologia. Le argomentazioni sviluppate in questo capitolo piuttosto

³⁸⁰ Rimando al capitolo III per un'analisi più approfondita di questi processi storici.

che avere un carattere conclusivo, hanno l'intento di aprire interrogativi e tracciare piste future di ricerca collaborativa.

6. 2 Storia delle migrazioni europee a Santa Catarina

La popolazione dello stato di Santa Catarina, come accade per gli altri stati del Sud del Brasile, è predominantemente bianca e di origine europea. Questo è il risultato delle modalità di occupazione dello spazio promosse con il consolidamento del dominio portoghese; e soprattutto dei flussi migratori incoraggiati a partire dal XIX secolo, in seguito alla proclamazione dell'indipendenza.

Le politiche migratorie adottate durante il primo regno (1822-1831) e, in maniera più sistematica, durante il secondo regno (1840-1889), rispondevano alla necessità di sostituire la manodopera schiava. “O sistema escravocrata tornou-se um obstáculo para o desenvolvimento do modo de produção capitalista, para o qual é imprescindível uma mão-de-obra livre, não apenas capaz de vender sua força de trabalho, mas também de criar um mercado consumidor³⁸¹” (Werlang, 2006). Le politiche migratorie, inoltre, erano ispirate alle teorie razziste dell'imbiancamento, che proponevano il meticcio come soluzione per “raffinare” la razza brasiliana. La volontà di cambiare il profilo etnico del Brasile, infatti era evidente nella discriminazione legale che limitava gli ingressi delle persone che non rappresentassero il tipo bianco europeo, come gli Asiatici ed gli Africani (De Oliveira, 2001). In alcune regioni, esistevano anche motivazioni geopolitiche di occupazione e controllo dei territori disputati con altri paesi.

Il primo contingente di immigrati era di origine tedesca. Essi furono diretti principalmente nelle colonie agricole del Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná e, per un certo periodo, anche nello Spirito Santo. La concentrazione dei Tedeschi negli stati del Sud era legata a diversi fattori: in seguito alla denuncia dei maltrattamenti subiti dai lavoratori nelle *fazendas* di caffè dello stato di San Paolo, la Prussia aveva proibito l'emigrazione verso il Brasile, revocandola in un secondo momento solo per gli stati del Sud. In generale, si era diffuso un discorso pubblico che considerava il Nord poco appropriato alla colonizzazione tedesca, giudicata invece più adatta al popolamento

³⁸¹ Il sistema schiavista era diventato un ostacolo allo sviluppo del modo di produzione capitalista, per il quale è imprescindibile la manodopera libera capace non solo di vendere la propria forza lavoro ma anche di dare vita ad un mercato consumatore.

“razionale” delle regioni del Sud (Seyferth, 1994). La prima colonia tedesca fu fondata a San Leopoldo (Rio Grande do Sul) nel 1824; successivamente gli ingressi si mantennero costanti dal 1850 al 1919, con un brusco aumento negli anni '20. La migrazione italiana, invece, ha cominciato ad essere stimolata nel 1875. Trento (2002) mostra che le caratteristiche socio-demografiche degli immigrati italiani mutarono nel tempo:

mentre sino al 1915 si registrò una netta prevalenza di manodopera rurale e di nuclei familiari, con tassi di alfabetizzazione ancora bassi, dagli anni venti cominciò a diminuire la componente femminile e contadina a favore di singoli, artigiani, proletariato di fabbrica e manovali. Questa caratterizzazione professionale si accentuò nel secondo dopoguerra, con l'arrivo di tecnici e operai specializzati, mentre andò crescendo il livello di istruzione (p.6).

Franzina (2008) mette in luce anche la gerarchizzazione regionale dei flussi giunti in Brasile. Questa si manifestava nell'esistenza di città e provincie omogenee dal punto di vista della provenienza ed era documentata dagli indici di accettazione o rigetto degli immigranti presso le classi dirigenti e le opinioni pubbliche locali, nonché fra gli stessi gruppi migratori concorrenti. Nelle colonie di Santa Catarina e del Rio Grande do Sul, dunque, la presenza meridionale era poco significativa, mentre erano prevalenti i Veneti, i Trentini e i Friulani. A questo proposito, Werlang (2006) chiarisce che ci sono stati due tipi di immigrazione in Brasile: una, di carattere prevalentemente privato, aveva l'obiettivo di sostituire la manodopera schiava nelle piantagioni di caffè; l'altra, di iniziativa ufficiale, mirava a popolare un territorio a bassa densità demografica e ad incentivare la costituzione della piccola agricoltura:

O latifúndio exportador, temendo que os produtos dos colonos³⁸² pudessem vir a concorrer com ele no mercado internacional, não aceitava a colonização em regiões próximas aos cafezais. Por isso, a colonização deveria se localizar em áreas não propicias às culturas

³⁸² Secondo Seyferth (apud Debona, 2011) la categoria “colono” si riferisce a “un piccolo proprietario rurale che non impiega permanentemente manodopera salariata. Alcune caratteristiche specifiche del ceto contadino sono presenti come elementi di categorizzazione: il lavoro familiare, il possesso di terra in quantità sufficiente per permettere l'attività di coltivazione, la produzione orientata in primo luogo all'autoconsumo (privilegiandosi in questo modo la policoltura e l'allevamento), la partecipazione ad attività di solidarietà etc. In questo senso si considerano diversi da altre categorie di produttori rurali, come quelli che si denominano “fazendeiros”. La categoria *fazendeiro* presuppone il possesso di un'area di terra molto più grande che una colonia e l'utilizzo di manodopera salariata” (p.31).

desenvolvidas pelos latifúndios voltados à exportação. Assim, se entende por que a colonização só teve êxito nos estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul³⁸³ (ivi, p.87).

La Legge delle Terre³⁸⁴ (legge n. 601, del 18-09-1850) ha avuto un ruolo decisivo nel rendere effettivi gli intenti del governo di promuovere l'occupazione del Sud con migranti provenienti dall'Europa. Si tratta del più importante intervento legislativo del periodo in materia di proprietà fondiaria e popolamento del paese, destinato ad avere effetti di lunga durata (Mendes, 2009). La misura stabiliva la compravendita come unico criterio di acquisizione della terra, escludendo forme di cessione gratuita consolidate fin dal periodo coloniale, come la libera occupazione e le *sesmarias*³⁸⁵. Inoltre trasformava le aree cosiddette “restituite” – cioè che non erano registrate in base a criteri ammessi dalla legge e che erano considerate improduttive dal governo – in una mercanzia commercializzabile dallo Stato, favorendo di fatto gli affari della colonizzazione e la speculazione di terre (D'Angelis, 2006).

Anche i territori storicamente abitati da *Caboclos*³⁸⁶ e Indigeni, infatti, erano considerati “restituiti” e venivano concessi alle compagnie colonizzatrici. Per quanto la legge prevedesse la possibilità di registrare la *posse*³⁸⁷, solo una piccola parte della popolazione locale riuscì effettivamente a legalizzare la sua condizione. Gli altri non avevano esistenza civile, non conoscevano i vincoli stabiliti dalla Legge della Terra e, quando li conoscevano, non disponevano delle risorse economiche necessarie alla legalizzazione³⁸⁸ (Werlang, 2006). Da un punto di vista simbolico, inoltre, consideravano le terre che abitavano “terre di Dio” o “terre dei Brasiliani” per cui non comprendevano l'esigenza di legalizzarle (Rerk, 2006). Oltre a questo, *Caboclos* ed Indigeni erano esclusi dai piani di colonizzazione. Pur non mancando manodopera

³⁸³ Il latifondo esportatore, temendo la concorrenza nel mercato internazionale dei prodotti dei coloni, non accettava la colonizzazione vicino alle piantagioni di caffè. Per questo la colonizzazione si sarebbe dovuta localizzare in aree non propizie alle colture sviluppate dai latifondi orientati all'esportazione. Si capisce, così, perché la colonizzazione ha avuto successo solo negli stati del Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

³⁸⁴ Ho introdotto questo fondamentale provvedimento legislativo nel paragrafo 3.2.1

³⁸⁵ In base al sistema delle *sesmarias*, la Corona concedeva della terra, per un tempo limitato, a chi fosse disposto a coltivarla, mantenendo il potere di revocare la concessione. Si trattava di una modalità di distribuzione della terra basata su una struttura di privilegi e dalla quale erano esclusi meticci ed indigeni (Paulilo, 1996).

³⁸⁶ Secondo il vocabolario Aurelio della lingua portoghese, *Caboclo* è il meticcio del bianco con l'indigeno. Negli autori da me consultati e in relazione al contesto oggetto della mia ricerca, tuttavia, la parola è impiegata per indicare genericamente i meticci.

³⁸⁷ L'uso della terra senza proprietà. Dato il carattere svalutante della parola occupazione in italiano, manterrò il termine in portoghese.

³⁸⁸ Ho già affrontato questo tema nel paragrafo 3.2.1.

nazionale, infatti, non fu predisposto nessun piano di reclutamento interno o di addestramento al lavoro. Al contrario, i contratti di cessioni alle imprese colonizzatrici proibivano che più del 10% delle terre fossero vendute ai “Brasiliani”, secondo una tendenza che fu modificata solo durante il governo di Getúlio Vargas e che era influenzata dai pregiudizi nei confronti dei contadini nativi, considerati indolenti, vagabondi e incapaci (Paulilo, 1996).

D'altra parte, anche nella propaganda che in Europa incentivava le partenze, il Brasile era rappresentato come un'area vuota, senza abitanti e vista in funzione dei migranti. Gli *Indios* erano paragonati alle bestie feroci; considerati parte di una natura selvaggia e avversa, come essa destinati inevitabilmente a sparire di fronte alla marcia del progresso e all'opera di civilizzazione condotta dalle famiglie di coloni. Nelle retoriche della migrazione, l'esistenza stessa di popolazioni locali non veniva menzionata e la relazione tra loro e i migranti era negata (Brunello, 1998).

Mentre il Brasile attraeva Europei il vecchio continente, a causa della crisi economica e demografica e delle instabilità politiche, li spingeva a partire. Nel caso dell'Italia, vari elementi contribuirono a stimolare l'emigrazione: intere flotte navali si specializzarono nel trasporto oltreoceano; gli arruolatori, portavoce degli agenti ufficiali, percorrevano tutte le comunità contadine; scrittori e giornalisti spiegavano, attraverso volantini, poesie, articoli e libri che la vita dei coloni era facile e vantaggiosa; le lettere dei sacerdoti che avevano lasciato le loro parrocchie in Italia per svolgere il loro apostolato insieme alle comunità di migranti, anche quando non nascondevano le difficoltà che gli Italiani incontravano nel nuovo mondo, non scoraggiavano chi fosse disposto a lavorare per raggiungere prosperità e conforto materiale; la corrispondenza degli stessi migranti, che nei primi anni veniva pubblicata nei giornali favorevoli alla migrazione, aveva l'effetto di incentivare le partenze di parenti e conoscenti (ibidem). Dos Santos (1998) documenta che la propaganda dell'emigrazione usava l'immaginario di un mondo nuovo, pieno di meraviglie e ricchezza, condensato nel mito del “paese della cuccagna”.

Specularmente agli interessi delle classi dirigenti d'oltreoceano, si assistette in Italia ad una forte spinta per il Brasile che, soprattutto, sino alla fine dell'Ottocento, venne individuato come terra in cui ottenere terra, argomento non di poco conto per un esercito di partenti quasi esclusivamente rurale. Il soddisfacimento di tale aspirazione appariva quasi automatico nelle aree di colonizzazione agricola e più problematico (ma non per la propaganda) in quelle cafeeicole, dove agli immigrati, impiegati come lavoratori dipendenti, si prospettava la possibilità di risparmiare a sufficienza per acquistare un proprio fondo. Che questo fosse l'obiettivo di gran parte di coloro che sbarcarono in Brasile è dimostrato dall'alta composizione familiare dei flussi,

decisamente superiore a quella di quanti optarono per altre mete. Tale caratterizzazione fu, peraltro, favorita dal governo di Rio che, per assicurarsi la permanenza dell'immigrato, stimolò l'arrivo di nuclei familiari piuttosto che di singoli, ricorrendo, più di ogni altro governo del subcontinente, all'arma della copertura dei costi della traversata (Trento, 2002, p.4).

Il processo di acquisizione della terra, tuttavia, non era privo di difficoltà: la famiglia colonica aveva l'onere di disboscare una parte del lotto – generalmente tra i 25 e i 60 ettari – di preparare il terreno per la semina e costruire la casa. La terra era riscattata ratealmente a partire dal secondo anno, cioè dopo il primo raccolto. Tuttavia, la vegetazione lussureggiante metteva a rischio la produzione. In più l'isolamento delle colonie, l'assenza di strutture comunitarie e di vie di comunicazione ostacolavano l'accesso all'assistenza sanitaria, la frequenza scolastica e la commercializzazione di prodotti (ibidem). Oltre a questo “l'incontro con gli *Indios* si tramutò frequentemente in scontri e nell'organizzazione di spedizioni punitive e razzie” (ivi, p.8).

Al momento dell'inizio della migrazione europea a Santa Catarina, la situazione dei popoli Indigeni e, di conseguenza, il loro contatto con i coloni era di diverso tipo. I Guarani, espulsi dal litorale subito dopo l'occupazione portoghese e forzati a fuggire verso l'entroterra, erano stati decimati dalle malattie, dalle aggressioni dei *bandeirantes*³⁸⁹ e dalla catechesi europeizzante. La maggior parte dei Kaingang, invece, viveva nelle riserve, poiché, già nel 1845, i bianchi erano riusciti a penetrare in tutto il loro territorio tradizionale. Dunque si stavano integrando nella società nazionale: avevano interazioni stabili con missionari e funzionari del governo; coltivavano la terra, pur continuando a praticare la caccia e la raccolta; lavoravano in modo più o meno coatto nella costruzione di strade e nel disboscamento (Brunello, 1998). Le regioni verso cui gli immigrati venivano direzionati, tuttavia – come sapevano bene sia i governi del Brasile e di Santa Catarina sia gli imprenditori della migrazione – erano abitate soprattutto dagli Xokleng. Questi, fino ad allora, avevano vissuto isolati, evitando il contatto con i bianchi (ibidem), ma ben presto cominciarono a reagire all'occupazione sistematica e irreversibile delle loro terre e all'impossibilità di provvedere alle loro necessità alimentari, attaccando i coloni e assalendo le loro proprietà (Dos Santos, 1998). Furono diversi gli strumenti utilizzati per reprimere la reazione degli Xokleng: si tentò di costringerli nelle riserve, fu incentivato il lavoro di catechesi e, soprattutto, cominciarono ad essere organizzati i primi gruppi di *bugreiros*, ovvero cacciatori di

³⁸⁹ Provenienti soprattutto dallo stato di San Paolo, i *bandeirantes* catturavano indigeni per costringerli al lavoro schiavo. A questo scopo, dapprima si inoltrarono in territori inospiti dove i nativi cercavano rifugio, successivamente iniziarono a fare razzia nelle “riduzioni gesuitiche”, schiavizzando e commercializzando, dal 1628 al 1630, migliaia di indigeni.

*Indios*³⁹⁰ – secondo Dos Santos (ibidem) figure centrali per l'espansione del capitalismo in questa parte dell'America. L'obiettivo ufficiale dei *bugreiros* era allontanare gli indigeni ma, la retribuzione del governo e delle colonie implicava che si addentrassero nella foresta, attaccassero di sorpresa gli accampamenti e ne decimassero gli abitanti. Molti bambini furono catturati, trasformati in trofeo di guerra e, successivamente, adottati da umanisti, autorità o religiosi essendo impiegati come manodopera nei campi del pianalto (ibidem). Nel 1910, per effetto del dibattito umanista e del nazionalismo di ispirazione positivista, fu creato il Servizio di Protezione agli *Indios* (SPI)³⁹¹ e nel 1914, per la prima volta, gli Xokleng che vivevano nelle valli della Serra di Santa Catarina, furono attratti pacificamente dai bianchi.

Per quanto riguarda l'Ovest di Santa Catarina – ovvero il contesto della mia ricerca – la colonizzazione ha avuto inizio soprattutto dopo la fine della Guerra del Contestato. In quel momento, il governo statale si confrontava con la necessità di rafforzare il proprio dominio sulla regione, che gli era stata riconosciuta in seguito alla firma degli accordi con il Paraná³⁹². Fino ad allora, infatti, nonostante l'integrazione territoriale, non esistevano legami significativi tra il litorale e l'entroterra e l'Ovest di Santa Catarina intratteneva degli scambi molto più intensi con l'Argentina, il Paraná e il Rio Grande do Sul. Rosseto (2006) sostiene che:

desde o momento em que se solucionou a questão do Contestado, as grandes e promissoras potencialidades de colonização do Oeste Catarinense proporcionaram, a alguns empresários, a obtenção, do governo catarinense, de enormes concessões de terras, para promover esse processo de colonização, envolvendo a aquisição de títulos e direitos de herdeiros de antigos sesmeiros e fazendeiros vindos do norte, mais precisamente de São Paulo e, especialmente, Paraná³⁹³ (p.260).

In cambio della costruzione di strade, alcune imprese colonizzatrici³⁹⁴ cominciarono a controllare una vasta area, che dividevano in piccoli lotti e vendevano

³⁹⁰ I gruppi di *bugreiros* erano formati da un numero di uomini che variava da otto a quindici – per la maggior parte *Caboclos* – guidati da un capo.

³⁹¹ Oggi FUNAI (Fondazione Nazionale dell'Indio).

³⁹² Vedi paragrafo 3.2.1.

³⁹³ Da quando si risolse la questione del Contestato, le grandi e promettenti potenzialità della colonizzazione dell'Ovest catarinense offrirono ad alcuni imprenditori l'ottenimento da parte del governo catarinense di enormi concessioni di terra, per promuovere il processo della colonizzazione. In questo modo acquisivano i diritti di eredità di antichi *sesmeiros* e *fazendeiros* arrivati dal Nord, più precisamente da San Paolo e, soprattutto, dal Paraná.

³⁹⁴ Tra altre, Empresa Construtora e Colonizadora Oeste Catarinense; Bertaso e Maia; Brazil Development and Colonization Company; Chapecó-Peperi; Volksverein; Barth-Benedetti e Cia; Sociedade Madeireira Santa Rita; Pinho & Terras Ltda; Madereira Iguazu Ltda; Alberico Azevedo; Colonizadora e Madereira Bandeirante Ltda, etc.

ai migranti. Nonostante alcune famiglie provenissero da San Paolo, la maggior parte dei coloni era originaria dalle “vecchie colonie” del Rio Grande do Sul. Le motivazioni che li spingevano a partire non erano dissimili dalle aspettative di terra e prosperità che qualche decennio prima avevano indotto i loro antenati a lasciare l'Italia e la Germania. Ancora una volta, le politiche della colonizzazione, infatti, privilegiavano decisamente le famiglie di discendenza europea, escludendo le popolazioni locali. Alle compagnie, infatti:

interessava a venda da terra “de boa qualidade” à “gente de boa qualidade”. Resumindo, vender a terra para obter lucros. Isto exigiu que seleccionassem seus compradores. A eventual entrada de pessoas ou grupos considerados indesejáveis poderia comprometer o seu empreendimento. De outro lado, encontrar a terra ocupada, mercadoria a ser vendida, com moradores estabelecidos, no regime de posse, poderia também comprometer o empreendimento comercial. Para que isto não acontecesse, era procedida a “limpeza da área”. Neste caso, o direito de propriedade prevaleceu ao de ocupação. Esta, de modo geral, foi ignorada enquanto direito, vista unicamente como infração: intrusamento³⁹⁵ (Renk, 2006, p. 41).

Teoricamente le compagnie presentavano ai *posseiros* due opzioni: l'acquisto della terra o la ritirata. La maggior parte di loro, tuttavia, non aveva possibilità di comprare un appezzamento o rinunciava alla terra dopo aver corrisposto la prima rata (Werlang, 2006). Perfino quelli che riuscivano ad assolvere il pagamento, rivendevano la terra subito dopo averla disboscata, poiché erano soliti spostarsi frequentemente in cerca di aree migliori, anche se non tutti erano nomadi. In questo modo, la stessa divisione in lotti, anziché incoraggiare la distribuzione della terra, contribuiva ad espellere le popolazioni locali. Nei casi di resistenza, le imprese tentavano di allontanare gli abitanti minacciandoli o intimidendoli e, qualora anche queste pratiche non fossero efficaci, impiegavano la polizia per disperderli forzatamente. C'era anche la possibilità di vendere l'area con gli “intrusi” ad un prezzo inferiore, in modo che gli stessi compratori avessero l'onere di allontanarli (Renk, 2006).

All'epoca dell'arrivo delle compagnie colonizzatrici, la popolazione Kaingang, pure ancora significativa, viveva soprattutto all'interno delle riserve. La creazione di

³⁹⁵ Interessava vendere terra “di buona qualità” a “gente di buona qualità”, in sintesi, vendere terra per ottenere lucro. Questo richiedeva la selezione dei suoi compratori. L'eventuale ingresso di persone o gruppi considerati indesiderati poteva compromettere l'affare. D'altra parte, anche trovare la terra – merce che doveva essere venduta – occupata da abitanti stabiliti in regime di *posse* avrebbe potuto compromettere l'affare. Perché questo non accadesse, si procedeva alla “pulizia dell'area”. In questo caso, il diritto di proprietà prevalse rispetto a quello di occupazione. In generale, quest'ultimo fu ignorato in quanto diritto e considerato unicamente come un'infrazione: un'intrusione.

riserve, infatti, si era rivelata una strategia utile a mantenere gli Indigeni confinati in una determinata area e a sottometterli al governo (D'Angelis, 2006). Anche nella riserve, tuttavia, la loro situazione non era facile, a causa, da un lato, degli attacchi dei gruppi ostili e, dall'altro, delle pressioni delle colonizzatrici intenzionate ad occupare i loro territori (D'Angelis, 2006). Nonostante la fondazione recente del SPI (Servizio di Protezione agli *Indios*), infatti, le imprese non rinunciavano facilmente alle terre assegnate agli Indigeni per decreto statale. La compagnia Luce, Rosa & Cia, ad esempio, non riuscendo ad allontanare i Kaingang, attraverso mezzi legali, cominciò a stipulare contratti che prevedevano l'acquisto di lotti con gli “intrusi”. In questo modo, gli *Indios* sono stati costretti a ritirarsi in terre meno pregiate, lavorando giornalmente a servizio dei coloni recentemente arrivati; altri si sono dispersi nel loro territorio tradizionale, accettando la condizione di fittavoli; altri ancora hanno cercato lavoro in regioni più distanti (ibidem).

Quanto alla popolazione *cabocla*, bisogna sottolineare che la colonizzazione non implicò solamente l'espropriazione della loro terra ma anche la destrutturazione del loro modo di vivere, basato sull'agricoltura in piccola scala e sull'allevamento di bestiame per l'autoconsumo. Un grande fattore di attrito con le imprese colonizzatrici e gli stessi coloni, infatti, riguardava l'allevamento di animali liberi, pratica considerata tipicamente “brasiliiana” e disprezzata in quanto giudicata inefficiente – perché richiedeva aree vaste e poco popolate – e incompatibile con l'agricoltura intensiva introdotta dai migranti (Renk, 2006). Con l'arrivo nell'Ovest di Santa Catarina dei coloni *gaúchos*:

uma nova forma de viver e de se relacionar com a terra passou a fazer parte das relações sociais, influenciando de forma intensa a vida dos Caboclos [...] É claro que essas transformações não ocorreram só nas vidas dos Caboclos. Certamente a forma de vida desses colonos também passou a ser influenciada e transformada pela maneira como os Caboclos viviam³⁹⁶ (Debona, 2011, p.30).

Renk (2004) argomenta che la colonizzazione rappresentò il momento della scoperta della differenza e, di conseguenza, della costruzione delle identità etniche, attraverso l'attivazione di categorie discorsive che stabilivano distinzioni tra gruppi, relegando nel passato la presenza di Indigeni e *Caboclos*. L'organizzazione delle colonie in base a criteri etnico-culturali – organizzazione promossa dalle compagnie colonizzatrici – incoraggiava l'essenzializzazione dei tratti culturali legati all'origine

³⁹⁶ Una nuova forma di vivere e relazionarsi con la terra cominciò a far parte delle relazioni sociali, influenzando intensamente la vita dei *Caboclos* [...] Ovviamente queste trasformazioni non si verificarono solo nella vita dei *Caboclos*. Sicuramente anche la vita di questi coloni cominciò ad essere influenzata e trasformata dal modo in cui i *Caboclos* vivevano.

europea, l'endogamia e la fedeltà alla lingua materna, spesso a discapito del portoghese. Rispetto alle colonie teuto-brasiliane, Seyferth (1994) sottolinea che esse rivendicavano, al contempo, un'appartenenza etnica al popolo tedesco e una cittadinanza politica rispetto allo Stato brasiliano. L'emergenza delle identità etniche, tuttavia, era relazionata più che alla situazione di isolamento ed omogeneità culturale delle colonie, all'esperienza del contatto tra migranti e popolazioni locali (ibidem). In questo senso, lo stesso vocabolo "Brasiliano" usato come sinonimo di *Caboclo* non deve essere considerato neutro: inizialmente veniva usato per distinguere i discendenti di Portoghesi nati nella colonia dai Portoghesi emigrati dal loro paese ma, in seguito all'immigrazione dei coloni nel Sud del Brasile, ha iniziato ad essere usato per identificare le popolazioni locali "senza origine" in contrapposizione ai migranti "di origine" europea (De Oliveira, 2001). A questo proposito, Maher (1994) argomenta che le categorie etniche sono prodotte come un aspetto delle relazioni tra gruppi; non descrivono differenze oggettive ed immutabili, piuttosto sono costruite storicamente e possono scomparire o essere sostituite.

Per comprendere la costruzione delle identità etniche, mi sembra utile richiamare il concetto di colonialità³⁹⁷ elaborato da Quijano. Secondo questo autore (2000), l'America si configura come la prima identità della modernità, il primo spazio-tempo di affermazione di un nuovo modello di potere mondiale, che si struttura grazie a due elementi: il controllo del lavoro, delle sue risorse e dei suoi prodotti intorno al capitale e al mercato mondiale; la classificazione sociale della popolazione mondiale in base all'idea di razza. La concezione moderna di razza, infatti, non esisteva prima della conquista dell'America, essendosi originata probabilmente dalla necessità di codificare le differenze fenotipiche tra conquistatori e conquistati. Ad ogni modo, ben presto si è affermata come una presunta distinta struttura biologica, che ha prodotto delle identità sociali storicamente nuove – *Indios*, neri, meticci ma anche Spagnoli e Portoghesi che fino a quel momento indicavano solamente delle provenienze geografiche – associandole a luoghi e ruoli sociali diversi nella gerarchia imposta con la dominazione coloniale (ibidem). Con il tempo il colore è stato assunto come caratteristica emblematica della categoria razziale e utilizzato per legittimare le relazioni di dominazione introdotte con la conquista. Inoltre, con l'espansione del colonialismo nel mondo, l'idea di razza è servita a naturalizzare le relazioni di soggezione tra Europei e non Europei e ad alimentare una specifica razionalità: l'eurocentrismo. In questo modo "los pueblos conquistados e dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus

³⁹⁷ Ho introdotto il concetto di colonialità nel paragrafo 1.3.2.

descubrimientos mentales y culturales³⁹⁸” (ivi, p.209). Pur esprimendo l'esperienza fondamentale della dominazione coloniale ed essendo sorta dalla sua matrice, il concetto di razza è sopravvissuto alla fine del colonialismo (ibidem).

Come la nozione di razza, anche quelle di gruppo e identità etnica rappresentano un mito sociale più che un fenomeno biologico e veicolano l'idea di una distinzione dell'umanità tra individui naturalmente superiori e inferiori (Maher, 1994). Maher (ibidem) si sofferma, in particolare, sui meccanismi che permettono di mantenere i confini tra i gruppi, mostrando che essi risultano dalle forme della comunicazione o da un'interruzione nella comunicazione, basata su concezioni essenzialiste e semplificatorie dei membri degli altri gruppi. In questo senso, un elemento fondamentale di distinzione tra migranti di origine europea e *Caboclos* si fondava sull'attribuzione a questi ultimi di un insieme di caratteristiche stigmatizzanti, che li qualificavano come approfittatori, nomadi, pigri, tradizionali, sprovveduti, bevoni etc. Tutti questi attributi erano associati all'origine razziale, al carattere sregolato del processo di miscigenazione e all'inferiorità di neri e *Indios* (Seyferth, 1994). Perciò “a inferioridade cabocla não é considerada circunstancial, mas inata, está no sangue, e por essa razão, não pode ser superada”³⁹⁹ (ivi, p.20).

Come l'indolenza era considerata un connotato etnico dei *Caboclos*, parimenti l'*ethos* del lavoro era presentato come una qualità fondamentale dei migranti italiani e tedeschi. In questo modo si è sviluppato un modello etnico fondato sul mito della discendenza e rafforzato dalla prosperità economica (Renk, 2004). Le retoriche della migrazione, infatti, presentavano i coloni come pionieri che, grazie ai loro sforzi, stavano creando un mondo civilizzato in mezzo ad una barbarie *cabocla*.

O projeto colonizador, à medida que privilegiava e enaltecia o campesinato de origem, excluía os Brasileiros e Índios localizados na área, pela falta de vocação agrícola, pela falsa consciência de posse, pela ausência de acumulação de capital econômico para a compra da terra [...] O trabalho do colono foi tomado como sinônimo de liberdade e também símbolo do progresso e do pioneirismo. As trajetórias familiares [dos migrantes], quando narradas, apontam o despojamento inicial, contando unicamente com um capital: o trabalho. Não era um trabalho qualquer, mas aquele concebido enquanto virtude inata dos de origem [...] Implicitamente é apresentada a presença do colonizador como aquele que trouxe a ordem ao caos, transformando o Oeste catarinense no celeiro do Brasil [...] A representação do pioneirismo é a face pública da história, conhecida e reconhecida enquanto História oficial e utilitária dos de origem. Está próxima à sociodicéia, pela

³⁹⁸ I popoli conquistati e dominati sono stati situati in una posizione di naturale inferiorità e, di conseguenza, anche i loro tratti fenotipici, così come le loro scoperte mentali e culturali.

³⁹⁹ L'inferiorità *cabocla* non è considerata circostanziale, ma innata, è nel sangue e, per questa ragione, non può essere superata.

constante explicitação do lugar que ocupa, na qualidade de construtor do progresso. A ideia de pioneirismo está acoplada à de conquistador, de desbravador, aquele que venceu a natureza inóspita e com seu trabalho plantou o progresso, que só pode ser associado aos de origem, como uma de suas virtudes étnicas⁴⁰⁰ (ivi, pp.29-33).

Le rappresentazioni che valorizzano la componente europea a discapito delle popolazioni native sono ancora vive nell'immaginario del contesto preso in considerazione dalla mia ricerca. In particolare, De Oliveira (ibidem) individua tre piani in cui si attivano gli stereotipi nei confronti dei *Caboclos*: un piano socio-economico, che li qualifica come oziosi, non inclini al lavoro e per questo responsabili del loro inferiore *status* socio-economico; un piano fisico-estetico che assume come ideale di bellezza il fenotipo italo-germanico; un piano etico-morale, che identifica *Caboclos* e Indigeni come devianti, aggressivi, violenti, sessualmente promiscui, dediti all'alcool e sprovvisti di abilità necessarie per la realizzazione di attività di responsabilità e di gestione.

Le rappresentazioni mitiche dell'opera di civilizzazione portata avanti dai migranti e delle avversità del processo di addomesticamento trovano eco nel patrimonio di canzoni popolari dell'Ovest di Santa Catarina. A titolo di esempio, trascrivo la canzone "Recordade dei nostri italiani" secondo l'ortografia indicata dal gruppo di canto popolare di Palma Sola.

⁴⁰⁰ Il progetto colonizzatore, nella misura in cui privilegiava e innalzava i contadini di origine, escludeva i Brasiliani e gli Indigeni localizzati nell'area, in virtù della mancanza di vocazione agricola, per la falsa coscienza dell'occupazione di terra, per l'assenza di accumulazione di capitale economico in vista dell'acquisto di terra [...] Il lavoro del colono era assunto come sinonimo di libertà e simbolo di progresso e pionierismo. Le traiettorie familiari [dei migranti], quando narrate, riferiscono l'indigenza iniziale, in cui si poteva contare solo su un capitale: il lavoro. Non era un lavoro qualsiasi ma quello concepito in quanto virtù innata dei coloni di origine [...] Implicitamente la presenza del colonizzatore è presentata come quella che ha portato ordine al caos, trasformando l'Ovest catarinense nel granaio del Brasile [...] La rappresentazione del pionierismo è la faccia pubblica della storia, conosciuta e riconosciuta in quanto Storia ufficiale utile ai coloni "di origine". È vicina ad una sociodicea per la costante explicitazione del luogo che occupa, in quanto costruttore di progresso. L'idea di pionierismo è accompagnata a quella di conquistatore, civilizzatore, che ha sconfitto la natura inospite con il suo lavoro e ha impiantato il progresso, che può essere associato solo ai coloni "di origine" come una delle loro virtù etniche.

RECORDADE DEI NOSTRI ITALIANI

La de più de cento animazione
que Italiani qua i zè arriai,
ze rivati de bastimento,
i ghà sofresto pedo que animai.
I ghà trovato puro mato,
senza querte i dormiva in terra.
I ghà luta, tanto, tanto
quase como esser ne la guerra.
- Bisonha recordarse dei nostri bisnonni,
que gracia a lori coi noi semo qua.
De mana taieva le piante
per piantare formento e milho,
pelo zera, per el so sustento,
pena arivati qua en testo paise
e ghà piantà tanti vinhai.
I ghà impienesto le bote de vin.
lera Italia que se fea veder
la so força e tuto al Brasil.
- Bisonha recordarse...
La domenica andeva la messa
fioi e fiole e su genitori,
i ghaveva tanta fede a Dio
anca al pupà e anca tutti noi.
Se tutta la gente del monso
fiussi star come i nostri bisnonni,
desso el mondo seria bem nantero
senza guerra e meno pobreta.
- Bisonha recordarse...
Varde adesso mi cari fratelli:
que cità e que belle colonie,
tante strate e que grande industrie,
que ghà fato per noi ver piu sorte.
Noi adesso gavemo de tutto.
Ascolte cossa que mi ve digo:
recordarve dei nostri italiani,
que adesso é l'indai paradiso.
- Bisonha recordarse⁴⁰¹ ...

È emblematica anche la statua “o Desbravador⁴⁰²” costruita, in omaggio ai pionieri, in occasione del cinquantesimo anniversario della città di Chapecò, il centro più importante dell'Ovest di Santa Catarina.

⁴⁰¹ A causa della mia inesperienza con questa lingua – riconducibile al “talian” – e per la difficoltà di avere accesso a strumenti che mi ausiliassero nella traduzione, ho preferito limitarmi alla trascrizione dell'originale.

⁴⁰² Riporto alcuni significati della parola “desbavrador” indicati dal vocabolario Priberam della lingua portoghese: domatore, civilizzatore, esploratore.



Dal lato opposto delle retoriche della colonizzazione, si situano le narrative dei “Brasiliiani”, che rappresentano “il tempo di prima” come un paradiso perduto, in cui si praticava un'agricoltura di sussistenza e caratterizzato da abbondanza, terra a volontà e autonomia di movimento (ibidem). In seguito alla loro espulsione, una parte dei *Caboclos* si è ritirata verso terre accidentate non appetibili; altri sono emigrati verso il Paranà e altri ancora hanno preso a dedicarsi al lavoro salariato, anche giornaliero, nell'industria di legname, nella produzione di erba-mate o nelle proprietà agricole (Werlang, 2006). I *Caboclos* hanno iniziato ad essere considerati come la manodopera più adatta a compiti non qualificati, funzionali al processo di colonizzazione: la misurazione dei terreni, la preparazione del terreno, il diboscamento, la costruzione di strade etc. In questo modo l'associazione tra il gruppo dei “Brasiliiani” e le occupazioni considerate inferiori si è cristallizzata come si trattasse di qualità naturali, secondo meccanismi vaghi e ideologici ma funzionali a mantenere le gerarchie sociali (De Oliveira, 2001).

I flussi migratori dal Rio Grande do Sul a Santa Catarina hanno proseguito in maniera costante e significativa fino al 1960. A partire dal 1970, tuttavia, l'Ovest dello stato, invece di attrarre famiglie di agricoltori, ha iniziato a stimolare l'emigrazione. Inoltre si sono affermate nuove destinazioni ai flussi migratori *gauchos*, nel Nord e nel Centro-Ovest del Brasile.

6.3 L'esperienza migratoria delle militanti del MMC/SC

Quasi tutte le mie interlocutrici hanno vissuto direttamente e indirettamente molteplici esperienze migratorie. Infatti fanno parte della quarta o della quinta generazione⁴⁰³ di migranti provenienti dall'Europa – soprattutto dall'Italia e, in minor misura, dalla Germania e dalla Polonia. La maggior parte di loro, inoltre, sono emigrate dallo stato del Rio Grande do Sul a Santa Catarina oppure fanno parte della prima generazione nata nel nuovo contesto⁴⁰⁴.

Alle mie domande circa le memorie mantenute dalla famiglia rispetto al viaggio migratorio compiuto dalle proprie antenate, le intervistate rispondevano, spesso, lamentando la scarsa propensione dei genitori a dialogare con le figlie e la loro stessa tendenza a non porre domande rispetto a queste dimensioni. Due elementi, tuttavia, venivano frequentemente richiamati. Innanzitutto gli aspetti più drammatici della traversata oceanica:

a mãe sempre contava que vieram de lá e sofreram muito porque o barco ia conforme o vento que levava pra frente e para trás. Duraram seis mês para vir para o Brasil [...] O nonno contava uma história comovente, emocionante: diz que ela [uma criança] morreu no barco e – deve ser muito triste ter um filho morto alí – não tinham o que fazer e eles achavam que já ia passar o rio [o mar], porque não sabiam a distância que tinha e daí enrolaram e enrolaram num lençol que eles tinham lá. Mas veio um dia que começou cheirar e daí mais gente que tinha no barco pediram que é que tava acontecendo e daí foram entrevistar de onde que era esse cheiro: era essa criança morta. Aí desenrolaram e jogaram tudo na água, no rio, no mar eu acho. E o que é que você pode fazer? Deixar fazer, porque não sabia a distância que tinha do outro lado⁴⁰⁵ (dall'intervista di Adiles).

⁴⁰³ Amalia, la più anziana tra le mie ospiti, fa parte delle terza generazione.

⁴⁰⁴ Tra le donne che ho intervistato, Rosa fa eccezione a questa affermazione, avendo sempre vissuto nel municipio di Chapecó. Inoltre esistono alcune esperienze migratorie peculiari: Amalia, pur originaria del Rio Grande do Sul per parte di padre, è nata dell'attuale municipio catarinense di Joaçaba; sua figlia Lourdes è la prima della famiglia ad essere nata ad Anchieta; Angela Roman fa parte della terza generazione; Angela de Deus, discendente da parte della nonna paterna di migranti provenienti dal RgDS, si è trasferita nell'Ovest di Santa Catarina dal vicino Stato del Paraná; Catiane, dopo la scuola, si è spostata dapprima a Florianópolis e poi a Porto Alegre per ragioni di studio; Zenaide, anche lei parte di una seconda generazione di migranti originari dal Rio Grande do Sul, dopo il matrimonio ha vissuto molteplici traslochi fino a ritornare alla sua città natale, Anchieta.

⁴⁰⁵ Mia madre raccontava che sono venuti da là e che hanno sofferto molto perché la nave si spostava a seconda del vento, che la portava avanti e indietro. Hanno impiegato sei mesi per arrivare in Brasile [...] Il nonno raccontava una storia commovente, emozionante: dice che lei [una bambina] è morta nella nave e – deve essere molto triste avere un figlio morto lì – non sapevano cosa fare, pensavano di attraversare presto il fiume [il mare], perché non sapevano la distanza che c'era e quindi l'hanno avvolta e avvolta in un lenzuolo che avevano là. Ma un giorno ha iniziato a puzzare e gli altri che stavano sulla

In secondo luogo, le emozioni ambivalenti che avevano accompagnato l'abbandono del contesto originario e l'arrivo in Brasile. I primi tempi nel paese d'immigrazione, infatti, erano frequentemente caratterizzati da sofferenza, da un duro lavoro di adattamento, soprattutto dalla delusione delle aspettative alimentate dalla propaganda della migrazione, che prospettava un nuovo mondo pieno di ricchezze e terre disponibili. Con il tempo, però, in genere sono prevalsi i sentimenti di riscatto legati al successo dell'esperienza migratoria in contrasto alla povertà vissuta in Italia o in Germania.

Sempre diziam: mas nunca mais iam voltar pra Itália! Era muito sofrido, Deus o livre! Acho que eles ergueram os braços de chegar no Brasil, sem saber o porquê que chegaram mas daí, de um certo tempo, eles viram que era bom de morar no Brasil, porque cada ano que passava eles achavam sempre melhor: terras novas, terras boas⁴⁰⁶ (dall'intervista di Adiles).

Anche il viaggio migratorio dal Rio Grande do Sul è stato raccontato dalle mie interlocutrici con toni epici che ne sottolineavano le difficoltà, specialmente quando l'avevano vissuto in prima persona e ancora da bambine. Prima del trasferimento di tutta la famiglia, una prima visita nel nuovo municipio era realizzata di solito dal padre allo scopo di comprare la terra. In questo senso, era di fondamentale importanza il lavoro di propaganda svolto previamente dalle compagnie colonizzatrici, che proponevano l'acquisto di lotti a prezzi accessibili. Le migrazioni dal Rio Grande do Sul erano, infatti, motivate dall'impoverimento provocato dalla degradazione del suolo e dalla proliferazione di micro proprietà ogni volta più piccole (Werlang, 2006). La mobilità conseguente all'espansione della frontiera agricola, pertanto, rappresentava una strategia di riproduzione sociale contadina e di ricerca di alternative (Paulilo, 1996).

Il trasloco durava, in genere, parecchi giorni e la sua buona riuscita dipendeva dall'attivazione di reti di solidarietà tra parenti o persone provenienti dalla stessa regione. Le mie interlocutrici frequentemente descrivevano i primi tempi a Santa

nave chiedevano cosa stesse accadendo e quindi sono andati a fare delle domande per sapere da dove veniva questo odore: era la bambina morta. Quindi l'hanno srotolata e hanno buttato tutto in acqua, nel fiume, nel mare penso. Che si poteva fare? Lasciar fare, perché non si sapeva che distanza ci fosse prima di arrivare dall'altro lato.

⁴⁰⁶ Dicevano sempre che non sarebbero mai ritornati in Italia! C'era troppa sofferenza, Dio ce ne scampi! Penso che loro hanno alzato le braccia al cielo arrivando in Brasile, senza sapere perché erano arrivati ma da lì, dopo un certo tempo, hanno visto che era buono abitare in Brasile, perché ogni anno che passava si trovavano sempre meglio: terre nuove, terre buone.

Catarina come un periodo irto di disagi ed ostacoli (la preparazione del terreno per la semina e il primo raccolto richiedevano diversi mesi; finché la costruzione della casa non fosse stata conclusa, la famiglia doveva abitare in un magazzino improvvisato; inoltre mancavano strutture scolastiche, servizi medici, vie di comunicazione, reti commerciali ed era spesso difficile avere accesso ad alcuni generi alimentari) ma anche entusiasmante, per il clima di aiuto reciproco che si viveva tra i coloni e per la possibilità di dare avvio ad una nuova organizzazione comunitaria.

Alcuni autori (Seyferth, 1994; Franzina, 2008) sottolineano la profonda adesione da parte dei migranti di origine italiana e tedesca ai caratteri della cultura *gaucha*. Questa adesione ha contribuito a generare delle nuove identità italo e teuto-*gauchas*, rafforzate nei contesti catarinensi di migrazione, attraverso le feste tradizionali, le pratiche di agricoltura, le iniziative dei Centri di Cultura Gaucha (CTG). Infatti, nonostante l'espressione di amarezza da parte delle mie interlocutrici per non aver approfondito la storia della migrazione e le comprensibili incertezze nel ricordare le regioni europee di provenienza, in realtà, molte di loro hanno alimentato le molteplici appartenenze culturali e hanno mantenuto contatti significativi con la famiglia allargata. Alcune intervistate, ad esempio, hanno fatto riferimento all'abitudine di organizzare delle riunioni annuali tra persone legate dallo stesso cognome e residenti in varie regioni del Brasile; allo sforzo di qualche parente di ricostruire l'albero genealogico e la storia della migrazione, producendo dei documenti e persino delle pubblicazioni; al desiderio o all'opportunità loro o di qualche familiare di ritornare nel paese europeo di origine e al tentativo, in genere non riuscito, di riprendere i contatti con i rami della famiglia rimasti lì.

Fra gli elementi della cultura europea che sono stati maggiormente custoditi, spicca per importanza la lingua italiana e tedesca che, per otto intervistate, costituisce la lingua materna⁴⁰⁷. Per queste donne l'apprendimento del portoghese si è realizzato, non senza criticità, solo in seguito alla scolarizzazione e alla luce di un modello educativo che non valorizzava il patrimonio linguistico delle alunne, esigendo la mera sostituzione della lingua usata in famiglia con quella nazionale. Altenhofen (2004) sottolinea che il divieto di usare in classe l'italiano e il tedesco rappresenta tuttora una pratica didattica comune, espressione di una visione politica che storicamente ha alternato momenti di indifferenza e l'imposizione di provvedimenti prescrittivi. A questo proposito, alcune intervistate hanno ricordato anche le misure repressive che caratterizzarono in particolare il regime dello Stato Nuovo di Getúlio Vargas e la Seconda Guerra Mondiale.

⁴⁰⁷ Per quattro l'italiano, per quattro il tedesco.

In questo periodo, infatti, la legislazione nazionalizzatrice aveva vietato l'uso delle lingue e dei dialetti stranieri, messo al bando le scuole e gli istituti d'insegnamento etnici, imposto la brasilianizzazione coatta dei giornali, delle società sportive, delle associazioni ricreative e di mutuo soccorso etc, influenzando negativamente sugli equilibri tradizionali delle antiche zone di presenza italiana e germanica (Franzina, 2008). Inoltre si era diffuso un'atmosfera di diffidenza nei confronti delle comunità migranti, accusate di spionaggio, adesione al fascismo e separatismo. In un primo momento, la campagna di assimilazione forzata promossa dallo Stato Nuovo:

teve como resultado um endurecimento das fronteiras étnicas: os membros do grupo se voltaram para dentro da comunidade e, ao mesmo tempo, foram postos à margem da cidadania, classificados como “alienígenas” por categorias negativas e estigmatizantes. A curto prazo, portanto, não acelerou o processo de assimilação pretendido pelo Estado Novo. Mas a campanha obteve um efeito significativo de longo prazo ao eliminar canais formais de atualização étnicas como as associações culturais e folclóricas, as “escolas alemãs”⁴⁰⁸ e as publicações em língua alemã⁴⁰⁹ (Seyferth, 1994, p.22).

Nelle parole di una parte delle mie interlocutrici, i timori legati a questo clima persecutorio e alle possibili ripercussioni sul successo scolastico delle proprie figlie, il desiderio di riscatto e di integrazione (Cima, 2014) erano all'origine del rifiuto dei genitori – che pure usavano abitualmente la lingua europea – di insegnarla a loro. In certi casi, le donne che ho intervistato hanno comunque imparato l'italiano o il tedesco, grazie alla convivenza con i vicini o in seguito al matrimonio, per adattarsi alle abitudini della famiglia del marito. Ad ogni modo, molte hanno fatto riferimento all'insistenza dei loro tentativi di praticare una lingua verso cui provavano attrazione e alla quale erano legate da esperienze fortemente affettive.

Meu pai minha e mãe falavam tudo italiano, só que naquela época eles não queriam que a gente falasse italiano, porque na escola eles obrigavam, a gente tinha que aprender o português e não deixavam a gente falar italiano [...] O meu avô e a minha avó eles falavam tudo em italiano, meus tios, eles falavam comigo italiano, só que eu respondia português. Eu aprendí de tanto que eu escutava, eu sempre escutava

⁴⁰⁸ Queste considerazioni possono essere estese al caso italiano.

⁴⁰⁹ Ha avuto come risultato un irrigidimento delle frontiere etniche: i membri del gruppo si sono rifugiati dentro alla comunità e, allo stesso tempo, sono stati posti ai margini della cittadinanza, classificati come “alieni” attraverso categorie negative e stigmatizzanti. Nel breve periodo, pertanto, non ha accelerato il processo di assimilazione voluto dallo Stato Nuovo. Ma la campagna ha avuto un effetto significativo a lungo termine, nell'eliminare i canali formali di attualizzazione etnica come le associazioni culturali e folcloriche, le “scuole tedesche” e le pubblicazioni in lingua tedesca.

toda hora eles falando italiano, mas eles não me autorizavam a falar em italiano [...] Eu tinha uma prima, ela vinha lá em casa, ela falava tudo em italiano comigo e eu chorava, ficava brava e falava pra a mãe: “porqué que eu não posso falar italiano?” [...] Então eu fico triste porqué eu gostava de saber mais, falar italiano e eles não deixavam. Eu intendo tudo mas não sei falar⁴¹⁰ (dall'intervista di Ivanete).

A parte dei sporadici sforzi e alcune parole specifiche, comunque, nessuna delle mie interlocutrici ha insegnato l'italiano e il tedesco ai propri figli. Questa scelta è legata, in buona misura, ad un significativo superamento della tendenza ai matrimoni endogamici e alla miscigenazione delle comunità rurali, che hanno reso più complesso il mantenimento dei tratti culturali associati all'eredità europea. Durante l'intervista, tuttavia, molte di loro hanno manifestato un certo rammarico a riguardo, alludendo al disinteresse dei propri figli e alla loro stessa mancanza di consapevolezza circa l'importanza del bilinguismo. Ad un livello più generale, Altenhofen (2004) chiarisce che le politiche linguistiche rispetto alle comunità migranti rappresentano ancora oggi una questione irrisolta, nonostante gli importanti passi avanti nel riconoscimento della diversità culturale in Brasile: pur essendo molto rappresentative in ampie zone del Sud del Brasile, esse, infatti, non sono menzionate nella legislazione vigente sui diritti linguistici delle minoranze. Aggiungo a queste riflessioni che, durante il mio passaggio nei municipi in cui ho realizzato la ricerca di campo, sono venuta a conoscenza di diversi corsi di italiano e tedesco organizzati soprattutto negli spazi extrascolastici. Si trattava, però, di corsi di italiano e tedesco *standard*, mentre erano completamente assenti dei corsi sulle varianti di queste lingue parlate in Brasile: il *riograndenser hunsrückisch*, un dialetto originario del Sudest della Germania, profondamente influenzato dalle altre lingue con cui è entrato in contatto nel Rio Grande do Sul e a Santa Catarina (Altenhofen, 2004); e il *talián*, la koiné veneta (o per meglio dire vicentino-feltrina) in cui pure si intravedono i lasciti di diverse parlate provinciali mantovana, cremonese, trentina etc. (Franzina, 2008).

Oltre alla lingua, altri aspetti sono stati menzionati dalle mie interlocutrici perché importanti dal punto di vista dell'autoidentificazione culturale: il cibo tradizionale (pasta, polenta, fortaia, formaggio, salame, radicchio, vino, frutta sciroppata per le

⁴¹⁰ Mio padre e mia madre parlavano in italiano ma, in quel periodo, non volevano che noi parlassimo in italiano, perché a scuola loro ci obbligavano a parlare portoghese e non ci permettevano di parlare in italiano [...] Mio nonno e mia nonna parlavano in italiano, i miei zii parlavano in italiano con me ma io rispondevo in portoghese. Io ho imparato perché ho ascoltato tanto, io li sentivo sempre parlare italiano ma loro non mi permettevano di parlare in italiano [...] Avevo una cugina, veniva in casa, parlava in italiano con me e io piangevo, mi arrabbiavo e dicevo a mia madre: “perché non posso parlare in italiano?” [...] Allora sono triste perché mi sarebbe piaciuto sapere di più, parlare italiano ma loro non me lo permettevano. Capisco tutto ma non so parlare.

discendenti di Italiani; pane di mais e un dolce tipico che in Brasile viene chiamato cuca per le discendenti di Tedeschi); le feste (il filò, ovvero riunioni serali tra vicini di casa; il ciareto o ballo del lampioncino); alcuni orientamenti valoriali (rigidità nell'educazione dei figli e serietà rispetto agli impegni presi per quanto riguarda i discendenti di Tedeschi; disponibilità ad impegnarsi in lavori comuni, spirito di sacrificio, risparmio e tendenza ad organizzarsi per essere pronti a sostenere le difficoltà impreviste nel caso dei discendenti di Italiani).

È interessante notare che, nel confrontarsi con me rispetto agli elementi della cultura italiana trasmessi dalla loro famiglia, le mie interlocutrici non sembravano essere consapevoli delle inevitabili trasformazioni nel frattempo intervenute. Se, infatti, il mantenimento di aspetti culturali – reso possibile grazie alla lunga persistenza delle cosiddette colonie etniche chiuse e alla loro profonda omogeneità rispetto alle regioni di provenienza (ibidem) – hanno alimentato e rafforzato i legami della comunità migrante fuori dal contesto d'origine, generando riconoscimento reciproco; allo stesso tempo, questi elementi hanno reificato la cultura, rendendola una dimensione fuori dal tempo e immutabile. Anche l'associazionismo etnico ha giocato un ruolo importante in questa doppia direzione. In tutti i municipi che ho visitato, infatti, esistono associazioni di discendenti di Italiani e Tedeschi che organizzano eventi, feste e programmi radiofonici in lingua. In particolare a Palma Sola, nel periodo della mia ricerca di campo, esisteva un gruppo di canto tradizionale italiano promotore di un importante festival canoro, “Festitalia”, legato all'associazione internazionale “Trevisani nel Mondo” e gemellato con il comune di Roncade (provincia di Treviso). A questo proposito, Franzina (ibidem) documenta le iniziative di recupero delle “radici italiane” che, a partire soprattutto dagli anni '70 e '80, sono state incentivate da centri di cultura e associazioni con sede in Italia. In queste iniziative, il culto generico per “l'identità italiana” si combina ad un più esplicito richiamo regionalista.

A proposito delle relazioni interetniche, le mie interlocutrici hanno messo in luce la diversità di abitudini tra persone di origine tedesca e persone di origine italiana, l'esistenza di stereotipi reciproci e – specialmente quando, subito dopo la migrazione, si sono ritrovate a vivere in comunità in cui il loro gruppo era minoritario – le mutue difficoltà di comprensione linguistica. Le differenze più significative, tuttavia, sono percepite nei confronti dei *Caboclos*⁴¹¹. Le donne intervistate hanno sottolineato i contenuti svalutanti attivati rispetto a questi ultimi nel contesto della ricerca e che li identificano in quanto “neri” ma anche scansafatiche, ladri, attaccabrighe, beoni,

⁴¹¹ Come ho già sottolineato, è piuttosto sporadica la presenza di indigeni nei municipi in cui ho svolto il lavoro di campo.

irresponsabili. In particolare le donne *caboclas* sono vittime di una doppia discriminazione e di pregiudizi che, in genere, interessano gli ambiti della morale e della sessualità. Le mie interlocutrici hanno fatto riferimento anche all'integrazione subordinata dei *Caboclos* nel mercato del lavoro; all'educazione razzista ricevuta dai loro genitori e centrata sul divieto all'esogamia; all'introiezione da parte dei *Caboclos* delle eterosvalutazioni e all'esistenza anche da parte loro di stereotipi nei confronti degli altri gruppi. La maggior parte delle donne coinvolte nella ricerca ritiene che attualmente, rispetto agli inizi della colonizzazione, si registri una riduzione significativa del razzismo ai danni dei *Caboclos* – anche grazie all'introduzione di provvedimenti legislativi tesi a combatterlo. Altre, invece, sostengono che si tratti di un cambiamento solo apparente, che il razzismo continui ad essere molto forte ma si presenti sotto forme più velate. Questo punto di vista è condiviso soprattutto dalle donne che risiedono in comunità abitate in prevalenza da famiglie *caboclas* e che, perciò, vivono l'associazione al gruppo svantaggiato:

Com essas coisas de raça, acho que não se evoluiu muito. Eu acho que é mascarada, entende? Uma coisa é tipo os italianos dizerem que é serviço de negro se é mal feito. Outra coisa é um jovem da minha idade desmerecer só que não de forma direta [...] Aqui no Lajeado mesmo, nos tínhamos até a IV série [...] daí quando a gente começou estudar em São Vendelino, eu lembro que [...] o mesmo jeito que os pais deles se referiam a nos, a crianças também se referiam, que eramos a “bugrada do Lajeado”, indiferente de quem eramos [...] O pior não é tu falar, o pior é tu olhar com desprezo? E daí [... as crianças caboclas] se sentiam pior, rebaixadas ali no colégio. Tanto que daí depois [...] eles resolviam brigando com as outras crianças, daí juntava: além de ser sujo, bugre, era briguento [...] Então sempre era culpa dos Caboclos, porque na verdade eram eles que começavam a agressão física, mas não eram eles que começavam a agressão em si, porque a partir do momento que tu esnoba alguém, tu esta agredindo ele e isso não é visto, só era vista a agressão física⁴¹² (dall'intervista di Angela Romam).

⁴¹² Con queste cose di razza, penso che non c'è stata molta evoluzione. Penso che è mascherato, capisci? Una cosa è, per esempio, che gli italiani dicano che è lavoro di negro se è fatto male. Altra cosa è un giovane della mia età diminuire ma non in modo diretto [...] Qui a Lajeado, noi avevamo solo fino alla IV elementare [...] Quindi, quando abbiamo cominciato a studiare a San Vendelino, mi ricordo che [...] come i loro genitori si riferivano a noi, così i bambini si riferivano, che eravamo “l'indianata del Lajeado”, a prescindere da chi fossimo [...] La cosa peggiore non è parlare, la cosa peggiore è guardare con disprezzo. Quindi [... i bambini caboclos] si sentivano peggio, abbassati a scuola. Tanto che poi [...] risolvevano il problema litigando con gli altri bambini e quindi si aggiungevano cose: oltre ad essere sporco, indio, era aggressivo [...] Allora era sempre colpa dei *Caboclos*, perché in realtà loro davano inizio all'aggressione fisica ma non erano loro a dare inizio all'aggressione in sé, perché a partire dal momento che tu snobbi qualcuno, tu lo stai agredendo, solo che questo non era visto, si vedeva solo l'aggressione fisica.

Nel prossimo paragrafo mi soffermerò più profondamente sul tema della complessità culturale nel MMC/SC.

6.4 La complessità culturale nel MMC/SC

Nel corso della mia ricerca, ho osservato che molto spesso le militanti del MMC/SC si richiamavano alle pioniere come antecedenti e fonte di ispirazione per la loro lotta, sottolineando che la determinazione, l'impegno comunitario, lo spirito di sacrificio che avevano caratterizzato la storia di queste donne costituiscono elementi imprescindibili nella vita di un movimento sociale. Questo tipo di narrative non sono esclusive del MMC/SC: le ho riscontrate anche nel MST – che, a sua volta, è un movimento sorto nella regione Sud e attualmente articolato in quasi tutti gli stati del Brasile⁴¹³. Riporto a proposito il frammento di un'intervista di Stédile, co-fondatore, dirigente e voce intellettualmente autorevole del MST:

Sou descendente de imigrantes italianos, pelos avôs dos dois lados. Eles migraram, como pobres camponeses, para Antônio Prado, no Rio Grande do Sul. Criei-me nesse ambiente e duas coisas influíram na minha formação pessoal: o espírito de trabalho, isto é, de que tudo na vida se ganha trabalhando, e a presença da Igreja Católica⁴¹⁴ (Stédile, 1997).

Nel MMC/SC, il legame con l'esperienza delle antenate si inserisce in un più ampio e costante riferimento alle madri; alle donne che, pur non avendo partecipato direttamente alle vicende del movimento, con la loro semina, hanno fatto sì che germogliasse. Nel capitolo V, ho tentato di mostrare il recupero e la valorizzazione dei saperi e delle pratiche delle madri si traduce nel movimento in una loro risignificazione politica che disarticola la gerarchia dicotomica del pensiero moderno-occidentale. Nella pratica genealogica del movimento, tuttavia, non mancano opacità e contraddizioni, per ciò che riguarda in particolare la relazione tra migranti di origine europea e popolazioni locali. Valorizzando il coraggio, la vocazione al lavoro, l'intraprendenza delle antenate

⁴¹³ Rimando al paragrafo 3.4.3 per una breve panoramica sul MST.

⁴¹⁴ Sono discendente di immigrati italiani, da parte dei nonni dei due lati. Loro migrarono, come poveri contadini, ad Antonio Prado, nel Rio Grande do Sul. Sono stato educato in questo ambiente e due cose hanno influito sulla mia formazione: lo spirito di lavoro, cioè, che tutto nella vita si ottiene lavorando, e la presenza della Chiesa Cattolica.

come antecedenti della propria lotta, infatti, il movimento riecheggia per molti versi la retorica del pionerismo, che riconosce queste caratteristiche come “qualità etniche” delle persone di “origine” (europea) mentre le nega ad Indigeni e meticci. L'enfasi discorsiva su tali attributi in relazione alla nascita e alla gestione del movimento contribuisce a far sì che, anche rispetto al movimento nazionale, si estenda un confronto “etnico”, che presenta le militanti e le *leader* del Sud come più predisposte a guidare il movimento e più responsabili⁴¹⁵ e giudica l'alterità esclusivamente in termini di *mancanza* (Cima, 2009) di protagonismo, dinamicità, sviluppo, progresso, benessere.

Nel viaggio verso Chapecò, Lucimar mi ha raccontato anche che il coordinamento nazionale, che in teoria dovrebbe essere composto da due coordinatrici per ogni Stato, è in mano quasi totalmente agli Stati del Sud e, in particolare, alle *leader* del Rio Grande do Sul e di Santa Catarina. Mi ha spiegato che questo è dovuto al fatto che le donne del Sud sono più sveglie e si impegnano di più. A titolo esemplificativo, mi ha riferito nei dettagli un episodio durante il quale si era scontrata con il modo di fare di una Baiana, con la quale avrebbe dovuto gestire uno *stand* di materiale informativo del movimento. Me l'ha descritta come ritardataria e lenta e si è soffermata sul fatto che, dopo pranzo, anziché darsi da fare per il fatto di aver passato la mattinata invano, si è ritirata per riposarsi (brano tratto dal mio diario di campo del 24 novembre 2012).

In termini più generali, un primo dato che ho colto nel corso della ricerca a proposito della complessità culturale nel MMC/SC ha riguardato la scarsa problematizzazione delle asimmetrie di potere, storicamente costruite, entro cui si realizza l'incontro tra donne “di origine”, donne *caboclas* e donne indigene nel movimento. Ad esempio, alle mie domande circa chi abitasse nel territorio del municipio prima dell'arrivo delle famiglie *gauchas*, le mie interlocutrici rispondevano generalmente parlando di “terre inabitate” e riaffermando la negazione della relazione tra discendenti di migranti europei e popolazioni native, messa in luce da Brunello (1998). Inoltre, non menzionavano, se non in termini ambigui, i conflitti per la terra associati alla costituzione della piccola agricoltura nell'Ovest di Santa Catarina:

Não sei de quem que eram aquelas terras, de quem que eles compraram, era tudo gente da nossa gente [...] Tinha algum caboclo lá que fazia até os cestos, mas tinha muito pouco. Já na época tinham morrido, eu não sei da onde eram, moravam nos ranchinhos, na beira da estrada ou alguém que dava serviço. Eles faziam cesto de tacuara. Aí muitos que

⁴¹⁵ Ho già sottolineato il ruolo predominante delle *leader* della regione Sud nel coordinamento nazionale del MMC.

nem fosse eu aqui, queriam vir aqui, fazer um ranchinho. Hoje não dou minha terra para fazer um cantinho pra fazer um ranchinho, porque eu sei como que é a lei, depois eu vou me incomodar para tirar aquela criatura de lá. Antigamente não, tu dava um cantinho: “tu pode fazer um ranchinho alí” [... Depois] simplesmente você dizia: “oh, eu vou precisar da casa”, eles pegavam e iam embora [...] Eles se achavam outro lugar, bem que ele enjoou, vai embora. Ele não dizia assim: “eu fico porque eu tenho direito”. Se ele morou lá também trinta anos, ele não sabia de direito⁴¹⁶ (dall'intervista di Adiles).

Anche rispetto all'esistenza nel movimento di disuguaglianze basate sull'identificazione etnico-culturale, le militanti assumevano delle posizioni per lo più vaghe o reticenti e presentavano il razzismo come una dimensione estranea alla loro esperienza di vita, pur condannandolo in termini astratti e generici. Le poche eccezioni in questa direzione, le ho riscontrate nelle parole di alcune donne che si definiscono *Caboclas* o “Brasiliane”. Ad esempio Rosa, dopo essersi soffermata sugli episodi di discriminazione vissuti nel periodo della sua candidatura nelle fila del Partito dei Lavoratori-PT e del successivo impegno nella giunta comunale, ha accennato alla riproduzione nel movimento di pregiudizi e stereotipi che caratterizzano le relazioni tra discendenti di migranti e meticci. In particolare si è riferita ai preconcetti con cui deve fare i conti quando, a causa della sua attività di formatrice nell'area delle piante medicinali⁴¹⁷, si trova a lavorare per tutto lo stato di Santa Catarina, in comunità o in municipi sempre nuovi e con persone che non sempre la conoscono.

Mesmo até os próprios do nosso partido [...] quando fui para ir candidata [...] uma das primeiras coisas era a discriminação minha, como mulher e como uma agricultora [...] Para os outros partidos então! [...] Eles falavam sempre isso: “não teve estudo, é uma Cabocla e é da roça, vai saber o que? Não vai fazer 100 votos” [...] O dia internacional da mulher, nós fazíamos na câmara uma homenagem para as mulheres lutadoras [...] Eu também tava coordenando esse trabalho na câmara, a gente tinha que ir para disputa de quem fazia o discurso naquele dia. Aí os homens concordaram com muita negociação, abriram [para as mulheres...] As mulheres que estavam lá, tinham umas que eram eram

⁴¹⁶ Non so di chi erano quelle terre, da chi le hanno comprate, c'erano solo persone della nostra gente [...] C'era qualche *Caboclo* che faceva cesti ma erano pochissimi. Già all'epoca erano morti, non so da dove venissero, abitavano in capanne, lungo la strada o da qualcuno per cui lavoravano. Facevano cesti di tacuara. Molti metti volevano venire qui, per fare una capanna. Oggi non dò la mia terra perché facciano una capanna perché so com'è la legge: dopo devo darli da fare per mandarlo via. In passato no, tu gli davi uno spazietto: “puoi fare la capanna lì” [...] Dopo] semplicemente dicevi: “mi serve la casa”, loro prendevano e andavano via [...] Si trovavano un altro luogo, quando si scocciavano, andavano via. Non diceva: “resto qui perché ne ho il diritto”. Se aveva abitato là trenta anni, non sapeva niente di diritti.

⁴¹⁷ Vedi capitolo 5.2.

do mesmo partido, mas tinha as outras também. Parecia que menos que tinha que fazer o discurso era eu: “porque você é Cabocla, negra, mulher, da roça ainda!” [...] Às vezes a gente vai [fazer formação em] uma área que tem muitas Alemões, outros lugares muitas Italianas: “mas essa negra, caboclinha aí?”. Ultimamente elas me conhecem tanto assim que elas brincam, elas chamam “nossa neguinha”. “Essa neguinha aí, é fogo na bota”, elas dizem. Mas que a gente sabe que no início, foi preciso a gente provar que a gente é cabocla, mas que tem responsabilidade e que entende essa história da nossa caminhada e da nossa vida⁴¹⁸ (dall'intervista di Rosa).

Un analogo riconoscimento delle disuguaglianze centrate sull'asse etnico-culturale da parte delle donne “di origine” è apparso più difficile. Questa constatazione sembra confermare la conclusione di Corossacz (2012), secondo cui i punti di vista sul razzismo in genere non si esprimono rispetto a coloro che non lo subiscono, ma sempre a partire dalle vittime identificate come “neri”, in base ad un meccanismo che spesso ha contribuito a riprodurre la posizione dei subordinati come una posizione di passività. Al contrario, la “bianchezza” – tanto rispetto a coloro che si identificano e sono identificati in quanto bianchi, tanto all'interno delle scienze sociali – si presenta come una condizione neutra, normale, invisibile, che non è necessario interrogare (ibidem).

Alcune intervistate hanno messo in luce che la partecipazione nel movimento le ha spinte ad abbandonare l'autoidentificazione di “Italiane” o “Tedesche” e a nominarsi come “Brasiliane”. Tuttavia, il modello binario che, attraverso la costruzione della differenza etnica, contrappone “persone di origine” e *Caboclos*, risultava trasparente alla maggior parte di loro. L'unica a metterlo a tema, infatti, è stata Angela de Deus, che ha raccontato di aver preso coscienza di queste rappresentazioni oppositive in seguito al suo trasferimento a Dionisio Cerqueira, dal vicino stato del Paraná:

⁴¹⁸ Anche da parte degli stessi compagni di partito, quando mi sono candidata, una delle prime cose è stata la mia discriminazione come donna e come agricoltrice [...] E dagli altri partiti allora! [...] Loro dicevano sempre questo: “non ha studiato, è una *Cabocla*, è della campagna, sai che c'è? Non prenderà neanche cento voti” [...] Il giorno internazionale della donna noi facevamo un omaggio nella giunta comunale alle donne lottatrici [...] Anche io stavo coordinando questo lavoro alla camera e dovevamo discutere su chi avrebbe fatto il discorso quel giorno. Con molta negoziazione, gli uomini hanno concordato a cedere spazio [...alle colleghe]. Tra le donne presenti, c'erano alcune dello stesso partito ma ce n'erano anche altre. Sembrava che l'importante era che chiunque facesse il discorso meno che io, “perché tu sei *Cabocla*, nera, donna e per di più contadina!” A volte vai [a fare formazione] in un'area in cui ci sono molte Tedesche o, in altri luoghi, molte Italiane: “ma questa nera qui, questa *Caboclina*?”. Ultimamente mi conoscono così bene che mi prendono in giro, mi chiamano la nostra *neguinha*⁴¹⁸, dicono: “questa *neguinha* è piena di energie” ma so che all'inizio è stato necessario dimostrare che sono *Cabocla* ma che sono responsabile e comprendo questa storia del nostro cammino e della nostra vita.

As pessoas às vezes querem saber muitos detalhes, que a gente às vezes não se detém, não sei se tu me entende? Por exemplo assim, da minha origem. As primeiras perguntas quando eu cheguei aqui: “de que origem você é? Ah seu pai é Caboclo? Tu é morena!”. Essas coisas assim, me incomodaram [...] Então acho que essa mudança de espaço contribuiu para eu me sentir de uma forma um pouco discriminada, não aceita [...] A gente nota nas falas, nas maneiras, que as pessoas às vezes se dirigem a tal família [...] pela sua origem [...] “Ele é Alemão, ele é Italiano, é um negro”, então isso para mim é uma forma de preconceito. Como se isso justificasse o comportamento da pessoa pelo fato de ele ser da origem. Isso me afeta muito, não sei se porque, para mim não é natural⁴¹⁹ (dall'intervista di Angela de Deus).

Le mie domande circa l'esistenza di un lavoro di mediazione delle differenze nel MMC/SC frequentemente risultavano stranianti per le mie interlocutrici. Nel rispondermi, da un lato, sostenevano che il movimento favorisce il rispetto tra le sue militanti, incentivando gli scambi tra culture diverse; dall'altro, insistevano sulla categoria unitaria di “donna contadina” in quanto capace di includere diversi assi di oppressione – di classe, genere ed etnia – e chiarivano che il movimento promuove la partecipazione di *tutte* le donne in base al principio dell'uguaglianza. Vorrei soffermarmi brevemente sui limiti di queste posizioni complementari.

La nozione di cultura/culture viene spesso invocata, nei contesti politici ed educativi, con l'intento dichiarato di promuovere i diritti delle minoranze e la tolleranza tra persone e gruppi differenti. Tuttavia negli ultimi anni, è stata oggetto di aspre critiche proprio in seno all'antropologia, il campo disciplinare che più di ogni altro ne ha fatto una chiave di lettura fondamentale per comprendere la diversità umana e la complessità dei modi di vivere (Ingold, 1993). La proposta di Abu-Lughod (1991) di scrivere “contro la cultura” costituisce l'esempio probabilmente più radicale e celebre in questa direzione. L'autrice argomenta che il concetto di cultura è uno strumento fondamentale di costruzione dell'alterità. Nel suo tentativo di cogliere e spiegare le differenze tra gruppi umani, esso infatti le produce, le mantiene e conferisce loro un carattere di autoevidenza. In questo modo giustifica separazioni e disuguaglianze, funzionando in maniera molto simile al più antico concetto di razza (ibidem). Nel rafforzare i confini tra un “noi” e gli

⁴¹⁹ Le persone a volte vogliono sapere molti dettagli, sui quali generalmente non mi fermo a pensare. Non so se mi capisci? Per esempio sulla mia origine. Quando sono arrivata qui le prime domande sono state: “di che origine sei? Tuo padre è Caboclo? Tu sei mora!” Queste cose mi hanno dato fastidio [...] Penso che il mio trasferimento ha fatto sì che io mi sentissi in qualche modo un poco discriminata e non accettata [...] Noto nei discorsi, nei modi che a volte le persone usano per rivolgersi a questa o quella famiglia a partire dalla sua origine [...] “ah, lui è Tedesco, è Italiano, è nero” allora per me è una questione di preconceito. È come se il fatto di essere di un'origine giustificasse il comportamento di una persona. Questo mi dà molto fastidio, non so perché, per me non è naturale.

“altri” l'idea di cultura tende anche ad occultare le differenze, le contraddizioni e i conflitti interni (ibidem). Le riflessioni di Ingold (1993) introducono ulteriori elementi di problematizzazione. L'autore, a partire da alcune considerazioni circa la vaghezza delle sue plurime definizioni, smaschera il discorso occidentale che si cela dietro alla nozione di cultura. Essa, infatti, agisce come un dispositivo di distanziamento che distingue radicalmente un “noi” di razionali osservatori occidentali da “altri che vivono in una cultura”. Questi ultimi sono generalmente rappresentati come persone condannate ad una monotona vita tradizionale, imprigionate nel passato, nelle proprie superstizioni e *routine* abitudinarie. Essere Occidentali, al contrario, più che essere portatori di una qualche tradizione, significa costituire l'esatto opposto della tradizione, esprimere la modernità. Dunque la distinzione tra osservatori ed osservati implica una gerarchia che penalizza i secondi, per quanto essi siano considerati positivamente come i custodi di una specifica tradizione (ibidem). Per l'autore la problematicità fondamentale del concetto risiede nella sua tendenza a frammentare la continuità esperienziale dell'essere-nel-mondo, insistendo sui confini e giustificando la separazioni tra gruppi umani (ibidem). Sia Abu-Lughod sia Ingold, dunque, giudicano la cultura una nozione che ostacola la comprensione reciproca e le relazioni stesse tra persone e propongono di sbarazzarsene. A parte queste posizioni radicali, gli sforzi più consistenti dell'antropologia si sono concentrati sulla riformulazione del concetto di cultura, a partire dalla decostruzione di una visione essenzialista, in base alla quale la cultura è:

l'eredità collettiva di un gruppo, cioè come un catalogo di idee e di pratiche che modellano sia la vita collettiva ed individuale sia i pensieri dei singoli membri. La cultura appare quindi come uno stampo che plasma la vita o, se vogliamo usare un'immagine meno neutra, come una sorta di fotocopiatrice gigante che continua a sfornare copie tutte identiche (Baumann, 2003, pp. 32-33).

In questa concezione, la cultura diventa qualcosa che si possiede, che forgia i soggetti, li rende passivi e conformisti esecutori di se stessa, invece che qualcosa che costantemente si rifà. In questo modo, viene negato il ruolo degli attori sociali in quanto produttori attivi e critici di cultura; e vengono legittimate, sulla base di proclami di salvaguardia delle specificità culturali, pretese di separatezza e nuove forme di razzismo differenzialista centrate sul rifiuto del contatto (Muraca, 2010). Tra gli autori che hanno proposto una rivisitazione dell'idea di cultura in chiave processuale, si situa Hannerz (2001), che, riprendendo il pensiero di Redfield, invita pensare l'ambito culturale – quindi tutto ciò che non è geneticamente ereditato ma acquisito – distinguendo tre dimensioni: quello che caratterizza ogni singolo individuo, ciò che è proprio di distinte collettività permanenti (culture) ma anche ciò che di universale accomuna tutti gli esseri

umani (cultura). Attraverso la considerazione di queste diverse e articolate prospettive, è possibile raggiungere la comprensione di un mondo continuo, che confuti l'idea di differenze culturali incommensurabili, l'atemporalità e l'assoluta coerenza interna delle culture (ibidem).

Queste riflessioni teoriche aiutano a problematizzare i percorsi educativi centrati sull'esibizione della diversità e la fascinazione per le “altre culture”. Tali percorsi, molto spesso, acquiscono le distanze anziché favorire l'incontro, poiché contribuiscono a rafforzare visioni stereotipiche ed esotiche dell'Altra e non aiutano a riconoscerle la stessa complessità, creatività e libertà che si riconosce a se stesse (Muraca, 2010). A questo proposito, alcune *leader* del MMC/SC che hanno condotto delle attività formative specifiche per donne indigene o afrodiscendenti, hanno espresso la loro insoddisfazione per un approccio educativo che si rivolge selettivamente a gruppi etnici distinti e assume che la formatrice debba condividere la stessa appartenenza culturale delle sue interlocutrici. Le interpretazioni culturaliste dei bisogni educativi, infatti, risultano spesso fuorvianti: in essi la voce dell'Altra difficilmente arriva ad essere udita, piuttosto viene ingabbiata ancora una volta in uno sguardo superficiale e in un sapere precostituito (Cima, 2009):

Non si incontra l'Altro, ma quanto di noi in lui si vuole confermare. Non si fa altro che *coprire* quanto l'Altro dice, con costruzioni già possedute *su* quella cultura, *su* quella *etnia*, come se “cultura” fosse qualcosa di uguale per tutti gli appartenenti a quel gruppo, mantenuta all'interno di un involucro chiuso e statico, sempre medesima nonostante il tempo, lo spazio e le lingue per dirla e viverla siano continuamente in trasformazione (ivi, p.47; corsivo nel testo).

D'altra parte appare problematica anche l'insistenza dei soggetti della ricerca sulla categoria di “donna contadina”. Come ho argomentato nei precedenti capitoli, la costruzione dell'identità di “agricoltrice” prima e di “contadina” poi è stata di fondamentale importanza per le rivendicazioni del MMC/SC e per l'ottenimento di diritti. In questo senso, essa corrisponde ad un'operazione che, riprendendo l'espressione di Spivak (2002), si può definire di “essenzialismo strategico”. La mobilitazione dell'essenzialismo per fini politici, tuttavia, a detta della stessa Spivak (ibidem), presenta alcuni importanti rischi, dal momento che può occultare pratiche autoritarie e forme di oppressione. In particolare, l'attivazione discorsiva dell'identità di donna contadina, nel MMC/SC, contribuisce a suscitare un senso di in-differenza rispetto alle disuguaglianze tra donne discendenti di Europei, donne *caboclas* e indigene e alle asimmetrie che attraversano le loro relazioni – asimmetrie costruite storicamente dai conflitti per la terra che hanno accompagnato l'occupazione della regione. Inoltre l'in-differenza si articola

con un pensiero della mancanza, che suscita soluzioni volte a colmare “il di meno” dell'Altra in modo da renderla il più possibile “uguale a” (noi) (Cima, 2012b).

Le mie argomentazioni fanno tesoro dei dibattiti e delle rotture che si sono verificati all'interno del femminismo a partire dagli anni '70, quando femministe nere, chicane, indigene, asiatiche, afroamericane hanno iniziato a mettere in discussione l'identificazione del soggetto del femminismo con la donna bianca, eterosessuale, di classe media. L'intento di riunire tutte le donne intorno alla lotta comune contro il patriarcato, considerato come una forma di dominazione maschile universale e a-storica, aveva oscurato altri assi di oppressione come la razza e la classe, rendendo invisibili soggetti razzializzati e colonizzati (bell hooks 1984). Oggi la sfida più rilevante all'interno del femminismo verte intorno alla costruzione di alleanze politiche a partire da esperienze e parzialità situate e dalla consapevolezza delle disuguaglianze che segnano trasversalmente i soggetti (Lugones 2010). Ma questa nuova consapevolezza non sarebbe stata possibile senza un superamento di una concezione essenzialista di sorellanza tra donne, che impediva di vedere le differenze e quindi oscurava la necessità di creare coalizioni (ibidem).

Nel corso della ricerca, è emersa l'ipotesi che l'agroecologia offra dei riferimenti di pensiero in chiave decoloniale, capaci di orientare percorsi politico-pedagogici di incontro con l'Altra che schivino, da una parte, la produzione di differenze stereotipate ed esotiche, dall'altra, la cancellazione dei conflitti e la riproduzione delle disuguaglianze. Nel prossimo paragrafo mi soffermerò sulle modalità attraverso cui – in considerazione delle reticenze espresse dalle mie interlocutrici sul tema delle relazioni interetniche, nei colloqui informali e nelle interviste narrative, e coerentemente con le preoccupazioni applicative e collaborative di questa etnografia – ho esposto le mie interpretazioni al confronto con i soggetti della ricerca prima di svilupparle all'interno della tesi.

6.5 La ricerca come co-coscienzizzazione: il ruolo dei *focus* di restituzione

Come ho dettagliatamente esplicitato nel II capitolo, l'approccio collaborativo, specie nell'ambito di etnografie che coinvolgono i movimenti sociali, implica la tensione a consultare il punto di vista dei soggetti sulle interpretazioni della ricercatrice, lungo tutto il percorso della ricerca e prima che il testo finale sia concluso (Lassiter, 2005). Questo modo di procedere risulta ancora più opportuno in relazione ad interpretazioni che mettono in luce elementi di criticità. Il confronto che nasce tra la ricercatrice e le sue interlocutrici non perviene necessariamente ad una sintesi comune (Lawless, 1991),

né questo forse sarebbe auspicabile. Piuttosto la discussione mette in luce la pluralità di voci che è all'origine della costruzione della conoscenza scientifica, il suo carattere provvisorio e contestuale.

Quando le partecipanti non hanno tempo o interesse per impegnarsi nella lettura dei testi prodotti dalla ricercatrice, i *focus group* possono costituire un utile strumento per incoraggiare l'espressione delle loro posizioni rispetto ad elementi centrali emersi dall'indagine (Lassiter, 2005). In questa direzione, quando avevo già concluso la fase intensiva del lavoro di campo, ho negoziato la realizzazione di due *focus group* con le mie interlocutrici⁴²⁰. I *focus* sono stati essenziali per aprire un dialogo sul tema della complessità culturale. Soprattutto mi hanno permesso di mettere alla prova dei soggetti della ricerca l'ipotesi secondo cui l'agroecologia può promuovere il riconoscimento e la riformulazione della relazione negata tra persone “di origine”, *Caboclas* e Indigene nel MMC/SC e nel contesto della ricerca. Quelli che, nelle mie intenzioni, costituivano degli incontri di restituzione in *itinere*, si sono rivelati al contempo dei momenti importanti di formazione reciproca e delle occasioni fondamentali per complessificare, approfondire ed illuminare i dati precedentemente raccolti.

Viste le reticenze e le resistenze che ho già menzionato, durante i *focus*, la discussione è stata mediata dallo strumento del genogramma, in virtù della sua utilità nel recuperare dimensioni dimenticate, misconosciute o ignorate (Rosenbaum 2009). Nel dibattito, abbiamo privilegiato i legami tra le storie familiari delle partecipanti e il contesto regionale, soffermandoci su temi quali: le traiettorie migratorie, l'insediamento nelle nuove terre in Santa Catarina, la relazione con gli abitanti precedenti, le pratiche di agricoltura ereditate dalle madri, le pratiche di agricoltura cui sono entrate in contatto nel nuovo contesto, la rottura introdotta dalla Rivoluzione Verde, le sue conseguenze sulla realtà attuale della campagna, le pratiche e le riflessioni agroecologiche sviluppate all'interno del MMC/SC.

Diversamente da quanto era accaduto in precedenza, l'esistenza di popolazioni locali al momento dell'arrivo dei migranti *gauchos* è stata esplicitamente affermata sin da subito. Inoltre sono stati riportati e denunciati episodi di violenza, espulsioni ed

⁴²⁰ La maggior parte delle donne che hanno preso parte ai *focus* erano state mie ospiti durante la fase di immersione sul campo ma erano presenti anche vicine di casa e amiche. In particolare, il primo *focus* si è tenuto a Guarujá do Sul il 18 settembre 2013 e ha coinvolto dieci donne provenienti dai municipi di Guarujá do Sul, Dionisio Cerqueira e São José do Cedro e il secondo è stato realizzato ad Anchieta il 20 settembre e ha contato sulla partecipazione di sette donne di Anchieta e Palma Sola.

assassini di indigeni e soprattutto *Caboclos*.

A: não podemos esquecer também que quando eles [os migrantes] chegaram em Santa Catarina e no Paraná, tinham pessoas que moravam aqui [...] Daí aonde que tinha um Caboclo, um Brasileiro, era discriminado. O que eu quero chegar a dizer é que eles vieram reproduzindo: eles vieram da Europa em procura de terra e daí eles também discriminaram aqui [...] N: olha ali na Poçato, eu sei umas histórias escabeludas, terríveis, de pessoas que venderam as terras para os outros, mas eles se apossaram, invadiram e mataram os Caboclos. Teve um tio meu que assistiu: o cara se ajoelhou com a família, impedindo que tirassem a terrinha deles, morreram todos!⁴²¹ (Interventi di Angela de Deus e Nelsa Pagno al *focus group* realizzato a Guarujá do Sul).

Nel corso della discussione, le partecipanti hanno ribadito quanto già emerso nelle interviste circa l'educazione razzista ricevuta dai loro genitori, le restrizioni in materia di scelte matrimoniali e di attività del tempo libero (De Oliveira, 2001), ricordando i sentimenti di paura vissuti durante l'infanzia e l'adolescenza in relazione ai *Caboclos*:

A: gente tinha muito medo, eu tinha medo dos negros, mãe de Deus. I: porque os pais botavam medo, falavam que eles eram bandidos. A: que moravam no mato, eu me matava de medo [...] I: tipo, quanto eu tinha 17-18 anos, uma tarde de domingo, tinha um matiné na minha comunidade e eu dancei com um brasileiro, mas nem era negro, era meio avermelhado. Minha irmã sabia que meu pai não gostava de negros e foi para casa antes de mim, para contar que tinha dançado com um brasileiro. Quando voltei, meu pai fiz o maior escandalo, me cingou, me cingou, me cingou como se o caboclo fosse um bicho, de raiva que ele tinha dos Caboclos⁴²² (interventi di Adiles e Ivanete al *focus group* realizado ad Anchieta).

⁴²¹ A: non possiamo dimenticare che quando loro [i migranti] sono arrivati a Santa Catarina e nel Paraná, c'erano delle persone che abitavano qui [...] Ma dove c'era un *Caboclo*, un Brasiliano, era discriminato. Quel che voglio arrivare a dire è che loro sono venuti qui a riprodurre: sono venuti dall'Europa in cerca di terra ma anche loro hanno discriminato qui [...] N: guarda, lì nella *Poçato*,⁴²¹ so di alcune storie violente, terribili, di persone che hanno venduto la terra ad altri, ma se ne sono impossessate, le hanno invase e hanno ammazzato *Caboclos*. C'è stato un mio zio che ha assistito ad una scena: un tizio si è inginocchiato con la famiglia per impedire che gli portassero via la terra e sono morti tutti!

⁴²² A: noi avevamo molta paura, io avevo molta paura dei neri, mamma mia! I: è perché i nostri genitori ci mettevano paura, dicendoci che loro erano dei banditi. A: che abitavano nella foresta, io morivo di paura [...] I: tipo quando io avevo 17-18 anni, un pomeriggio di domenica, c'era un ballo nella mia comunità e io ho ballato con un Brasiliano, ma non era neanche nero, era rossastro. Mia sorella sapeva che a mio padre non piacevano i neri ed è andata a casa prima di me per raccontargli che io avevo ballato con un brasiliano. Quando sono tornata, mio padre ha fatto un grandissimo scandalo,

Per spiegare questi atteggiamenti razzisti, che continuano ad esistere ancora oggi seppure attenuati, le partecipanti hanno fatto riferimento ad uno choc culturale e, in particolare, allo scontro tra diverse concezioni di lavoro della terra che si è verificato al momento della colonizzazione.

A: o pessoal que vivia aqui, ele tinha outra maneira de pensar a produção: eles desmatavam, queimavam um pedacinho, plantavam e produziam num pequeno espaço para o consumo mesmo. R: eles usavam muito da natureza também. N: da caça também. D: eu sei que os Caboclos plantavam as rocinhas, daí para eles comprar no comércio, eles trabalhavam de diarista, pião. A: ou trocavam. N: eles faziam muito fumo, vasouras, cestos e vendiam também [...] A: e quando chegaram [i migranti]: “aqui vocês estão errado na forma de plantar, de produzir”. N: e eles [os *Caboclos*] foram mão de obra barata⁴²³ (interventi di Angela de Deus, Delci e Nelsa al *focus group* realizzato a Guarujá do Sul).

Nel delineare questi differenti approcci alla terra e alla produzione di alimenti, le mie interlocutrici hanno espresso visioni stereotipiche riconducibili al modello binario della differenza etnica. Esso contrappone i coloni – associati al dinamismo, alla modernità e ad una “laboriosità «congenita» per appartenenza etnica” (Franzina, 2008, p.45) – e i *Caboclos*, visti come arretrati, passivi e, in qualche modo, sconfitti dalla marcia della storia⁴²⁴. Riporto di seguito alcune frasi, tratte dai due *focus*, che mi sembrano significative a riguardo: “eles [os *Caboclos*] tinham uma cultura totalmente diferente de nos, porque nós que somos descendentes de Europeus somos aqueles de fazer, de desmanchar, de construir, de produzir, de acumular, eles não, eles não têm isso⁴²⁵” (intervento di Mirian dal *focus group* realizzato ad Anchieta). “Eles não trabalhavam. O que é que eles faziam na época eram penera de tracuara, os cestos,

mi ha sgridato, sgridato, sgridato come se il *Caboclo* fosse un animale, tanta era la rabbia che aveva dei *Caboclos*.

⁴²³ A: le persone che vivevano qui avevano un'altra maniera di pensare la produzione: loro disboscavano, bruciavano un pezzo, piantavano e producevano in un piccolo spazio proprio per il consumo. R: inoltre usavano molto dalla natura. N: dalla caccia anche. D: so che i *Caboclos* piantavano dei piccoli spazi e poi, per comprare nei negozi, lavoravano alla giornata, come garzoni. A: oppure scambiavano. N: facevano molto tabacco, scope, cesti e li vendevano [...] A: così, quando sono arrivati [i migranti hanno cominciato a dire]: “voi qui sbagliate nel modo di piantare, di produrre”. N: e loro [i *Caboclos*] sono diventati manodopera a basso costo.

⁴²⁴ È significativo l'uso da parte delle partecipanti al *focus group* dei tempi verbali passati in riferimento ai *Caboclos*.

⁴²⁵ [I *Caboclos*] avevano una cultura totalmente differente da noi, perché noi che siamo discendenti di Europei siamo quelli che facciamo, distruggiamo, costruiamo, produciamo, accumuliamo. Loro no, non hanno questo.

cestinha tudo que é tipo, nunca vi um trabalhar na roça ou que tivesse terra. I: eles trabalhavam se eles queriam e eles só plantavam o que eles precisavam para sobreviver⁴²⁶” (intervento di Adiles e Ivanete al *focus group* realizzato ad Anchieta). “O pai da madrasta da Zenaide e da Mirian, ele é um dos primeiros aqui de Anchieta, ele podia ser um homem molto ricco, ele vivia acomodado. Ele era uma pessoa humilde, não tinha ganância. Eles [os Caboclos] viviam para eles, o dia que eles queriam trabalhar trabalhavam, o dia que eles queriam caçar eles viviam de caça⁴²⁷” (intervento di Onorabile al *focus group* realizzato ad Anchieta). “O: nem se envolviam para querer um pedacinho. A: não, não se mexiam, por isso morreram tudo. Z: morreram? I: foram matados⁴²⁸” (interventi di Onorabile, Adiles, Zenaide e Ivanete al *focus group* realizzato ad Anchieta). “L: a cultura deles era o que? «Vamos plantar mandioca para nos ter o que comer» e o povo que veio da Europa já era mais ganancioso, queria era dinheiro⁴²⁹” (intervento di Lucimar al *focus group* realizzato a Guarujá do Sul). “Os nossos antepassados eram gente que trabalhava, que não tinha medo do serviço mas às vezes trabalhavam tipo escravos e eram mandados. E esses brasileiros que já estavam no Brasil eles não eram mandados, trabalhavam quando queriam, se queriam. L-Z: e faziam o que queriam”⁴³⁰ (interventi di Lourdes Schein e Zenaide al *focus group* realizado ad Anchieta).

Le tecniche del *focus group* e del genogramma hanno permesso, in buona misura, di aggirare le esitazioni e i silenzi che avevo precedentemente registrato. A partire dai punti di vista manifestati, dunque, è stato possibile interrogare lo sguardo attraverso cui si osserva l'Altra e si interagisce con lei (Cima, 2009). Nello specifico, ho proposto di accostare le retoriche che hanno sostenuto la colonizzazione dell'Ovest di Santa Catarina con quelle che hanno giustificato la Rivoluzione Verde, rispetto alle quali il movimento – per il suo impegno di pratiche agroecologiche – ha già sviluppato una riflessione approfondita. In particolare, abbiamo preso in esame le dicotomie tradizione/progresso,

⁴²⁶ Loro non lavoravano. All'epoca facevano setacci, cesti, cestini di ogni tipo, non ne ho visto mai uno lavorare nei campi o che fosse proprietario di terra [...] Loro lavoravano, se volevano, e piantavano solo ciò di cui avevano bisogno per sopravvivere.

⁴²⁷ Il padre della matrigna di Zenaide e Mirian era uno dei primi che abitava qui ad Anchieta, lui sarebbe potuto essere un uomo molto ricco, ma viveva senza preoccupazioni, era una persona umile, non era avido. Loro [i Caboclos] vivevano per se stessi, quando volevano lavorare lavoravano, quando volevano cacciare cacciavano.

⁴²⁸ O: non si preoccupavano neanche di ottenere un pezzo di terra. A: no, non si davano da fare. Per questo sono tutti morti. Z: sono morti? I: sono stati uccisi.

⁴²⁹ La loro cultura era cosa? “Piantiamo manioca per avere qualcosa da mangiare” ma il popolo che è venuto dall'Europa era più ambizioso, voleva denaro.

⁴³⁰ I nostri antenati erano persone che lavoravano e che non avevano paura della fatica, a volte lavoravano come schiavi ed erano comandati. E questi Brasiliani che già stavano in Brasile non erano comandati, loro lavoravano quando volevano, se volevano. I-Z: e facevano quel che volevano.

sussistenza/lucro, sottosviluppato/sviluppato, arretrato/innovatore attive in entrambi i processi. È emerso, quindi, che se la propaganda della Rivoluzione Verde opponeva la modernità di cui era promotrice alle pratiche di agricoltura “tradizionali”, che sarebbero state superate insieme ai contadini che avessero rifiutato di aderire al progresso; la colonizzazione aveva legittimato la marginalizzazione delle modalità di produzione di alimenti delle popolazioni locali – e le visioni di lavoro della terra ad esse sottese – perché considerate “sottosviluppate” e inefficienti in relazione al consistente impiego di spazio e agli scarsi profitti ottenuti.

Il confronto tra la colonizzazione e la Rivoluzione Verde, due dimensioni di un processo di “imposizione della modernità”, e la valutazione dei loro effetti in termini di espulsioni della popolazione dalla campagna ed esclusione dei saperi popolari a favore di soluzioni verticistiche, ancorate ad una prospettiva unilineare, hanno permesso alle partecipanti ai *focus* di trovare in se stesse qualcosa che potesse servire da ponte verso le altre (Wikan, 2013).

De uma certa maneira você perebe que o domínio dos Europeus com os de origem brasileira no passado e o domínio do capitalismo com o presente, com as pessoas hoje, só mudou algumas coisas, mas que na verdade se você analisar é só uma maneira diferente de dominar, mas que existe e que nós temos que aprender a lidar com isso, mas a lidar de uma maneira onde venha a nosso favor e não contra nos⁴³¹ (intervento di Zenaide al *focus group* realizzato ad Anchieta).

L'attivazione di risonanze e l'evocazione di esperienze comuni hanno sfumato le contrapposizioni esotizzanti implicite nella visione reificata dell'identità etnica (ibidem) e hanno motivato una problematizzazione del carattere “culturale” delle differenze, alla luce dei processi storici, dei rapporti di potere e delle ideologie discriminatorie che hanno contribuito a costruirle (Freire, Macedo, 2008). La focalizzazione su vissuti di prossimità ha agito anche sul piano del riconoscimento del debito che l'agroecologia ha nei confronti dei saperi di Indigeni e *Caboclos*. In particolare, la consapevolezza che l'agroecologia praticata dal MMC/SC recupera e risignifica, alla luce di nuovi criteri scientifici, economici e tecnici, non solo il lavoro silenzioso delle madri, ma anche i principi di produzione delle popolazioni native (il rispetto nei confronti dei cicli naturali, la sensibilità per gli ecosistemi, l'orientamento prioritario alla vita), ha

⁴³¹ In un certo modo, percepisci che il dominio degli Europei con le persone di origine brasiliana nel passato e il dominio del capitalismo al presente, con le persone di oggi, è cambiato solo in alcune cose ma, in verità, se analizzi è solo un modo diverso di dominare ma esiste e noi dobbiamo imparare a fare i conti con questo, fare i conti di modo che venga a nostro favore e non contro di noi.

stimolato una interrogazione del senso della parola “modernità” (Rabhi, 2011):

L: se você avaliar o que não sabia produzir e o que sabia – se é que se diz saber produzir – o que não sabia produzir tinha muito mais vida, mais saúde, não tinha mais dinheiro mas tinha muito mais vida. Porque hoje o povo trabalha para quem? Para as grandes empresas, essa revolução que se diz que veio para aumentar o poder do povo, veio para dominar, para tornar escravo. Os primeiros que vieram no Brasil escravizaram os negros e hoje o próprio branco escraviza o branco [...] O que é buscar a felicidade? O que é viver bem? Porque hoje para viver bem você tem que ter toda a modernidade [... Mas] o que é viver bem? É ter dinheiro ou ter saúde? É uma pergunta para se fazer (intervento di Lucimar al *focus group* realizzato a Guarujá do Sul)⁴³².

La realizzazione dei *focus group* di restituzione ha inteso manifestare la mia volontà di sperimentarmi in un'indagine orientata a produrre delle azioni oltre che conoscenza. Inoltre mi ha offerto l'occasione per valutare insieme alle mie interlocutrici la validità politico-pedagogica oltre che teorica di alcune intuizioni circa il legame tra agroecologia, pedagogia dell'incontro e pensiero decoloniale, che svilupperò nel prossimo paragrafo. Ad ogni modo, nei *focus* è stato possibile toccare solo superficialmente dei temi – ad esempio la costruzione di una differenza etnica incommensurabile in funzione dell'imposizione di un modello esogeno di agricoltura – che potrebbero essere più opportunamente sviluppati in uno specifico e articolato percorso formativo. L'ideazione di un percorso di questo tipo dipenderà soprattutto dall'interesse del MMC. Dal mio punto di vista, ritengo che una riflessione più accurata sulla dimensione della complessità socio-culturale, volta a de-essenzializzare la differenza e a considerare i rapporti di potere dentro cui avviene l'incontro con l'Altra, renderebbe più critica e approfondita la proposta politico-pedagogica del movimento, sia in relazione al contesto di Santa Catarina, sia rispetto al movimento nazionale.

⁴³² Se consideriamo chi non sapeva produrre e chi sapeva – se si può dire saper produrre – chi non sapeva produrre aveva molta più vita, più salute, non aveva più denaro ma aveva più vita. Perché oggi il popolo per chi lavora? Per le grandi imprese, questa rivoluzione che si diceva che era arrivata per aumentare il potere del popolo, in realtà è venuta a dominare, a fare schiavi. I primi che sono arrivati in Brasile hanno schiavizzato i neri e oggi lo stesso bianco schiavizza il bianco [...] Cos'è cercare la felicità? Cos'è vivere bene? Perché oggi per vivere bene devi avere tutta la modernità [... Ma] cos'è vivere bene? È avere denaro o salute? È una domanda dobbiamo porci.

6.6 Decolonizzando l'interculturalità: pedagogia dell'incontro e agroecologia

In quest'ultimo paragrafo, intendo sviluppare teoricamente alcune suggestioni disseminate nelle pagine precedenti ed emerse da un'ermeneutica delle pratiche del MMC/SC *situata* nel percorso collaborativo che ho tentato di delineare. A partire da una prospettiva decoloniale e femminista, che intreccia il dibattito latinoamericano sull'interculturalità, la pedagogia dell'incontro e i contributi pedagogici del paradigma dell'agroecologia, metterò a fuoco alcuni temi generatori. Essi possono offrire provocazioni ed orientamenti per la formulazione di una proposta educativa che voglia misurarsi con il tema della complessità socio-culturale. Il desiderio, dunque, è che le riflessioni che propongo ritornino alle pratiche da cui hanno avuto origine nella forma di nuovi interrogativi e indicando ulteriori direzioni di pensiero e ricerca comune. L'auspicio è che esse siano un invito a continuare ad aprire cammino camminando (Paoli, 1994).

Nelle pieghe dei conflitti.

Negli ultimi decenni il paradigma interculturale, seppure con accenti e intenzionalità diverse, si è affermato in molte parti del mondo come la risposta pedagogica più adeguata alle sfide poste dalla complessità culturale (Portera, 2013)⁴³³. In America Latina il concetto di educazione interculturale ha conosciuto una rapida ed importante diffusione ma, come Walsh (2009) sottolinea, a partire da concezioni e in vista obiettivi spesso contrapposti:

Hoy, en este continente, la interculturalidad está presente en las políticas públicas y en las reformas educativas y constitucionales, y es eje importante tanto en la esfera nacional-institucional como en el ámbito y cooperación inter/transnacional. Aunque se puede argumentar que esta presencia es efecto y resultado de las luchas de los

⁴³³ Nella sua ricostruzione storica, Portera (ibidem) registra che il termine “educazione interculturale” è stato usato inizialmente negli Stati Uniti alla fine del 1920, in risposta al clima discriminatorio e razzista che aveva accompagnato l'arrivo dei nuovi migranti. Il concetto ha mantenuto un'accezione fortemente assimilazionista fino agli anni sessanta, quando i movimenti per i diritti civili hanno cominciato a problematizzare le spinte all'americanizzazione e a rivendicare identità differenti (ibidem). Dagli Stati Uniti, la pedagogia interculturale si è diffusa in Canada, Australia, India, Giappone, Cina, Russia e in altri paesi, molto spesso sovrapponendosi, anche da un punto di vista semantico, ad altri approcci – in *primis* l'educazione multiculturale (ibidem). In Europa l'assunzione della prospettiva interculturale, in maniera più significativa a partire dagli anni '80, è stata una conseguenza dell'intensificazione dei flussi migratori e del fallimento dei modelli di accoglienza adottati dagli stati di più antica immigrazione. Com'è noto, questi esprimevano una vocazione più precipuamente assimilazionista in Francia e multiculturalista in Inghilterra (ibidem).

movimientos sociales-políticos-ancestrales y sus demandas por reconocimiento, derechos y transformación social, también puede ser vista, a la vez, desde otra perspectiva: la que la liga a los diseños globales del poder, capital y mercado⁴³⁴.

In particolare, l'autrice (ibidem) distingue tre prospettive di educazione interculturale in America Latina:

- La prospettiva relazionale si fonda sulla promozione dello scambio tra culture, cioè, tra persone, pratiche, saperi, valori e tradizioni differenti. Come punto di partenza, assume che l'intercultura è sempre esistita nel continente, perché – come si può osservare dal meticciano e dai sincretismi – sono sempre esistiti i contatti tra i popoli indigeni e afrodiscendenti e la società bianco-meticcia. Il limite di questo approccio, secondo l'autrice (ibidem) consiste nella sua focalizzazione esclusiva sulla disposizione individuale alla relazione – focalizzazione che omette di considerare le strutture sociali, politiche, economiche ed epistemiche della società, negando il razzismo e le pratiche di razzializzazione, minimizzando i conflitti e i rapporti di dominazione;
- La prospettiva funzionale si radica nel riconoscimento delle differenze culturali come passaggio necessario alla loro inclusione nella struttura sociale data. In questa ottica, l'intercultura non tocca le asimmetrie di potere e le disuguaglianze, è perfettamente compatibile con il modello neo-liberale esistente. Nella nuova logica multiculturale del capitalismo globale, infatti, l'amministrazione della differenza mira al controllo del conflitto etnico entro i confini dell'ordine costituito, al mantenimento della stabilità e della coesione sociale. Le politiche speciali per i popoli indigeni ed afrodiscendenti che promuovono la loro inclusione nella società dominante sono espressione di questa visione (ibidem);
- L'intercultura critica, al contrario dei punti di vista fin qui esaminati, prende le mosse dal riconoscimento dei dispositivi di potere coloniali-razziali e del loro legame con il mercato capitalista. Quindi comprende la differenza non solo in termini culturali, ma anche coloniali ed epistemici, come una costruzione finalizzata all'affermazione e alla permanenza di un modello di potere che

⁴³⁴ Oggi, in questo continente, l'intercultura è presente nelle politiche pubbliche e nelle riforme educative e costituzionali, è un asse importante sia nella sfera nazionale-istituzionale sia nell'ambito della cooperazione inter/transnazionale. Per quanto si possa argomentare che questa presenza è l'effetto e il risultato delle lotte dei movimenti sociali-politici-ancestrali e delle loro domande di riconoscimento, diritti e trasformazione sociale, può essere vista da un'altra prospettiva: quella che la lega ai disegni globali di potere, capitale e mercato.

continua ad attraversare tutte le sfere della vita (Walsh, 2002). In questa ottica è rilevante considerare l'America Latina come il luogo in cui l'imposizione della modernità e del suo lato oscuro – la colonialità – hanno preso forma, pratica e senso insieme all'emergenza del mercato mondiale e all'aspirazione alla dominazione del mondo⁴³⁵. Questa premessa rende il dibattito sull'interculturalità nel continente latinoamericano necessariamente diverso rispetto al contesto europeo – che pure può contribuire ad illuminare. Fare i conti con queste dimensioni strutturali significa, infatti, condurre la discussione dell'interculturalità su terreni che inevitabilmente interrogano i rapporti di potere, le disuguaglianze e le lotte per trasformarle (ibidem). In questo senso, l'interculturalità critica non è una realtà, piuttosto un processo e un progetto: “es un llamamiento de y desde la gente que ha sufrido un histórico sometimiento y subalternización, de sus aliados, y de los sectores que luchan, conjunto con ellos, por la refundación social y descolonización, por la construcción de mundos otros⁴³⁶” (ibidem).

La tendenza ad occultare o, viceversa, a mettere a tema il carattere politico, sociale e conflittuale delle differenze culturali, quindi, è il punto di discriminazione che Walsh (ibidem) individua per analizzare diverse proposte di educazione interculturale. In questa stessa direzione, Giménez (2008) fa riferimento alle critiche ricevute alla sua impostazione interculturale in Guatemala, dove ha lavorato dal 1996 al 2000 come consulente internazionale del progetto Q'anil del PNUD (United Nations Development Programme) su “Interculturalità, politiche pubbliche e sviluppo umano sostenibile”. Lo scenario delle attività in cui si realizzava il programma era connotato dalla firma dell'Accordo dell'Identità e dei Diritti dei Popoli Indigeni, dopo trentasei anni di guerra civile e genocidio. In particolare, alcuni intellettuali guatemaltechi problematizzavano la presunzione di applicare l'interculturalità – elaborata in Europa all'interno delle politiche di integrazione degli immigrati – alla relazione tra le popolazioni indigene originarie e la società dominante, violenta ed escludente. In questo contesto l'approccio interculturale sembrava non cogliere adeguatamente le disuguaglianze storicamente costruite tra chi detiene il potere e la maggioranza discriminata, riducendosi pertanto ad uno strumento per rendere più docile la richiesta di riconoscimento e di diritti da parte del movimento indigeno.

⁴³⁵ Per una discussione del binomio modernità/colonialità e del ruolo che in esso ha assunto la razzializzazione delle differenze rimando ai paragrafi 6.2 e 1.3.2.

⁴³⁶ È una chiamata di e a partire dalla gente che ha sofferto una storica sottomissione e subalternizzazione, dei suoi alleati e dei settori che lottano insieme a loro per la rifondazione sociale e la decolonizzazione, per la costruzione di mondi altri.

Se, quindi, in America Latina colonialismo e migrazioni, dominazioni e convivenza, contatti spontanei e forzati hanno prodotto – attraverso profondi processi di acculturazione, fusioni sincretiche violente e abbandono forzato delle proprie identità culturali originarie – delle realtà già in buona misura interculturali o almeno meticce; la sfida, in questo scenario, diviene come favorire cammini di liberazione delle relazioni sociali che superino la soggezione e lo sfruttamento, anche per mezzo della comprensione dei complessi itinerari di formazione culturale (Fleuri, 1998).

In relazione al contesto del MMC/SC, questa sfida si articola anzitutto e ancora una volta imparando costantemente a riconoscere e a farsi carico dei conflitti. Nel capitolo IV, ho approfondito le dimensioni politico-pedagogiche del conflitto e mi sono soffermata sulla resistenza delle mie interlocutrici ad assumere pienamente i conflitti (in *primis* il conflitto tra i sessi) che pure il percorso di militanza le porta ad aprire a più livelli. Svelare, nominare e sostare nei conflitti, infatti, può essere un percorso doloroso, che impegna in una lettura radicale di se stesse e della realtà ma è un primo necessario passaggio per non continuare a legittimare, in una volontà armonizzatrice, relazioni ingiuste e diseguali. Come ideare percorsi educativi che permettano di fare i conti con il violento processo di imposizione dell'agricoltura moderna a Santa Catarina; di ripercorrere le dispute per la terra, le espulsioni, la violenza epistemica, gli assassini?

Situarsi

Il carattere doloroso implicito in un percorso educativo che adotta come punto di partenza la lettura dei conflitti risiede nella sfida che esso pone ai soggetti coinvolti di situarsi rispetto a questi stessi conflitti, il loro posizionamento non essendo mai solo il frutto di una decisione autonoma ma sempre, in qualche misura, costruito da asimmetrie, rapporti di potere, strutture sociali che li trascendono. Non prendere atto di questi aspetti, per così dire costitutivi dell'incontro, porta frequentemente i soggetti a riprodurle inconsapevolmente. Al contrario, assumere il proprio posizionamento può essere un altro passo fondamentale per riconfigurare le relazioni.

In particolare, per Rich (1985) il posizionamento non ha inizio da un continente, una nazione o una casa, piuttosto dal corpo: il posto più vicino geograficamente. Dire “il mio corpo” infatti spinge all'interno della particolarità dei vissuti, ancora ai fatti, riduce la tentazione di asserzioni grandiose (ibidem). Da questo radicamento nell'esperienza viva e concreta, è possibile addentrarsi nel territorio delle oppressioni simultanee, smontare il falso universale maschile, rivelare la pluralità interna alla categoria “donna”.

Dobbiamo riconoscere la natura circoscritta del (nostro) essere bianche/i. Sebbene siamo state emarginate come donne, abbiamo pure emarginato altri in qualità di produttrici di teoria bianca e occidentale, perché la nostra esperienza di vita è, senza alcun dubbio, bianca, perché anche le nostre "culture delle donne" sono radicate in qualche tradizione occidentale. Avendo riconosciuto il nostro posizionamento, avendo dato un nome alla terra dalla quale proveniamo, abbiamo dato per scontate queste condizioni creando confusione tra quello che volevamo, le nostre aspettative bianche ed occidentali e quelle propriamente femminili, abbiamo avuto paura di perdere la centralità dell'uno anche se tendevamo (rivendicavamo l'altro) verso l'altro [...] non c'è nessuna forma di liberazione che sappia dire soltanto "io". Non c'è nessun movimento collettivo che possa parlare per ognuno di noi fino in fondo. E così, anche i pronomi comuni diventano un problema politico (www.medmedia.it).

Braidotti (2002) mette in luce come, nel femminismo, la politica del posizionamento sia associata al “concetto di responsabilità epistemologica e politica intese come pratica consistente nello smascherare posizioni di potere che inevitabilmente abitiamo in quanto siti della nostra identità” (p.22). Situarsi, infatti, è un processo di autocoscienza che illumina e trasforma non solo la conoscenza del mondo, ma anche la conoscenza di se stesse denaturalizzando dimensioni dell'esistenza generalmente date per scontate o trascurate, in particolare la propria implicazione con il potere.

Mi sembra utile richiamare anche il concetto di “differenza coloniale epistemica” che Mignolo (2000) presenta sia come una conseguenza della colonialità del potere⁴³⁷, sia come un *locus* di enunciazione. Se considerata a partire dalla prima accezione, la differenza coloniale epistemica ha permesso la squalificazione delle lingue e delle tradizioni di pensiero non greco-latine; la costruzione di frontiere tra “teorico” e “non teorico”, “scientifico” e “non scientifico” e ha indicato come unica possibilità per i luoghi in cui la riflessione non si riteneva possibile – perché capaci solo di folclore, magia, mito etc – l'importazione dell'epistemologia moderna eurocentrica (in particolare della filosofia, delle scienze sociali e naturali). In quanto *locus* di enunciazione, tuttavia, la differenza coloniale epistemica ha creato le condizioni per l'emergenza di epistemologie frontaliere, la germinazione di opzioni decoloniali e l'elaborazione di critiche all'eurocentrismo non eurocentrate. In questo senso, appare necessario e urgente generare saperi a partire dalla differenza coloniale come *locus* di enunciazione per mettere in discussione la differenza coloniale in quanto espressione della colonialità del sapere – messa in discussione altrimenti irrealizzabile. Il paradosso per cui il

⁴³⁷ Per una presentazione più esaustiva di questo concetto rinvio al paragrafo 1.3.2.

riconoscimento della differenza coloniale è un passo necessario al suo superamento ha implicazioni etiche e politiche, oltre che epistemiche.

A questo punto, si può intendere il situarsi come un processo autoriflessivo e autocritico che, tuttavia, ha una radice relazionale e chiari effetti politici. Esso, infatti, nasce dall'ascolto dell'Altra (Rich, 1985), permette di costruire delle “cartografie incarnate del potere” (Braidotti, 2002) e di aprire dei varchi per riposizionamenti (Mohanty, 2003) e riconfigurazioni delle relazioni, oltre gli schemi previsti dalla colonialità del potere, dell'essere e del sapere (Mignolo, 2000).

In relazione al MMC/SC, quali percorsi politico-pedagogici possono favorire nelle militanti una coscientizzazione rispetto al proprio posizionamento? Come promuovere la problematizzazione della bianchezza, in genere data per scontata e assunta come la norma (Corossacz, 2012) in contrapposizione ai “neri”, ai “*Caboclos*”, agli “Indigeni”, categorie costruite da processi di assoggettamento? Come interrogare l'identità di donna contadina perché non occulti relazioni diseguali?

Riorientare lo sguardo... su se stesse

Da un punto di vista pedagogico, nella politica situata agisce uno spostamento dello sguardo che si riorienta verso se stesse. È uno spostamento fondamentale, sul quale insiste molto la “pedagogia dell'incontro” (Cima, Finco, 2014) – una prospettiva teorica elaborata nel contesto italiano, a partire dal lavoro sociale e psicopedagogico con i migranti. In particolare Cima (2012) argomenta che, nelle relazioni con le persone che “vengono da lontano”, è importante riconoscere il *proprio* sguardo, prendere atto della parzialità del proprio punto di vista, rivolgere domande anzitutto ad un “noi”.

Molto spesso, infatti, le tipologie di difficoltà che vengono identificate in relazione alle famiglie, alle donne e agli uomini migranti (disordini, relazioni patologiche, apprendimenti mancati) rivelano soprattutto i modelli diagnostici e di intervento, i sistemi di analisi, di attribuzione di senso e di significato delle istituzioni con cui essi interagiscono nel paese di immigrazione. Questi modelli e sistemi funzionano spesso come degli “occhiali filtranti” che impediscono ai professionisti dell'educazione di vedere al di là di ciò che già conoscono (ibidem). Nello specifico, l'autrice (ibidem) identifica alcune posizioni delle istituzioni e degli operatori dell'educazione che mediano le interazioni con l'Altro che viene da lontano:

- Posizione centrata sull'affascinante: seguendo la traccia della curiosità per ciò che non si è mai udito o ascoltato, gli operatori e le operatrici sono condotti a cercare informazioni rispetto ad una determinata “etnia”, nella pretesa di

raggiungere una verità sull'altro. Le informazioni sollecitate, tuttavia, rispondono a delle precomprensioni e producono un sapere ingannevole e stereotipato, aggiungendo informazioni già possedute. In questo modo non si incontra veramente l'Altro ma ciò che di lui si vuole confermare. Questa posizione, che si realizza all'interno di relazioni asimmetriche, perpetua l'opera colonialista di conquista dell'Altro, corrodendo i suoi segreti, le sue radici e le forme del sacro, componendo ritratti dell'Altro, che riflettono piuttosto se stessi (ibidem);

- Posizione centrata sulle uguaglianze: collocare l'Altro nella dimensione giuridica dell'uguaglianza rassicura di fronte all'eccessiva diversità e offre la legittimazione di agire secondo un valore fondamentale. In questa logica, si perde la possibilità di individuare percorsi specifici di aiuto. Inoltre la differenza dell'Altro viene compresa solo nei termini di una mancanza, che ci si preoccupa di colmare attraverso interventi educativi tesi a rendere le persone che vengono da lontano “uguali a...”. In questo modo l'Altro è visto solo a partire da ciò che non ha: vestiti, capacità, lingua. La mancanza costruisce il “loro” di meno e il “nostro” di più, contribuendo all'espansione e all'affermazione del più forte (ibidem);
- Posizione centrata sulle somiglianze: la tensione ad assomigliarsi è necessaria per stabilire legami e relazioni affettive. È una componente gratificante, che conferisce sicurezza e soddisfazione nel riconoscimento di una parte di sé nell'Altro. È un atteggiamento comune quando ci si relaziona al nuovo. Il paradigma della somiglianza, tuttavia, incentiva un'uscita dalla sincronicità delle relazioni e un ritorno al passato, in un'operazione che sottolinea il ritardo dell'Altro rispetto al proprio presente. In questo caso le narrative dei migranti non sono interrogate, poiché il riferimento non è l'Altro ma se stessi e ciò che dell'Altro possiamo riconoscere, decodificare e identificare come somigliante (ibidem).

Tutte queste posizioni sacrificano le differenze e impediscono di coglierle l'irriducibile alterità dell'Altro.

As diferenças, de fato, requerem um exercício do olhar o do sentir, para que não sejam pensadas como diferenças *entre*, como variáveis que intervêm no interior de um único modo de pensar o ser humano, os seus saberes e as suas maneiras de viver. As diferenças devem ser pensadas

como constitutivas das mulheres, dos homens, das pessoas outras de nós e não “diferentes de nós”⁴³⁸ (ivi, p.6).

Un terreno fertile all'incontro può essere, invece, l'accoglimento del disorientamento generato dall'imprevisto e dall'inconoscibile dell'Altro. Per quanto questa sia una situazione destabilizzante e scomoda, infatti, può promuovere il desiderio di fermarsi, rileggere i propri passi, imparare ad ospitare i propri confini, riformulare le domande. In questo senso Cima (2014) propone come antidoto alle posizioni centrate sull'uguaglianza, sulla somiglianza e sull'affascinante la capacità di sostare nei malintesi, negli aspetti non spiegabili della vita, che non si possono dire e vedere e di ricercare una “distanza vicina”. L'autrice (ibidem) sottolinea anche la necessità di fare i conti con l'etnocentrismo che inevitabilmente si struttura nelle società e nelle singole vite ma di acquisire un “etnocentrismo eccentrico”, spostandosi dal centro e prendendo coscienza del proprio sguardo costruito e costruttore di categorie.

Il saper osservare, almeno in parte, quali sono le categorie con le quali percepiamo l'altro giunge dopo una serie di esercizi, che richiedono una impegnativa continuità. Tale fatica è ricompensata da una maggiore consapevolezza di *come si sta in presenza dell'altro, che cosa rappresenta l'altro per chi lo osserva e lo ascolta* e da quale luogo osserviamo, pensiamo, rifiutiamo e accogliamo. L'altro non esiste mai da solo, perché sorge all'interno di una interazione e interpretazione avvolta da ciò che noi nominiamo “cultura”. Come “costruiamo” l'altro, così “costruiamo” chi siamo e la “cultura” che respiriamo (ivi, p.14).

Nel corso delle interviste o delle conversazioni quotidiane, ho osservato spesso da parte delle mie interlocutrici schemi di relazioni con l'Altra che ripropongono alcuni elementi dei modelli identificati da Cima (2014). Sono atteggiamenti e posizioni che – seppure animati da un desiderio reale di costruire prossimità – cancellano le differenze delle Altre nel riferimento a se stesse o ad un ideale astratto di uguaglianza, le riducono ad un ritratto esotico oppure le interpretano solo nei termini di una mancanza:

⁴³⁸ Le differenze, di fatto, richiedono un esercizio dello sguardo e del sentire, perché non siano pensate come differenze *tra*, come variabili che intervengono all'interno di un unico modo di pensare l'essere umano, i suoi saperi e le sue maniere di vivere. Le differenze devono essere pensate come costitutive delle donne, degli uomini, delle persone altre da noi e non “differenti da noi” (traduzione mia).

N: eu era primeira vez que fui a Brasília, eu achei muito bom, a gente tar junto com todas aquelas mulheres de todos os estados, e inclusive de outro países [...] eu gostei das culturas de outros lugares, a gente vai tendo conhecimento com as culturas do Sul, do Oeste, do Centro-Oeste, de lá do Norte. Eu gostei bastante assim da cultura do Nordeste, que elas trabalham muito fazendo coisas assim com grãos, com sementes, adornos essas coisas assim [...] H: a gente admira a força daquele povo, aquela alegria que eles tem, além de todas as miserias que tem também. Nós do Sul a gente está um pouco melhor, a gente não tem como negar isso, a gente vê, mesmo viajando, vendo o geográfico: no Sul está assim bem mais colorido, mais bonito [...] no Sul tem a pequena agricultura organizada e quando tu viaja do Paraná para cima [...] tem bem poucas casas, grandes granjas no meio do Brasil, grandes fazendas, poucas casas e as cidades são bem grandes. Então aqui no Sul não, tu tem toda aquela colonia organizada, tem gente morando no interior ainda [...] e no Nordeste daí é outra realidade: tem bastante povo, um povo bem pobre também, mas eles são felizes dentro daquilo que eles fazem [...] Os Índios os costumes deles são de fazer aquela roda de dança e bater os tambores deles e dançar e cantar, tudo bem organizaninho [...] Então a gente viu de perto aquilo que às vezes se vê na televisão [...] Também o que a gente tem que falar é das estrangeiras que estiveram ali [...] Então assim, elas estavam ali por que motivo? Porque a realidade delas lá é igual a nossa, as mesmas dificuldades, pedindo as mesmas coisas, que a mulher consiga se libertar, se organizar e conduzir melhor. Então assim, a gente viu que tanto na África tem os problemas que tem no Brasil, tanto lá na Guatemala, no Uruguai, então essas mulheres colocaram quase as mesmas coisas que nós também temos, claro que conforme a localidade e costumes, se tornam um pouquinho diferentes, mas o que elas querem é a mesma coisa [...] Seilá, cada um tem a sua visão, eu por exemplo não sou racista, nem um pouco, acho que não. Eu gosto muito de todas as pessoas, eu digo que não tem preto, não tem branco, para mim é a mesma coisa como aquela pessoa branca [... O movimento] trabalha todas essas questões de valorizar as raça, a cor, não tem cor, todas somos iguais no movimento⁴³⁹ (interventi di Neusa

⁴³⁹ N: era la prima volta che sono stata a Brasilia, mi è sembrato molto buono stare insieme a tutte quelle donne di tutti gli stati e persino di altri paesi [...] Mi sono piaciute le culture degli altri luoghi, tu vai acquisendo conoscenze insieme alle culture del Sud, dell'Ovest, del Centro-Ovest, di là del Nordest. A me è piaciuta parecchio la cultura del Nordest, che loro lavorano molto facendo cose con grani, con semi, adorni queste cose così [...] H: noi ammiriamo la forza di quel popolo, quella allegria che loro hanno, al di là di tutte le miserie che pure hanno. Noi del Sud siamo un po' meglio, non si può negare questo, lo vediamo, persino viaggiando, guardando la geografia: il Sud è molto più colorato, più bello [...] Al Sud c'è la piccola agricoltura organizzata e quando viaggi dal Paranà verso Nord [...] ci sono pochissime case, grandi proprietà in mezzo al Brasile, grandi *fazendas*, poche case e le città sono molto grandi. Invece qui al Sud no, vedi tutte la colonia organizzata e ci sono ancora persone che vivono in campagna [...] E nel Nordest è un'altra realtà: c'è molta gente, un popolo molto pover ma loro sono felici in quello che fanno [...] Gli *Indios*, i loro costumi sono di fare quella grande ruota di danza e suonare i loro tamburi e danzare e cantare, tutto molto organizzato [...] Allora abbiamo visto da vicino quello che a volte si vede in televisione [...] Un'altra cosa che dobbiamo dire anche riguarda le straniere che stavano là [...] Allora così, perché loro stavano lì? Perché la loro realtà là è uguale alla nostra, le stesse difficoltà, chiedendo le stesse cose: che la donna riesca a liberarsi, ad organizzarsi e a condurre meglio. Allora così abbiamo visto che tanto in Africa ci sono gli stessi problemi che ci sono in Brasile, tanto lì in Guatemala, nell'Uruguay. Queste donne hanno collocato quasi le stesse cose che anche noi abbiamo, chiaramente, a seconda della località e dei costumi, sono un po' diversi ma quello che loro vogliono è la stessa cosa [...]

Schmidt e Helena Hubner al *focus group* realizzato a Dionisio Cerqueira).

In alcuni casi, inoltre, le mie interlocutrici hanno menzionato il rifiuto di partecipare alle iniziative del movimento da parte di donne indigene. È possibile leggere questi rifiuti come pratiche di resistenza a forme – spesso inconsapevoli – di colonialismo, che costruiscono un'immagine dell'Altra e la imprigionano dentro a precomprensioni stereotipate? Come stare alle differenze senza consumarle, imparando ad ospitare i propri confini? Come praticare un ascolto che non divora, non assimila e che è capace di sopportare il peso di ciò che non si comprende (Cima, 2012b)?

Decolonizzare le epistemologie

Walsh (2002) evidenzia che la risignificazione in chiave critica dell'intercultura implica una lotta che coinvolge non solo la sfera politica ma anche il campo epistemologico. In questo senso l'intercultura critica:

está pensada como práctica contrahegemónica, enfocada en revertir la designación (promovida como parte del proyecto de la modernidad) de algunos conocimientos como legítimos y universales y la relegación de otros, especialmente aquellos relacionados con la naturaleza, el territorio, y la ancestralidad, al espacio local de saberes, folklor o del mundo de la vida⁴⁴⁰ (ibidem).

In particolare, per l'autrice (2013) l'impegno dei movimenti sociali sul piano epistemologico si riassume nella triade apprendere/disapprendere/riapprendere. A partire da queste azioni, intendo sviluppare le riflessioni emerse nel contesto della ricerca rispetto alla rilevanza dell'agroecologia in una prospettiva decoloniale.

Come ho già messo in luce nei capitoli precedenti, in Brasile l'agroecologia ha iniziato a diffondersi tra gli anni '70 e '80 come un movimento critico e alternativo alla Rivoluzione Verde (Brandenburg, 2002) – un modello basato sull'importazione di un

Non so, ognuno ha la sua visione, io per esempio non sono razzista, neanche un po', penso di no. Mi piacciono molto tutte le persone, dico che non esiste nero, non esiste bianco, per me sono tutti come quella persona bianca [... Il movimento] affronta tutte queste questioni: di valorizzare la razza, il colore, non esiste colore, tutte siamo uguali nel movimento.

⁴⁴⁰ È pensata come pratica controegemonica, focalizzata nella sovversione della designazione (promossa come parte del progetto della modernità) di alcune conoscenze come legittime ed universali e della relegazione di altre, specialmente quelle relative alla natura, al territorio e alla ancestralità allo spazio locale dei saperi, del folclore e del mondo della vita.

pacchetto tecnologico (semi ibride, agrotossici, macchinari etc) come via per garantire la modernizzazione agricola e, in definitiva, la transizione delle società tradizionali a società moderne (Ndiaye, www.codesria.org).

La Rivoluzione Verde, dunque, può essere considerata come l'applicazione alle politiche agricole del “programma dello sviluppo” (Shiva, 1990), che, a partire dalla metà del XX secolo, ha preteso di eradicare la miseria, che colpiva (e continua a colpire) la maggioranza dell'umanità, replicando in altri contesti il percorso che aveva condotto i paesi del Nord del mondo alla prosperità.

Rist (1997) sottolinea che un evento, tanto fortuito quanto concettualmente cruciale nella definizione di un nuovo modo di concepire i rapporti internazionali, è stato l'utilizzo dell'espressione “paesi sottosviluppati” per la prima volta dal Presidente Truman, nel 1949. Il binomio sviluppo-sottosviluppo, infatti, racchiude la possibilità di indirizzare il cambiamento verso uno stato finale auspicato:

introduce l'idea di una *continuità sostanziale* tra i due termini, che differiscono tra loro solo in modo relativo. Lo stato di “sottosviluppo” non è dunque l'inverso dello sviluppo, ma soltanto la sua forma ancora incompiuta o, per restare nella metafora biologica, “embrionale”; in queste condizioni un'accelerazione della crescita appare come il solo modo di colmare lo scarto. Il rapporto si stabilisce secondo la modalità quantitativa del più o meno, a partire dal presupposto di una unità fondamentale tra i due fenomeni [...] Le condizioni storiche che spiegherebbero il “vantaggio” degli uni e il “ritardo” degli altri non possono entrare nel ragionamento, poiché si pensa che “le leggi dello sviluppo” siano le stesse per tutti [...] Quel che è accaduto in Europa tra il XVIII e il XIX secolo deve dunque riprodursi altrove [...] Il mondo è pensato non come una struttura nella quale ogni elemento dipende dagli altri ma come una collezione di “nazioni individuali”, formalmente eguali le une alle altre (ibidem, p.78).

Nonostante la letteratura sull'argomento situi l'inizio dell'era dello sviluppo alla fine degli anni '40, tuttavia, gli autori critici ne rintracciano un'origine molto più datata, nel pensiero moderno occidentale. Ad esempio Rist (ibidem), pur identificando nella filosofia di Aristotele e Sant'Agostino le premesse per la concezione contemporanea di sviluppo, individua un passaggio fondamentale nel secolo dei Lumi. È in questo periodo, infatti, che – in contrasto con la coscienza del limite fino a quel momento prevalente – si afferma l'idea di un progresso infinito dell'umanità come principio naturale, autodinamico e necessario. Questo paradigma viene completato nel XIX secolo grazie

all'evoluzionismo sociale che si preoccupa di spiegare il vantaggio dell'occidente sugli altri popoli in un percorso peraltro concepito come unilineare, valido per tutti e consustanziale alla storia. Cowen e Shenton (1995), da parte loro, argomentano che l'idea di sviluppo sorge nel XIX secolo come contrappunto al progresso e, in particolare, dall'esigenza dei paesi europei di fare fronte al caos e alle ingiustizie provocate dal processo di industrializzazione (rapida urbanizzazione, povertà, disoccupazione etc.), armonizzando il progresso con l'ordine. In questo periodo si consolida anche l'idea secondo cui gli “sviluppati” debbano agire per promuovere lo sviluppo di altri “meno sviluppati” (ibidem). Shiva (1990) mette in luce il carattere non solo intrinsecamente occidentale ma anche patriarcale dell'ideologia dello sviluppo, che definisce polemicamente “malsviluppo”. I suoi tratti costitutivi sono la violenza sulla natura, lo sfruttamento rapace di quanto essa offre e l'impovertimento delle donne (che da essa dipendono e ne traggono nutrimento per se stesse, per le loro famiglie e per le società in cui vivono). Per quanto la subordinazione patriarcale, infatti, abbia un'origine più antica, i progetti di sviluppo le hanno impresso una nuova e più profonda forma, sottraendo alle donne il controllo della terra, dell'acqua e delle foreste e imponendo una concezione orientata non alla vita ma ai profitti (ibidem).

Riformulando queste riflessioni e seguendo gli orientamenti del pensiero decoloniale, è possibile interpretare le contemporanee “ricette di sviluppo” come un'espressione della colonialità del potere e del sapere⁴⁴¹. A questo proposito, Quijano (2000) mostra che il mito fondativo della modernità eurocentrica è l'idea di uno stato di natura come punto di partenza di un percorso di civilizzazione il cui culmine è l'Europa. Questo mito, associato alla classificazione della popolazione mondiale in base alle differenze razziali, ha prodotto una prospettiva che paradossalmente concilia evoluzionismo e binarismo (ibidem). In particolare, la visione unilineare e unidirezionale della storia umana si è articolata all'affermazione di una visione che distingue essenzialisticamente primitivo-civilizzato, tradizionale-moderno, arretrato-evoluto, associando l'Europa al secondo polo di queste contrapposizioni.

In questo quadro l'Europa si è autoconferita una missione civilizzatrice, di cui Dussel (2000) esplicita le proposizioni: 1) la civilizzazione moderna si autocomprende come la più sviluppata; 2) in virtù di un'esigenza morale, la superiorità obbliga a sviluppare i più primitivi, barbari, rudi; 3) il processo educativo dello sviluppo deve ispirarsi al modello europeo; 4) la prassi moderna deve ricorrere alla violenza di fronte agli ostacoli alla modernizzazione, rappresentati anche dal rifiuto dei “non sviluppati” di aderire al

⁴⁴¹ Vedi paragrafo 1.3.2.

cammino della loro civilizzazione; 5) il carattere inevitabile di questa violenza produce le sue vittime in quanto olocausto immolato per un bene superiore; 6) la colpa dei barbari di rifiutare la civilizzazione libera la modernità da ogni responsabilità e le conferisce la funzione di emancipare questa colpa; 7) i costi della modernizzazione, in termini di sofferenze e sacrifici dei popoli arretrati sono a loro volta inevitabili. È chiaro che questa ideologia ha fornito una consistente base di legittimazione della vocazione imperialista europea e delle sue guerre coloniali (ibidem). In questo senso, il “discorso dello sviluppo” e la Rivoluzione Verde come sua applicazione all'ambito delle politiche agricole, possono essere considerati come una variante del “vecchio imperialismo” aggiornata nell'epoca del post-colonialismo (Rist, 1997).

In particolare, uno dei tratti costitutivi dell'affermazione della Rivoluzione Verde dal punto di vista della colonialità del sapere ha riguardato la marginalizzazione di pratiche e saperi considerati “tradizionali”:

Per più di quaranta secoli i contadini del terzo Mondo, e spesso soprattutto le contadine, hanno introdotto innovazioni in agricoltura. Le specie coltivate attraversavano i continenti, le varietà venivano continuamente migliorate, mentre si sviluppavano sistemi di rotazione e coltivazione mista per soddisfare i bisogni delle comunità agricole e dell'ecosistema. Queste innovazioni decentrate si sono rivelate durature e sostenibili, stabili perché mantenevano l'equilibrio ecologico. I contadini – produttori, scienziati agrari e gestori delle risorse idriche – per tutto questo tempo hanno continuato a nutrire il mondo [...] Quaranta secoli di conoscenze ed esperienza in agricoltura videro l'inizio del loro annientamento, poiché la rivoluzione verde, concepita dalle multinazionali e da esperti occidentali di sesso maschile, omogeneizzò la diversità insita nella natura e quella del sapere umano, introducendo un modello agricolo sviluppato da centri di ricerca globale (ibidem, p.123).

Diversi autori insistono sulla forza della colonialità del sapere nell'incidere sulle prospettive cognitive e sui sistemi di senso dei colonizzati. Queste svalutazioni, infatti, sono state interiorizzate dalle stesse comunità contadine che, almeno in un primo momento, hanno aderito entusiasticamente alle misure della Rivoluzione Verde, tradotte dai governi nazionali in piani di modernizzazione dell'agricoltura⁴⁴² (Shiva, 1990).

⁴⁴² Nel paragrafo 3.4.2 ho mostrato come la dittatura militare in Brasile abbia sostenuto la Rivoluzione Verde.

[A propaganda da Revolução Verde dizia] I: que [os agricultores] eram atrasados, que tinha que mudar, tinha que fazer como eles ensinavam, que não era para fazer do jeito antigo. R: os mais antigos eram chamados até de [...] I: atrasados, burros, teimosos, cabeçudos essas coisas. M: mas eles [os agricultores] entraram numa doutrina que era... I: parecia que aquilo era nossa! A melhor coisa do mundo: os venenos. Daí ninguém mais precisava carpinar, ninguém mais precisava lavar [...] mais trabalhar, era só passar veneno, veneno para secar, depois veneno para limpar, depois veneno para colher também se precisasse [...] M: mas hoje nós estamos dizendo que o que é que eles na época diziam “defensivo agrícola” I: na verdade é agrotóxico⁴⁴³ (interventi di Ivanete, Rosa Biluca e Mirian al focus group di Anchieta).

In questa direzione l'agroecologia come terreno di decolonizzazione dell'epistemologia si esprime anzitutto nell'impegno a *disapprendere* le logiche della Rivoluzione Verde, e le sue visioni dicotomiche, che hanno modificato profondamente “l'originale significato dell'agricoltura da attività che operava un'attenta salvaguardia del capitale naturale nei terreni fertili e dava alla società cibo e nutrimento [...] in attività dedicata prevalentemente alla produzione di derrate agricole per il profitto” (ibidem, p.123). L'agroecologia, inoltre, è un invito a *riapprendere* i saperi femminili, contadini e indigeni affinati di generazione in generazione in base alla coevoluzione tra sistemi naturali e culturali (Norgaard, apud Gomes, 2011). Non si tratta semplicemente di sostituire il pacchetto tecnologico convenzionale con pratiche e principi di produzione, recuperati da un passato utopico ed ancestrale ma soprattutto di reinterpretarli a partire dalle sfide del presente (Walsh, 2002). L'agroecologia, infatti, si fonda su un pluralismo epistemologico che implica nuovi *apprendimenti* e rende possibile un dialogo tra saperi originati da basi diverse e storicamente non comunicanti (Gomes, 2011). Le acquisizioni delle scienze (agrarie e non) e delle istituzioni (le università, i centri di ricerca, etc.), in questo modo, valorizzano e integrano le conoscenze popolari, sul piano della gestione socialmente e ecologicamente responsabile delle risorse naturali, in un processo che incentiva la partecipazione di tutti i soggetti coinvolti e l'autonomia delle comunità contadine (ibidem).

⁴⁴³ [La propaganda della Rivoluzione Verde diceva] I: che [gli agricoltori] erano arretrati, che dovevano cambiare, che dovevano fare come loro insegnavano, che non si poteva fare nel modo antico. R: i più antichi erano chiamati perfino [...] I: arretrati, asini, testardi, capoccioni queste cose. M: ma loro [gli agricoltori] sono entrati in una doutrina che era... I: sembrava che quello era mamma mia! La cosa migliore del mondo: i veleni. In questo modo nessuno avrebbe avuto più bisogno di zappare, arare [...] lavorare. Bisognava solo passare veleno, veleno per seccare le erbacce, poi veleno per pulire, poi veleno per raccogliere se ne fosse bisogno [...] M: ma oggi noi stiamo dicendo che quello che all'epoca chiamavano “difensivo agrícola” I: in verità, è agrotossico.

Rispetto al MMC/SC, come l'impegno in direzione all'agroecologia può contribuire a problematizzare la logica binaria propria dell'ideologia sviluppatista della Rivoluzione Verde? Come può costruire percorsi di coscientizzazione rispetto all'esclusione delle pratiche di produzione e delle concezioni del lavoro della terra non solo delle madri ma anche delle popolazioni locali?

Ridisegnare le alleanze

Nel suo celebre saggio “«Under western eyes» revisited: feminist solidarity through anticapitalist struggles” Mohanty (2003) chiarisce che la politica del posizionamento e lo smascheramento del falso universale del femminismo occidentale non puntano a creare opposizioni tra donne o esacerbare le loro specificità, bensì a porre le basi per la costruzione di una solidarietà non-colonialista. Il concetto di “coimplicazione” (ibidem) indica un processo che a partire dalla comprensione delle esperienze peculiari – individuali e collettive – di oppressione, sfruttamento, lotta e resistenza rintraccia e crea connessioni capaci di attraversare i confini, nella consapevolezza che questi non sono mai rigidamente fissati.

Nel corso della ricerca, anche la parola “risonanza” è sembrata utile ad orientare dei percorsi politico-pedagogici in cui il riferimento all'Altra e la sensibilizzazione alla sua esperienza di vita siano anzitutto un invito a interrogare se stesse (i propri posizionamenti, le proprie oppressioni) e, a partire da questa profondità, costruire ponti per l'incontro (Wikan, 2013). In particolare, è emerso che la lotta per l'agroecologia – per la forte identificazione che genera nelle militanti del MMC/SC – può costituire un terreno fertile per l'attivazione di risonanze tra donne di origine europea, *Caboclas* e Indigene sulla base della comune esperienza della colonialità del potere e del sapere. Questa seppure si è manifestata – attraverso i processi storici della colonizzazione dell'Ovest di Santa Catarina e della Rivoluzione Verde – e continua a manifestarsi in maniera diversa rispetto alle popolazioni migranti e alle popolazioni native, tuttavia, ha prodotto in entrambi i casi e in nome della modernità la colonizzazione degli immaginari, la marginalizzazione dei saperi femminili e contadini fondati sull'esperienza, la negazione di pratiche tramandate attraverso le generazioni.

Un percorso di questo tipo può contribuire a problematizzare le separazioni essenzializzanti che rafforzano i confini tra “culture”, riducendo “la tensione all'incontro” a gusto esotico per la differenza. Allo stesso tempo si radica nella coscienza dei conflitti e delle asimmetrie storicamente costruite, che mediano l'incontro l'Altra, aprendo la strada a posizionamenti più consapevoli e alla riformulazione delle relazioni in un senso che, parafrasando il pensiero di Sousa Santos (2010), definisco post-

abissale⁴⁴⁴. In un senso, cioè, che assumendo i rapporti di potere e il passato che li ha prodotti, attraversarsi, metta in discussione e disarticoli le dicotomie della colonialità del potere e del sapere, per mezzo non di una rottura drammatica e definitiva ma di continue azioni destabilizzatrici e creative (ibidem).

In conclusione, vorrei offrire due indicazioni teorico-operative utili a mantenere la giusta vigilanza perché la solidarietà non si traduca nuovamente in una sorellanza suscettibile di riprodurre le disuguaglianze (Mohanty, 2003) e perché la risonanza non ripieghi alla ricerca di somiglianze che sacrificano le differenze (Cima, 2012b). Il primo suggerimento “imparare ad ospitare i confini” lo riprendo dalla pedagogia dell'incontro; per il secondo “reinventare continuamente l'altro” mi riferirò all'interpretazione pedagogica degli scritti di Spivak proposta da Zoletto (2011).

Imparare ad ospitare i confini rimanda alla tensione a man-tenere (tenere per mano) l'irriducibile alterità dell'Altro, in contrasto alla pretesa di un scambio e di una crescita comune facili ed immediati (Cima, 2014). Una prospettiva simile esige un apprendimento costante a sostare nella distanza, a tenere conto dello choc e dello spaesamento che si vivono, a riconoscere la complessità delle relazioni e dei conflitti. Infatti “in-contro è mantenere la tensione tra un *con* e un *contro* per trovare/creare una relazione. Come le corde di uno strumento musicale, che solo se effettivamente tese suonano, così la tensione dell'in-contro tra gli esseri umani mantiene le differenze” (p.72).

Nel suo tentativo di mettere in luce le connessioni tra pedagogia e studi culturali, Zoletto (2011) offre una lettura dei testi di Spivak, in cui distingue sia gli elementi più squisitamente decostruttivi del discorso pedagogico, sia i lineamenti di una pedagogia in chiave postcoloniale. La critica attiene al predominio della dimensione “epistemologica” (Spivak, 2006) nel rapporto con la realtà, cioè alla tendenza propria del discorso coloniale, ma presente anche in molti approcci multiculturalisti contemporanei, di basarsi su processi di costruzione dell'Altro come oggetto di conoscenza (Zoletto, 2011). Messo che la dimensione epistemologica è importante e comunque non totalmente eludibile, l'elemento etico che rende possibile la relazione educativa risiede nell'interruzione che si insinua in ogni processo di conoscenza e sfugge ad ogni approccio meramente oggettivante (ibidem). L'interruzione, in particolare, è data dall'intenzionalità pedagogica dell'educatore ma soprattutto dall'alterità (dell'educando, dell'educatore e dei contesti educativi) presente anche nelle rappresentazioni più stereotipate:

⁴⁴⁴ Per una introduzione della categoria abissale rimando al paragrafo 1.3.2.

Ogni tentativo (“epistemologico”) da parte di un educatore di conoscere oggettivamente l'educando, non può che risolversi, secondo Spivak, in una forma di “rappresentazione dell'altro”, come quelle appunto costruite in tempi e modi diversi, anche in ambito educativo, dai discorsi colonialista, postcolonialista e multiculturalista. Questa rappresentazione [...] corre sempre il rischio di essere poi acquisita come la realtà autentica dell'altro [...] Di fronte a questa inevitabile difficoltà – prosegue Spivak - all'educatore però rimane un margine di azione importante. Se, infatti, l'educatore riesce ad essere consapevole, almeno a tratti, delle rappresentazioni che costruisce nei confronti degli educandi, se riesce a porsi in un atteggiamento autocritico di fronte ad esse, allora si apre uno spazio in cui egli può provare e de-costruire e ri-costruire tali rappresentazioni. Per Spivak non si tratta di pervenire, in modo semplicistico, a un incontro autentico con l'altro, ma di ri-rappresentarlo continuamente, re-immaginando i soggetti impegnati nella relazione educativa (l'educando certo, ma anche l'educatore stesso) senza rimanere ostaggio di rappresentazioni stereotipate e ideologiche (pp. 45-46).

Come ho già sottolineato, le riflessioni contenute in questo capitolo non avevano una pretesa di esaustività. Piuttosto hanno inteso offrire alcuni elementi per continuare a pensare le pratiche del MMC/SC e, soprattutto, per sviluppare le implicazioni pedagogiche dell'agroecologia in una direzione non solo popolare e femminista ma anche decoloniale.

CONCLUSIONE

Un movimento sociale è un oggetto di studio per definizione inconcluso, dinamico, processuale (Daher, 2012), che rende necessariamente parziale e provvisorio ogni tentativo scientifico di catturarne le componenti centrali attraverso una rappresentazione scritturale. Coerentemente con tale complessità, mi sono approcciata allo studio degli aspetti politico-pedagogici del Movimento delle Donne Contadine a Santa Catarina a partire da una prospettiva interdisciplinare, che ha messo in luce il carattere costitutivo della dimensione educativa nelle pratiche del movimento, ben oltre i limiti dei contesti ad essa più esplicitamente deputati. Per evitare il rischio di ipostatizzare processi molteplici e multidimensionali, ho adottato un atteggiamento di ricerca e delle pratiche di scrittura volte a mantenere vive alcune tensioni tra:

- L'attenzione per il movimento come agente di cambiamento sociale e l'osservazione delle micro-dinamiche trasformative che coinvolgono le soggettività militanti. Così ho descritto la traiettoria politica del MMC/SC dal 1983 – anno della sua creazione – ad oggi, identificando le mutevoli congiunture storiche con cui si è confrontato e le diverse fasi in cui si è articolato il suo impegno (capitolo III). In particolare mi sono concentrata sul momento attuale, caratterizzato da una ristrutturazione delle lotte intorno al tema dell'agroecologia e da una radicalizzazione del conflitto, non più centrato solo su una visione di giustizia redistributiva espressa nella rivendicazione di diritti per le lavoratrici rurali ma orientato ad aprire la realtà all'inedito possibile (Freire, 2008), attraverso la pratica di un modello alternativo di agricoltura, che rivela anche i germogli di una nuova società (capitolo V). Ho mostrato, inoltre, come la lotta per l'agroecologia si configuri e quali questioni ponga in relazione al consolidamento del MMC a livello nazionale (capitoli III e VI); alla sua più significativa presenza nelle reti internazionali, in *primis* la *Via Campesina* (capitolo III); e ad una più decisa ed esplicita autoidentificazione femminista (capitolo V). Allo stesso tempo, ho tentato di comprendere i processi trasformativi che la partecipazione nel movimento genera nelle vite delle donne contadine. La lettura delle storie di vita ha messo in luce che l'assunzione dell'impegno è un percorso non lineare che si nutre di fasi di maggiore o minore coinvolgimento e di transizione da uno spazio politico ad un altro. La natura relazionale di questo processo si riflette sia nell'origine della militanza – che di solito nasce da un incontro o

da un'amicizia (Lutte, 2001) – sia nei suoi sviluppi, diretti, sempre più criticamente, ad una trasformazione delle relazioni (tra donne, tra uomini e donne, tra diverse comunità di impegno, con la società nel suo complesso) verso il loro meglio, attraverso l'apertura di plurimi e articolati conflitti, il cui esito è tutt'altro che scontato. Ho sostenuto che l'impegno nel MMC/SC contribuisce a costruire gli orientamenti fondamentali delle militanti nei confronti della vita. Questi si manifestano nel riconoscimento dell'interdipendenza come cifra del proprio essere nel mondo e nella concezione di una felicità personale in nessun modo *slegata* dall'altro/a, *a discapito* o *senza* l'altro/a – seppure in un percorso in cui la problematicità e il rischio del fallimento non sono mai esclusi (capitolo IV).

- La comprensione del movimento come soggetto collettivo unitario e la tematizzazione delle differenze che lo attraversano internamente. Ho messo in luce gli elementi di continuità e di rottura del MMC/SC, rispetto ai suoi antecedenti storici e alle organizzazioni contadine contemporanee (capitolo III) e ho mostrato come – seppure all'interno di molteplici reti di alleanze – il MMC/SC si delinea come uno spazio politico originale in cui, nella ricerca da parte di ogni donna della risonanza di sé nell'altra (Lonzi, 2010), si costruisce l'autonomia femminile/femminista e si rende generativa la differenza che da questa emerge (capitolo IV). Allo stesso tempo ho tentato di valorizzare le dissonanze che si sperimentano nei margini interni al movimento, focalizzandomi soprattutto sugli assi di differenziazione che segnano trasversalmente le militanti per: - età, ho evidenziato come seppure all'interno di un contesto che valorizza la subordinazione delle giovani agli adulti e in contrapposizione a fattori macrostrutturali come l'invecchiamento della popolazione della campagna e le spinte all'esodo rurale, nel MMC/SC la promozione del protagonismo delle giovani e del loro coinvolgimento nei processi decisionali risponda alla preoccupazione per una continuità del movimento, che sia improntata non alla ripetizione ma ad un costante confronto intergenerazionale (capitolo V); - ruolo nel movimento, sono ritornata più volte sulle tendenze contrapposte, da un lato, alla strutturazione e alla gerarchizzazione del movimento, dall'altro, alla condivisione delle responsabilità e alla tensione delle *leader* di mantenere un rapporto organico con la base (capitolo V); - appartenenza etnico-culturale, ho argomentato la tendenza alla riproduzione delle disuguaglianze e alla cancellazione dei conflitti implicita nell'attivazione della categoria unitaria di donna contadina (Mohanty, 2013), così come i rischi di *esotizzare* l'Altra e ostacolare l'incontro

presenti nelle rappresentazioni reificate delle differenze culturali. Inoltre ho proposto alcune riflessioni per un percorso educativo di riformulazione della relazione negata con l'Altra, basato sulle implicazioni decoloniali dell'agroecologia (capitolo VI).

- La focalizzazione su contesti specifici e il riferimento a dinamiche strutturali. Pur presentando la conoscenza etnografica come il frutto di una costruzione intersoggettiva tra me e alcune donne particolari in luoghi e tempi circoscritti, nelle mie interpretazioni ho tentato sempre di intrecciare processi locali, nazionali e globali in relazione sia alle ragioni che hanno condotto alla costituzione del Movimento delle Donne Contadine a Santa Catarina (capitolo III), sia alla posta in gioco delle sue lotte. In questo modo, ad esempio, ho presentato lo scambio di semi locali e le altre pratiche agroecologiche delle militanti come una forma di resistenza propositiva al modello della Rivoluzione Verde (capitolo V); e ho descritto quest'ultimo come l'applicazione all'agricoltura di una concezione di sviluppo radicata nella modernità/colonialità occidentale, patriarcale (Shiva, 1990) (capitolo VI).
- La valorizzazione dell'uso strategicamente essenzialista di alcuni concetti (Spivak, 2002) e la proposta di una loro interconnessa decostruzione. Ho sostenuto, ad esempio, che se la nozione di “sapere popolare” può essere utile alla creazione di alleanze tra subalterni, la sua problematizzazione è altrettanto necessaria per scomporre le “divisioni abissali” imposte dalla colonialità del sapere a svantaggio delle conoscenze popolari, femminili, non occidentali, indigene, contadine (Santos, 2010) (capitolo V). Inoltre – contrariamente ad una interpretazione esclusivamente essenzialista del femminismo praticato nel MMC/SC – ho rintracciato la compresenza di elementi essenzializzanti e decostruttivi nel modo di intendere la differenza femminile nel movimento e ho argomentato l'opportunità di assumere più consapevolmente una visione processuale e aperta della differenza femminile (Lonzi, 2010) (capitolo V).
- Linguaggio descrittivo, critico e propositivo nelle mie argomentazioni. Questa articolazione si radica nel differente statuto epistemico dei campi disciplinari che ho attraversato, nell'orientamento all'azione oltre che alla conoscenza che caratterizza l'approccio metodologico che ho adottato, nelle premesse etico-politiche dell'indagine (capitolo II), nella natura stessa del mio oggetto di studio che – come ogni altra realtà educativa – è per sua natura sempre in bilico tra ciò che è e ciò che aspira ad essere. Così, ad esempio, a partire da una problematizzazione del modo in cui il MMC/SC si rapporta alla

questione della complessità culturale, ho offerto alcuni elementi per continuare a pensare le pratiche del movimento, sviluppando le implicazioni pedagogiche dell'agroecologia in una direzione decoloniale (capitolo VI). Tuttavia, essendo le pratiche effettive delle militanti il riferimento principale per la mia riflessione, ho considerato opportuno anzitutto discutere le mie interpretazioni con le donne coinvolte nella ricerca, negoziando la realizzazione di momenti di restituzione (capitolo II); inoltre ho interrotto il mio ragionamento laddove mi è parso che proseguire avrebbe significato un esercizio di puro intellettualismo, irrilevante per la lotta del movimento. Ritengo, infatti, che le ulteriori piste di riflessione sorte da questo primo lavoro etnografico potranno essere sviluppate e approfondite, nella misura in cui daranno origine a nuovi percorsi collaborativi. Similmente non ho preso in considerazione categorie e prospettive teoriche che – pur potendo essere considerate d'obbligo (è il caso, ad esempio, del concetto di “genere”) – non mi sembravano adeguate ad una ermeneutica delle pratiche del MMC/SC.

Nonostante io abbia voluto trattare diverse dimensioni del MMC/SC che considero rilevanti da un punto di vista politico-pedagogico – correndo in certi momenti il rischio di essere approssimativa – i miei sforzi non hanno mai avuto una pretesa di esaustività. Al contrario, sono consapevole che la prospettiva parziale, da cui hanno origine le mie interpretazioni, ha permesso di illuminare alcuni aspetti della realtà sociale, oscurandone degli altri. Più precisamente, ispirandomi alle traiettorie di impegno delle mie interlocutrici, ho intessuto il mio testo secondo una trama discontinua di vuoti e pieni, che si rivela soprattutto nelle dimensioni dell'indicibile, della frammentarietà, dell'eccedenza e dello schiudersi. L'indicibile nella mia tesi rimanda ad esempio alla mistica, che ho qualificato come il nucleo politico-pedagogico essenziale del MMC/SC ma che – seppure all'interno di un'impresa di scrittura – sembrava risultare impoverita dalle mie parole e resistere ai tentativi di definizione. Rispetto alla mistica ho sperato di attivare nelle lettrici una comprensione per “risonanza”, secondo un orientamento che io stessa ho seguito per avvicinarmi a questa componente essenziale della vita del movimento (Wikan, 2013). La frammentarietà si riferisce soprattutto agli esiti della ricerca: nell'introduzione ho chiarito che questa tesi è uno dei frutti del percorso collaborativo che ha coinvolto me e le mie interlocutrici. Ce ne sono altri. Alcuni riguardano forme alternative di elaborazione dei dati etnografici, che sono state già realizzate – come nel caso del documentario “Come un seme nella terra. *Olhares sobre o Movimento de Mulheres Camponesas em Santa Catarina*” che ho ideato con l'aiuto di alcune militanti – o che potranno esserlo in futuro. Altri sono ancora più fragili e delimitati e concernono, ad esempio, gli effetti di riconoscimento pubblico degli sforzi

del MMC/SC che la mia indagine ha prodotto nei contesti che ha attraversato (capitolo IV); ma anche la creazione di legami significativi, i gesti di cura, gli incontri, i progetti condivisi che hanno caratterizzato l'intero processo di costruzione dell'etnografia. L'eccedenza, in questo senso, è una dimensione con cui ho dovuto misurarmi costantemente nel processo di scrittura, attraverso la sensazione dell'impossibilità di contrarre in una tesi il senso di questa ricerca per me, sia per il mio forte coinvolgimento teorico-politico rispetto al tema trattato, sia per le costanti e significative sovrapposizioni tra il percorso dell'indagine e il mio percorso esistenziale. Per certi versi, di questo ero consapevole fin dall'inizio del dottorato, per altri versi no: ad esempio è stata graduale la scoperta che questa etnografia nasceva anche da un debito di gratitudine nei confronti delle radici contadine della mia storia. Lo schiudersi, infine, evoca gli interrogativi che la scrittura della tesi non ha soddisfatto e le questioni che ha posto, che aprono a nuove possibili direzioni di ricerca. Alcune di queste riguardano, ad esempio, un esame più compiuto di prospettive teoriche che io ho considerato solo marginalmente – come il femminismo di ispirazione marxista o l'ecofemminismo⁴⁴⁵ – al fine di offrire ulteriori contributi al dibattito sull'articolazione tra femminismo e agroecologia nel MMC/SC; o l'ideazione di percorsi politico-pedagogici decoloniali che affrontino il tema della complessità culturale alla luce della costituzione del movimento nazionale. Come ho già chiarito, ritengo che queste dimensioni potranno essere adeguatamente esplorate solo se articolate in progetti collaborativi che abbiano a cuore le pratiche del movimento.

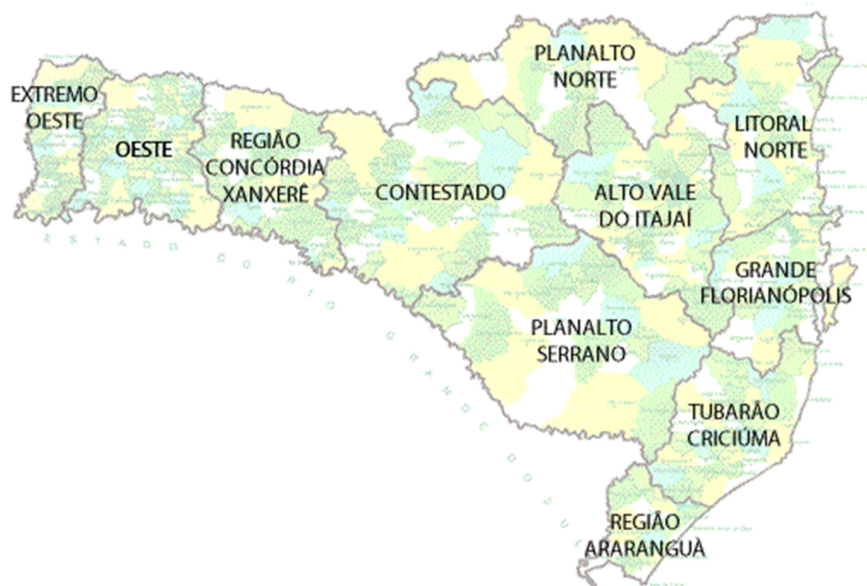
Con la mia tesi, dunque, a partire da un esercizio di ermeneutica delle pratiche del MMC/SC situata nelle relazioni che ho costruito con le mie interlocutrici, ho inteso offrire un primo, compiuto contributo alla pedagogia dei movimenti sociali, nascente in Brasile – dove affonda le radici nel pensiero freiriano – e quasi del tutto assente in Italia – nonostante alcuni fondamentali antecedenti nelle esperienze di pedagogia popolare e delle pedagogie critiche. Ritengo che gli apporti dello studio dei movimenti sociali al più ampio campo della pedagogia possano svilupparsi in molteplici direzioni, verso un'*indisciplinizzazione* della disciplina a favore del riconoscimento del suo statuto costitutivamente meticcio (Pinto Minerva, 2009); una decolonizzazione permanente delle pratiche metodologiche e scritturali; una responsabilizzazione costante delle sue implicazioni nelle relazioni di potere; la creazione di pedagogie sempre più critiche,

⁴⁴⁵ I lavori delle colleghe Boni, Casagrande, Cinelli, Jalil, Jahn, Paulilo, Poli, Salvaro, Sirlei, Tecchio Zenaide – per menzionare quelle che ho citato nella mia tesi – sicuramente possono equilibrare le mie lacune in questo senso.

solidali, appassionate, ribelli, militanti, resistenti, che rendano possibili maniere *molto altre* di essere, sapere, sentire e con-vivere (Walsh, 2013).

APPENDICE

MUNICIPI ATTRAVERSATI DALLA RICERCA DI CAMPO⁴⁴⁶



Mappa dello Stato di Santa Catarina suddivisa per regioni

Palma Sola

Il municipio di Palma Sola è situato nell'Estremo Ovest di Santa Catarina, ha un'estensione di 330,104 km² e 7.765 abitanti. Dal 1961, anno in cui ha ottenuto l'autonomia politica (Palma Sola apparteneva a Chapecó fino al 1953, entrando successivamente a fare parte di Dionísio Cerqueira) il suo territorio confina a nord con Flor da Serra (Paraná), a sud con Anchieta, a Ovest con Dionísio Cerqueira, São José do Cedro e Guarujá do Sul e ad est con Campo Erê. Secondo la tradizione, il nome deriva

⁴⁴⁶ La quantità e la qualità delle informazioni sui municipi in cui ho vissuto nel periodo della ricerca di campo varia molto in funzione della disponibilità di materiale e, soprattutto, dell'esistenza di pubblicazioni. Le lettrici noteranno una quasi totale assenza di informazioni relative al periodo precedente alla colonizzazione. Evidentemente questa assenza non è neutrale ma mostra come le relazioni di potere influenzano la costruzione della memoria e la trasmissione della storia.

da una palma solitaria localizzata nell'attuale piazza centrale, che da orientamento per i forestieri.

Debona (2011) documenta che i primi colonizzatori di Palma Sola furono i Lara. Vicente Antunes de Lara, originario dello stato di San Paolo, aveva ricevuto dall'Imperatore Don Pedro II l'incarico di occupare la regione in modo da estendere il dominio brasiliano nei territori contesi con l'Argentina. La *fazenda* Lara comprendeva gli attuali municipi di Palma Sola, Campo Erê, Dionísio Cerqueira, parte di Barracão e di Santo Antônio do Sudoeste, Marmeleiro, Flor da Serra do Sul, São Lourenço do Oeste, Vitorino. I Lara, quindi, “pertenciam à elite da época, tendo condições de adquirir uma grande quantidade de terras com enorme riqueza natural e promover o seu registro”⁴⁴⁷ (p.53). Secondo l'autore, esistevano relazioni di amicizia e anche di parentela tra i Lara e gli indigeni che abitavano nella regione.

Nelle prime due decadi del XX secolo arrivarono altri abitanti, alcuni di loro originari dell'Argentina: le famiglie Abreu, Amaral, Cabral, Mello, Oliveira, Rocha, Piruchim, lavoratori stagionali impiegati nella raccolta di erba mate, che aprirono i primi sentieri nella foresta. Dal 1930 al 1960, Palma Sola – come il resto dell'Ovest – ha conosciuto un intenso processo di trasformazione dello spazio e del profilo della sua popolazione, a causa della colonizzazione. L'impresa colonizzatrice della regione era diretta da Pedro Heckler. Le terre furono divise in lotti, attraverso linee artificiali o sfruttando il letto dei fiumi come limiti naturali. Vendere la stessa area a più di un acquirente era una pratica comune, tanto è che alcuni abitanti hanno dovuto pagare due volte lo stesso appezzamento. In seguito alla definizione dei lotti, si dava avvio all'organizzazione sociale attraverso costruzione di una scuola, che veniva usata anche come chiesa e salone comunitario. Il municipio di Palma Sola inizialmente comprendeva trentotto comunità, alcune delle quali oggi non esistono più o hanno pochi abitanti (ibidem). Come tutta la regione Ovest, anche a Palma Sola i *Caboclos* furono espulsi dalle loro terre, dapprima dai *bugreiros*⁴⁴⁸ che lavoravano per le imprese colonizzatrici e dopo da persone assoldate dagli stessi coloni *gaúchos*⁴⁴⁹.

I fratelli Crestani, che installarono la prima fabbrica di lavorazione del legname, ebbero un ruolo importante nel processo di industrializzazione del municipio, che poteva contare sullo sfruttamento della foresta e sul facile accesso ad una manodopera a basso costo. La vegetazione nativa predominante del municipio era costituita da araucarie,

⁴⁴⁷ Appartenevano all'*élite* dell'epoca, avendo le possibilità economiche di acquisire una grande quantità di terra con enormi ricchezze e promuoverne la registrazione.

⁴⁴⁸ Cacciatori di indigeni.

⁴⁴⁹ Persone originarie dal Rio Grande do Sul.

ha una popolazione di circa 6.380 abitanti. Il suo nome è frutto di un omaggio ai sacerdoti Pedro Rubin e Alfonso Correia, due pionieri provenienti dal Rio Grande do Sul, che nell'assistere la popolazione avrebbero dimostrato un coraggio simile al padre gesuita José de Anchieta, conosciuto con il titolo di “apostolo del Brasile e catechizzatore degli *Indios*”.

Canci e Brassiani (2004) distinguono due correnti migratorie responsabili dell'attuale profilo della popolazione di Anchieta. La prima, immediatamente successiva alla Guerra del Contestato, era composta da *Caboclos*, provenienti dal Paraná, dall'Argentina e da Dionísio Cerqueira. Questa popolazione si dedicava alla caccia e alla coltivazione di mais per l'allevamento di maiali. Il secondo flusso, più consistente e organizzato, cominciò a svilupparsi tra il 1940 e il 1950 ed era formato da famiglie di agricoltori e commercianti di origine tedesca, polacca, *cabocla* e, soprattutto, italiana, emigrati da diversi municipi del Rio Grande do Sul ma anche dai municipi catarinensi di Joaçaba, São Miguel do Oeste, Guaraciaba. Generalmente, una parte della famiglia partiva prima con l'intento di comprare la terra e disboscarsela; in altri casi, si spostava tutta la famiglia e alloggiava nel nucleo urbano fintantoché la terra non fosse pronta per la semina. Il processo di colonizzazione di Anchieta, realizzata dall'impresa Pinho & Terra Ltda, diretta da Olimpio Dalmagro, causò l'espulsione dei *Caboclos* che abitavano in questi territori da molto tempo e provocò un'intensa e significativa trasformazione dello spazio sociale.

Fin dal periodo della colonizzazione, l'economia di Anchieta è legata all'agropecuaria, al commercio locale, all'estrazione e industrializzazione di legname. A partire dagli anni '70 la suinocoltura, basata sul sistema di integrazione⁴⁵¹, ha sostituito l'allevamento di animali per il consumo familiare e la coltura del fumo ha rimpiazzato quella di fagioli e grano.

Negli ultimi decenni, il municipio è stato coinvolto in un esodo rurale tra i più espressivi della regione e da un processo di progressiva concentrazione delle terre. All'origine di questi due fenomeni interconnessi si situa la crisi dell'agricoltura familiare legata alla proliferazione di unità di produzione sempre più piccole e, soprattutto, alle misure imposte con la Rivoluzione Verde. Questa si è affermata in Anchieta attraverso incentivi all'acquisto di macchine, concimi, semi ibride; l'assistenza tecnica offerta dall'ACARESC (Associazione di Credito ed Assistenza Rurale di Santa Catarina); l'introduzione di nuove razze suine a discapito di quelle tradizionali; l'organizzazione di concorsi di produzione, seminari e piantagioni dimostrative. L'abbandono della

⁴⁵¹ Vedi paragrafo 3.4.2.

campagna riguarda gli anziani, che dopo la pensione si spostano nel perimetro urbano del municipio, ma soprattutto i giovani che si dirigono nelle città polo della regione o dello stato, nella capitale di Santa Catarina o in altre capitali. Inoltre, una parte significativa dei commercianti e degli agricoltori, così come delle industrie di lavorazione del legname, si sono spostati in Paraguay o in altri stati del Brasile.

Per continuare a vivere in campagna molti agricoltori e agricoltrici si sono organizzati in movimenti sociali, grazie all'azione della Chiesa della Teologia della Liberazione. Ad Anchieta attualmente sono attivi il Movimento delle Donne Contadine (MMC), il Movimento dei Lavoratori Rurali Senza Terra (MST – nel territorio del municipio esistono due insediamenti della Riforma Agraria: União da Vitória e XXV de Maio), il Movimento dei Piccoli Agricoltori (MPA), il Sindacato dei Lavoratori dell'Agricoltura Familiare (SINTRAF) e più di dieci associazioni di lavoratori rurali. Queste organizzazioni da anni stanno portando avanti una discussione su un modello alternativo di agricoltura, che ha condotto alla creazione di un programma municipale di recupero, moltiplicazione e scambio di semi locali e di produzione di alimenti sani, all'apertura di diverse piccole agroindustrie, all'istituzione della fiera municipale di prodotti agroecologici e, soprattutto, della Festa Nazionale dei Semi Nativi, che si realizza ad Anchieta ogni due anni.

São José do Cedro

São José do Cedro ha un'area di 261,21 Km² e una popolazione di 13.672 abitanti. Confina a nord con Guarujá do Sul e Princesa, a est con Palma Sola, a sud con Anchieta e Guaraciaba e a ovest con l'Argentina. Il nome deriva dal culto a San Giuseppe e dalla presenza di diversi cedri nella regione. Il municipio è sorto nel 1958, in seguito alla separazione dal territorio di Dionísio Cerqueira. Attualmente include circa trentadue comunità e i distretti Mariflor e Padre Reus.

Dalla compagnia Bertaso, fondata nel 1918 da Ernesto Bertaso – il principale promotore della colonizzazione dell'Ovest di Santa Catarina – la concessione per la vendita delle terre dell'attuale municipio di São José do Cedro passò alla Santo Antônio e alla Cedro e Terras. La colonizzazione ha preso avvio nel 1948 ma il flusso migratorio, composto soprattutto da famiglie originarie di Lajeado, Santa Rosa, Cerro Largo, Santo Cristo (Rio Grande do Sul) e discendenti di Tedeschi e Italiani, si è intensificato soprattutto tra gli anni '50 e '60. La propaganda ha rivestito un ruolo fondamentale per

incentivare la migrazione: le terre erano descritte come pianeggianti e fertili e si garantiva un lungo periodo per il pagamento. Dopo la colonizzazione, si è strutturata un'economia fondata principalmente sulla produzione di mais, grano, fagioli, fumo, sull'allevamento di suini e bovini, sul commercio di legname dapprima delle foreste naturali e poi delle cosiddette “foreste piantate”⁴⁵². A partire dagli anni '50 l'industria del legname ha iniziato ad assorbire la manodopera emigrata dalla campagna.

Guarujá do Sul

Sorto nel 1961, in seguito all'indipendenza da Dionísio Cerqueira, il municipio di Guarujá ha una superficie di 100,219 Km² e 4.908 abitanti. Confina a nord con Dionísio Cerqueira, a est con Palma Sola e a sud-ovest con São José do Cedro e Princesa. Romeo Granzotto e Alcides Volkweis, originari di Caxias do Sul (Rio Grande do Sul), colonizzarono le terre del futuro municipio di Guarujá, vendendo lotti a famiglie *gauchas* discendenti di Tedeschi, Italiani e *Caboclos*. Romeo e Rineu Granzotto e Alcides Volkweis erano proprietari della impresa Santo Antônio che possedeva buona parte delle terre della regione ed era impegnata nel commercio del legname. Come in molti altri municipi della regione, anche a Guarujá, tra un raccolto e un altro, i coloni cercavano impieghi extra, lavorando giornalmente nel disboscamento o nel trasporto dei tronchi. I pini, i cedri erano condotti in imbarcazioni specifiche, attraverso il fiume Uruguai, fino al Rio Grande do Sul, all'Argentina e all'Uruguay. Il nome di Guarujá è frutto di un omaggio ad una spiaggia di São Paulo, molto popolare nel periodo della colonizzazione. Il settore economico principale del municipio è l'agropecuaria basata sulla produzione di mais, riso, fagioli, grano, tabacco e l'allevamento di suini.

Dionísio Cerqueira

Il municipio di Dionísio Cerqueira, con una popolazione di 14.811 residenti e un'area di 379,189 km², confina a nord con i municipi di Barracão e Flor da Serra (Paraná), a est con Palma Sola, a sud con Princesa e Guarujá do Sul e a Ovest con la città argentina di Bernardo de Irigoyen. La sua storia è profondamente legata alle dispute

⁴⁵² Vedi paragrafo 3.5.3.

territoriali che hanno coinvolto dapprima Spagna e Portogallo, dopo Argentina e Brasile e, infine, Paranà e Santa Catarina.

Il nome del municipio si deve al generale Dionisio Cerqueira, che si era distinto nella difesa degli interessi del Brasile nella contesa con l'Argentina e nel 1989 aveva guidato la commissione incaricata di tracciare i confini tra i due paesi, in seguito alla pronuncia dell'arbitrato internazionale del presidente statunitense Grover Cleveland (Pereira, 2004). Il territorio di Dionisio, tuttavia, è stato definito effettivamente solo dopo la fine della Guerra del Contestato⁴⁵³ e la firma degli accordi tra Santa Catarina e Paranà, che divisero la città in due parti (la parte paranaense fu chiamata Barracão) (ibidem). La popolazione di Dionisio Cerqueira conobbe la bandiera di Santa Catarina solo nel 1929, in occasione della visita dell'allora governatore catarinense Adolfo Konder.

Nel 1945 l'area della *fazenda da Conceição*, che fino ad allora apparteneva agli eredi di Vicente Antunes de Lara, fu trasferita alla colonizzatrice Barth Anoni e Cia Ltda. L'impresa, tuttavia, raccolse solo le firme di due eredi, falsificando le altre e provocando così un violento conflitto di terra che ha portato all'istituzione di una commissione di inchiesta, presso gli organi legislativi dello stato di Santa Catarina. Molti abitanti hanno dovuto abbandonare le terre in cui vivevano da decenni, spostandosi in Argentina e Paraguay. In altri casi è stata accolta la richiesta di riconoscimento della proprietà, ma solo alla fine del 1900.

Nel frattempo, la Barth Anoni e Cia Ltda aveva realizzato il processo di colonizzazione e aveva installato diverse fabbriche di lavorazione del legname, contribuendo in maniera significativa al deforestamento della regione (ibidem). Nel 1953 il municipio, fino ad allora distretto di Chapecò, si è reso autonomo. La sua area originaria comprendeva anche i territori di São José do Cedro, Guarujá do Sul, Princesa e Palma Sola.

⁴⁵³ Vedi paragrafo 3.2.1.

BIBLIOGRAFIA

- Abu-Lughod, L. (1991). Writing against culture. In R. Fox (a cura di), *Recapturing Anthropology: working in the present* (pp.137-154). Santa Fe: School of American Research Press.
- Almeida, J. (2009). Apresentação à quinta edição. Por um novo sentido à prática da agricultura. In M. Altieri, *Agroecologia. A dinâmica produtiva da agricultura sustentável* (pp.7-15). Porto Alegre: UFRGS, 2009.
- Almeida, J. (2002). Agroecologia: paradigma para tempos futuros ou resistência para o tempo presente? *Desenvolvimento e meio ambiente*, n.6, lug/dic, 29-40.
- Alonso, A. (2009). As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate. *Lua Nova*, São Paulo, n.76, 49-86.
- Altenhofen, C. V. (2004). Política lingüística, mitos e concepções lingüísticas em áreas bilíngües de imigrantes (alemães) no Sul do Brasil, *RILL*, v. II, n.3, 83-93.
- Altieri, M. (2009). *Agroecologia. A dinâmica produtiva da agricultura sustentável*. Porto Alegre: UFRGS.
- Amaral, S. C. S., Mello, M. P. (2012). *Políticas públicas de acesso ao ensino superior: analisando a política de cotas e a utilização do ENEM/SISU na UENF*, 2012. Relazione presentata al Congresso Interdisciplinar em Sociais e Humanidades, 3-6 settembre 2012, Nitéroi, Rio de Janeiro, Brasile.
- Angelini, M. (2013). Introduzione: Semi di cultura. In D. Ciccarese, *I semi e la terra. Manifesto per l'agricoltura contadina* (pp.5-16). Paderno Dugnano (Milano): altreconomia.
- Anzaldúa, G. (2006). *Terre di confine*. Bari: Palomar.
- Apostoli Cappello, E. (2012). Tra immaginari di viaggio e attivismo “queer”. Le trasformazioni della militanza nei movimenti antagonisti italiani. In A. Koensler, A. Rossi (a cura di), *Comprendere il dissenso. Etnografia e antropologia dei movimenti sociali* (pp.171-183). Perugia: Morlacchi.
- Araújo, A. M. F. (2005). *Paulo Freire uma história de vida*. São Paulo: Vila das Letras.
- Articulação Nacional de Agroecologia (2008). *Mulheres construindo a agroecologia. Caderno do II encontro Nacional de Agroecologia*. Rio de Janeiro: Walprint Gráfica e

Editora.

Aued, B. W., Vendramini, C. R. (a cura di). (2009). *Educação do campo. Desafios teóricos e práticos*. Florianópolis: Insular.

Baldacci, M. (2001). *Metodologia della ricerca pedagogica*. Milano: Bruno Mondadori.

Balestro, M., Sauer, S. (2007). A diversidade no rural, transição agroecológica e caminhos para a superação da Revolução Verde: introduzindo o debate. In M. Balestro, S. Sauer (a cura di), *Agroecologia e os desafios da transição agroecológica* (pp. 7-16). São Paulo: Expressão popular.

Ballestrin, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n.11, mag/ago, 89-117.

Bandoli, F. (2009). In Diotima, *Potere e politica non sono la stessa cosa* (pp.67-77). Napoli: Liguori.

Barbieri, P. et al. *Sottosopra “immagina che il lavoro”*. Milano, ott, 2009.

Baumann, G. (2003). *L'enigma multiculturale. Stai, etnie, religioni*. Bologna: il Mulino.

Behar, R. (1996). *The vulnerable observer. The anthropology that breaks your heart*. Boston: Beacon.

Behar, R. (1993). Women writing culture: another telling of the story of American anthropology. *Critique of Anthropology*, v. 13, 307-325.

Beisiegel, C. R. (2010). *Paulo Freire*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco-Editora Massangana.

Beisiegel, C. R. (2009). Das 40 horas de Angicos aos 40 anos da Pedagogia do Oprimido. In J. Mafra et al. (a cura di), *Globalização, Educação e Movimentos Sociais: 40 anos da Pedagogia do Oprimido* (pp.133-138). São Paulo: Instituto Paulo Freire e Esfera.

- Benasayag, M., Del Rey, A. (2007). *Elogio del conflitto*. Milano: Feltrinelli.
- Benazir (Collettivo Femminista). (2012). *Frammenti di autoscienza. Il percorso politico sulla sessualità di un gruppo di giovani femministe*. Roma: Aracne.
- Bertin, G. M. (1995). *Educazione alla ragione. Lezioni di pedagogia generale*. Roma: Armando.
- Bertin, G. M., Contini, M. (1983). *Costruire l'esistenza. Il riscatto della ragione educativa*. Roma: Armando.
- Frei Betto (n.d.). *O que é comunidade eclesial de base*. Disponibile in: www.dhnet.org.br. Ultimo accesso il: 27 maggio 2015.
- Boal, A. (2010). *L'arcobaleno del desiderio*. Molfetta (Bari): la Meridiana.
- Boccagni, P. (2009). From rapport to collaboration ... and beyond? Revisiting field relationships in an ethnography of Ecuadorian migrants. *Qualitative Research*, n.6, 736-754.
- Bombardi, L. (n.d.). Intoxicação e morte por agrotóxicos no Brasil: a nova versão do capitalismo oligopolizado. Disponibile in: www.contraosagrototoxicos.org. Ultimo accesso il: 27 maggio 2015.
- Bondi, Liz. Empathy and Identification: Conceptual Resources for Feminist Fieldwork. *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies*, n.2, 64-76.
- Boni, V. (2012). *De agricultoras a camponesas: o Movimento de Mulheres Camponesas de Santa Catarina e suas práticas*. Tesi di dottorato, Sociologia Politica, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Borba, J. (2011). Apresentação. In I. Sherer-Warrner, L. Lüchmann (a cura di), *Movimentos sociais e participação: abordagens e experiências no Brasil e na América Latina* (pp.9-16). Florianópolis: editora da UFSC.
- Bossi, D., Gesualdi, F. (2010). *Il prezzo del ferro. Come si arricchisce la più grande multinazionale del ferro e come resistono le vittime a livello mondiale*. Bologna: EMI.
- Bourdieu, P. (2003). L'objectivation participante. *Actes de la recherche em sciences sociales*, v. 150, dic, 43-58.

Braidotti, R. (2003). *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*. Milano: Feltrinelli.

Brandão, C. R., Assumpção, R. (2009). *Cultura rebelde. Escritos sobre a educação popular ontem e agora*. São Paulo: Insituto Paulo Freire.

Brandenburg, A. (2002). Movimento agroecológico: trajetória, contradições e perspectivas. *Desenvolvimento e meio ambiente*, n.6, lug/dic, 29-40.

Brassiani, I. A., Canci, I. J. (2004). *Anchieta, história, memória e experiência. Uma caminhada construída pelo povo*. São Miguel do Oeste: McLee, 2004.

Brunello, P. (1998). Índios e colonos italianos no sul do Brasil. In R. M. Fleuri (a cura di), *Intercultura e Movimentos Sociais* (pp. 97-116). Florianópolis: MOVER/NUP.

Buttarelli, A. R. (2009). Sovrane. In Diotima, *Potere e politica non sono la stessa cosa* (pp.127-144). Napoli: Liguori.

Buttarelli, A. R. (1995). Fare autorità, disfare il potere. In Diotima, *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità* (pp.83-103). Napoli: Liguori.

Caldart, R.S. (2008). Elementos para construção do projeto político e pedagógico da educação do campo. In Governo del Paraná, *Cadernos temáticos. Educação do campo* (pp.23-34). Curitiba: SEED/PR.

Caldart, R. S. (2004). *Pedagogia do Movimento Sem Terra*. Expressão popular: São Paulo.

Caldart, R. S., Cerioli, P. R., Kolling, E. J. (2002). *Educação do campo: Identidade e políticas públicas*. Brasília: Articulação Nacional por uma Educação do Campo.

Canci, A., SINTRAF-Anchieta. (2002). *Sementes crioulas. Construindo soberania. A semente na mão do agricultor*. São Miguel do Oeste: Mclee.

Capitini, A. (1966). *La compresenza dei morti e dei viventi*. Milano: il Saggiatore.

Caporal, F. R., Costabeber, J. A., Paulus, G. (2011). Agroecologia: matriz disciplinar ou novo paradigma para o desenvolvimento rural sustentável. In F. R. Caporal, E. O.

de Azevedo (a cura di), *Princípio e perspectivas da agroecologia* (pp. 45-80). Curitiba: Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná.

Caporal, F. R. (2009). Em defesa de um plano nacional de transição agroecológica: compromisso com as atuais e nosso legado para as futuras gerações. In M. Balestro, S. Sauer (a cura di), *Agroecologia e os desafios da transição agroecológica* (pp. 267-309). São Paulo: Expressão popular.

Caporal, F. R., Costabeber, J. A. (2004). *Agroecologia alguns conceitos e princípios*. Brasília: MDA/SAF/DATER-IICA.

Capucci, A. (2002). Guerreiro José, semente de esperança e coragem. In P. Uczai (a cura di), *Dom José Gomes: mestre e aprendiz do povo* (pp.265-288). Chapecó: Argos.

Carneiro, F. F. et al. (2012). *Dossiê ABRASCO – Um alerta sobre os impactos dos agrotóxicos na saúde Parte I - Agrotóxicos, Segurança Alimentar e Nutricional e Saúde*. Rio de Janeiro: ABRASCO.

Carone, I., Bento, A. (a cura di) (2002). *Psicologia social do racismo. Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

Carvalho, T. M. (2008). “Nós não tem direito” – costume e direito à terra no Contestado. In M. Espig, P. P. Machado (a cura di), *A guerra Santa revisitada. Novos estudos sobre o movimento do Contestado* (pp. 33-72). Florianópolis: editora da UFSC.

Casagrande, J. L. (1991). *Movimentos sociais do campo: mulheres agricultoras em Santa Catarina*. 1991. Tesi di laurea specialistica, Sociologia Política, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Casagrande, N. (2006). Formação de educadores: as contribuições de um método pedagógico em desenvolvimento no Instituto Técnico de Capacitação e Pesquisa da Reforma Agrária (ITERRA), *Motrivivência*, anno XVIII, n.26, giu, 15-45.

Casaldáliga, P., Vigil, J. (1995). *La spiritualità della liberazione*. Assisi: Cittadella.

Casella, A. P. (2012). Para não dizer que não falei das flores. In A. P. Casella (a cura di), *Incontri transatlantici. Il Brasile negli studi dell'antropologia italiana* (pp.237-258). Aprilia: Novalogos.

Cecconi, L. (2002). *La ricerca qualitativa in educazione. Studio di caso e analisi testuale*. Milano: Francoangeli.

CELAM. *Documentos finales de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (n.d.). Disponibile in: www.celam.org. Ultimo accesso il: 28 maggio 2015.

Chinese, M. G. et al. (1977). *È già politica*. Milano: Scritti di Rivolta Femminile.

Chrysochoou, X. (2006). *Diversità culturali. Psicologia sociale della differenza*. Bologna: Utet.

Ciccarese, D. (2013). *I semi e la terra. Manifesto per l'agricoltura contadina*. Milano: altreconomia.

Cima, R., Finco, R. (2014). *Imparare e insegnare tra lingue diverse*. Brescia: La scuola.

Cima, R. (2012b). Redesenhar as mapas do encontro: trabalho de cuidado com os migrantes. *Visão Global*, Joaçaba, v.15, n.1-2, gen/dic, 103-114.

Cima, R. (2012a). *Pratiche narrative per una pedagogia dell'invecchiare*. Milano: FrancoAngeli.

Cima, R. (2009). *Incontri possibili. Mediazione culturale per una pedagogia sociale*. Roma: Carocci.

Cinelli, C. (2012). *Programa de sementes crioulas de hortaliças: experiência e identidades no Movimento de Mulheres Camponesas*. Tesi di laurea specialistica, Educazione nelle Scienze, Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, Ijuí.

Clifford, J. (1999b) Pratiche spaziali: il lavoro sul campo, il viaggio e la definizione dell'antropologia come disciplina. In J. Clifford. *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX* (pp.35-72). Torino: Bollati Boringhieri, 1999, pp.70-121.

Clifford, J. (1999a). Sull'autorità etnografica. In J. Clifford, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*. Torino: Bollati Boringhieri.

Clifford, J., Marcus, G. (a cura di). (1986). *Writing Cultures. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: California Press.

Colombo, L. (2007). La passione di esserci. In Diotima, *L'ombra della madre* (pp. 65-75). Napoli: Liguori.

Contini, M. (2009). *Elogio dello scarto e della resistenza*. Bologna: CLUEB.

Corossacz, V. (2012). In bilico tra colore e classe. Esperienze di bianchezza tra uomini bianchi di Rio de Janeiro. In A. P. Casella (a cura di), *Incontri transatlantici. Il Brasile negli studi dell'antropologia italiana* (pp.61-83). Novalogos: Aprilia.

Costa, C. L., Alvarez, S. E. (2009). Translocalidades: por uma política feminista da tradução. *Revista de estudos feministas*, Florianópolis, v.17, n.3, sett/dic, 739-742.

Costa, M. V., Fleuri, R. M. (2001). *Travessia. Questões e perspectivas emergentes na pesquisa em educação popular*. Ijuí: Unijuí.

Cremonese, D. (2008). Monges barbudos: resistência e massacre de camponeses no Sul do Brasil. In M. Motta, P. Zarth (a cura di), *Formas de resistência camponesa: visibilidade e diversidade de conflitos ao longo da história. Concepções de justiça e resistência nas repúblicas do passado (1930-1960)* (pp.99-116). São Paulo: UNESP.

Daher, L. M. (2012). *Fare ricerca sui movimenti sociali in Italia. Passato, presente e futuro*. Milano: Francoangeli.

Dal Lago, A., De Biasi, R. (a cura di) (2002). *Un certo sguardo. Introduzione all'etnografia sociale*. Laterza: Roma-Bari.

D'Angelis, W. R. (2006) Para uma história dos índios do oeste catarinense. *Cadernos do CEOM. CEOM: 20 Anos de Memórias e Histórias no Oeste de Santa Catarina*, Chapecó, Argos, anno 19, n.23, 265-343.

Debona, N. I. (2011). *O caboclo de Palma Sola e arredores. Depoimento sobre as décadas de 1930-1960*. McLee: São Miguel do Oeste.

Debona, N. I. (2003). *Memórias da colonização de Palma Sola*. McLee: São Miguel do Oeste.

De Lauri, A. (2008). Per introdurre una riflessione sull'etnografia. In A. De Lauri, L. Achilli (a cura di), *Pratiche e politiche dell'etnografia* (pp.9-25). Roma: Maltemi.

Della Flora, J. M. (2009). *Mulheres migrantes. Vidas de trabalho e silêncio na colonização do Oeste catarinense 1920-1985*. Francisco Beltrão: Grafisul.

Della Porta, A., Mosca, L. (2003). Globalizzazione e movimenti sociali: una introduzione. In A. Della Porta, L. Mosca (a cura di). *Globalizzazione e movimenti sociali* (pp. 7-20). Roma: manifestolibri.

De Medeiros, L. S. (1989). *História dos movimentos sociais no campo*. Rio de Janeiro: Fase.

De Mello, M. A., Schmidt, W. (2003). Agricultura familiar e a cadeia produtiva do leite no Oeste catarinense. Possibilidades para a construção de modelos heterogêneos. In I. Paulilo, W. Schmidt (a cura di), *Agricultura e espaço rural em Santa Catarina* (pp. 71-98). Florianópolis: editora da UFSC.

Demetrio, D. (2002). Prospettive epistemologiche. Rappresentazioni dell'adulità. In D. Demetrio, A. Alberici (a cura di), *Istituzioni dell'educazione degli adulti. Vol 1: il metodo autobiografico* (pp. 115-154). Milano: Guerini e associati.

De Moraes, M. S. M. (1996). Movimento dos atingidos pelas barragens da bacia do Rio Uruguai e a ação político-educativa dos mediadores. *Revista Brasileira de Educação*, n.1, gen/apr, 80-92.

De Oliveira, A. P. (2001). "*Brasileiros*" e "*de origem*" na oralidade cotidiana escolar: emblemas de uma tensão interétnica. Tesi di laurea specialistica, Scienze dell'Educazione, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

De Oliveira, M. W. (2009). Pesquisa e trabalho profissional como espaços e processos de humanização e de comunhão criadora. *Cadernos Cedes*, Campinas, v. 29, n. 79, sett/dic, 309-32.

De Sousa, M. A. *Educação do Campo. Propostas e práticas pedagógicas do MST*. Petrópolis: Vozes.

Dewey, J. (1993). *Esperienza e educazione*. Firenze: La Nuova Italia.

Dolci, D. (1995). *Palpitare di nessi. Ricerca di educare creativo a un mondo nonviolento*. Roma: Armando.

D'Orsi, A. (2008). Tendenze e futuro dell'antropologia americanista in ambito

autoctono. Partecipazione, collaborazione, implicazione. In A. De Lauri, L. Achilli (a cura di), *Pratiche e politiche dell'etnografia* (pp.99-113). Roma: Maltemi.

Dos Santos, J. (2011). *Política pública de acesso ao ensino superior: um olhar sobre a utilização do ENEM/SISU na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia*. Relazione presentata al XI Congresso luso-afro-brasileiro di Scienze Sociali, Universidade Federal de Bahia, Ondina.

Dos Santos, S. C. (1998). Os Índios Xokleng e os imigrantes. In R. M. Fleuri (a cura di), *Intercultura e Movimentos Sociais* (pp. 97-116). Florianópolis: MOVER/NUP.

Duranti, A. (2002). Il ritorno come epifania etnografica: Samoa 1978-1999. In L. Brutti, A. Paini (a cura di), *La terra dei miei sogni. Esperienze di ricerca sul campo in Oceania* (pp. 161-179). Roma: Maltemi.

Espig, M. J. (2012). A atuação da estrada de ferro São Paulo – Rio Grande durante a guerra do Contestado: resultados de pesquisa. In P. P. Machado et al. (a cura di), *Simpósio Nacional do Centenário do Movimento do Contestado: história, memória, sociedade e cultura no Brasil Meridional, 1912-2012. Anais da sessão Pelotas* (pp.115-130). Pelotas: UFPEL.

Esteban, M. L. (2004). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.

Fabietti, U. (1999). *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*. Bari-Roma: Laterza.

Fals Borda, O. (2009b). Experiencias teórico-prácticas. In O. Fals Borda, *Una sociologia sentipensante para América Latina. Antología e presentación Víctor Manuel Moncayo* (pp. 303-366). Buenos Aires-Bogotá: CLACSO-Siglo del Hombre Editores.

Fals Borda, O. (2009a). Cómo investigar la realidad para transformarla. In O. Fals Borda, *Una sociologia sentipensante para América Latina. Antología e presentación Víctor Manuel Moncayo* (pp.253-302). Buenos Aires-Bogotá: CLACSO-Siglo del Hombre Editores.

Fava, F. (2007). *Lo Zen di Palermo. Antropologia dell'esclusione*. Milano: FrancoAngeli.

Fávero, O. (2013). Paulo Freire, movimentos sociais e Educação de Jovens e Adultos. In D. Streck, M. T. Esteban (a cura di), *Educação Popular. Lugar de construção social coletiva* (pp.49-63). Petrópolis: Vozes.

Fernandes, B. M., Stédile, J. P. (2012). *Brava gente. A trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil*. São Paulo: Expressão popular-Fundação Perseu Abramo.

Ferrando, S. (2011). È già politica?. *Via Dogana*, n.97, giu, 10.

Fiorentin, V., Oro, I. P. (2002). Dom José e as lutas dos pequenos agricultores. In P. Uczai (a cura di), *Dom José Gomes: mestre e aprendiz do povo* (pp.179-206). Chapecó: Argos.

Fleuri, R. M. (2009). Desconstruir o autoritarismo: descolonizar o saber e o poder. In J. Mafra et al. (a cura di), *Globalização, Educação e Movimentos Sociais: 40 anos da Pedagogia do Oprimido* (pp.171-181). São Paulo: Instituto Paulo Freire e Esfera.

Fleuri, R. M. (2008) *Reinventar o presente... pois o amanhã se faz na transformação do hoje*. Fortaleza: UFSC.

Fleuri, R. M. (1998). Educação intercultural: desafios emergentes na perspectiva dos movimentos sociais. In R. M. Fleuri (a cura di), *Intercultura e movimentos sociais* (pp. 45-54). Florianópolis: MOVER/NUP.

Frabotta, B. (a cura di). (1976). *La politica del femminismo*. Roma: Savelli.

Fraire, M. (a cura di) (2002). *Lessico politico delle donne: teorie del femminismo*. Milano: Fondazione Badaracco-FrancoAngeli.

Franzina, E. (2008). *L'America Gringa. Storie italiane d'immigrazione tra Argentina e Brasile*. Parma: Diabasis.

Freire, P., Macedo, D. (2008). *Cultura, lingua, razza. Un dialogo*. Udine: Forum.

Freire, P. (2008). *Pedagogia della speranza*. Torino: EGA.

Freire, P. (2006). *Extensão ou comunicação?* Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- Freire, P., Horton, M. (2002). *O caminho se faz caminhando*. Petropolis: Vozes.
- Freire, P. (1979). *Educação e mudança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Freire, P. (1973). *L'educazione come pratica della libertà*. Milano: Arnoldo Mondadori.
- Freire, P. (1971). *Pedagogia degli oppressi*. Milano: Arnoldo Mondadori.
- Gadotti, M. (2009). *Fórum mundial da educação: pro-posições para um outro mundo possível*. São Paulo: Editora e Livraria Instituto Paulo Freire.
- Gadotti, M. (2003). *Educação e poder: introdução à pedagogia do conflito*. São Paulo: Cortez.
- Gadotti, M., Freire, P.; Guimarães, S. (1989). *Pedagogia: dialogo e conflitto*. Torino: S.E.I.
- Gallo, I. (1999). *O Contestado: o sonho do milênio igualitário*. Campinas: Editora UNICAMP.
- Garcia, R. (a cura di). (2011). *Para quem pesquisamos para quem escrevemos*. São Paulo: Cortez.
- Gasparetto, S., Collet, Z. (2013). Movimento de Mulheres Camponesas em Santa Catarina em busca de uma pedagogia camponesa e feminista. *Revistas Grifos*, v.22, n.34/35, 177-194.
- Gebara, I. (2000). *Rompendo o silêncio. Uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis: Rio de Janeiro.
- Gebara, I. (1997). *Teologia ecofeminista*. São Paulo: Olho d'Água.
- Gebara, I., Bingemer, C. (1987). *Maria madre di Dio e madre dei poveri*. Assisi: Cittadella.

Genovese, A. (1999). La dimensione sociale. In M. Contini, A. Genovese (a cura di), *Impegno e conflitto. Saggi di pedagogia problematicista* (pp.157-191). Firenze: la Nuova Italia.

Girardi, G. (n.d.). *Educazione dalla dipendenza alla pratica della libertà*. Disponibile in: www.amistrada.net. Ultimo accesso il: 28 maggio 2015.

Girardi, G. (n.d.). *Seminando amore come il granoturco. Leonidas Proaño, testimone e teologo dell'amicizia liberatrice*. Disponibile in: www.amistrada.net. Ultimo accesso il: 28 maggio 2015.

Girardi, G. (1974). *Educare per quale società?* Assisi: Cittadella.

Gohn, M. G. (2011). *Movimentos sociais na contemporaneidade*. Relazione presentata alla 33ª Riunione Annuale della Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação, Caxambú, 2011.

Gohn, M. G. (2008). Abordagens teóricas no estudo dos movimentos sociais na América Latina. *Caderno CRH*, v.21, n.54, sett/dic, 439-455.

Gohn, M. G. (1997). *Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Edições Loyola.

Gomes, J. C. C. (2011). As bases epistemológicas da Agroecologia. In F. R. Caporal, E. O. de Azevedo (a cura di), *Princípio e perspectivas da agroecologia* (pp. 13-42). Curitiba: Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná.

Gomes, N. L. (n.d.). *Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão*. Disponibile in: www.acaoeducativa.org.br.

Ultimo accesso il: 28 maggio 2015. Gonçalves, L., Silva, P. B. G. (2000). Movimento negro e educação. *Revista brasileira de educação*, n.15, sett/dic, 134-158.

Gramsci, A. (2010). *L'alternativa pedagogica. Antologia a cura di Mario Manacorda*. Roma: editori riuniti university press.

Graziani, F. et al. (1996). *Sottosopra rosso "È accaduto non per caso"*. Disponibile in:

<http://www.libreriadelledonne.it>. Ultimo accesso il: 27 maggio 2015.

Grossi, M. (a cura di). (1992). *Trabalho de campo e subjetividade*. Florianópolis: UFSC.

Grybowski, C. (1987). *Caminhos e descaminhos dos movimentos sociais do campo*. Petrópolis: Vozes-FASES.

Guiménez, C. R. (2008). Interculturalismo. In G. Mantovani (a cura di), *Intercultura e mediazione. Teorie ed esperienze* (pp.149-169). Roma: Carocci.

Hanauer, A. et al. (2011). *Carta de saída das nossas organizações (MST, MTD, Consulta Popular e Via Campesina) e do projeto estratégico defendido por elas*. Disponível em: www.passapalavra.org.br. Ultimo accesso il: 29 maggio 2015.

Hannerz, U. (2001). *La diversità culturale*. Bologna: Mulino.

Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, v.14, n.3, autunno, pp. 575-599.

Holst, J. (2002). *Social movements, civil society, and radical adult education*. Westport-London: Bergin & Garvey.

Hooks, b. (1994). *Teaching to transgress: education as the practice of freedom*. London: Routledge.

Hooks, b. (1984). *Feminist theory: from margin to center*. Cambridge: South and Press.

Ingold, T. (1993). The Art of Translation in a Continuous World. In G. Pálsson (a cura di), *Beyond boundaries. Understanding, Translation and Anthropological Discourse* (pp.210-237). Oxford: Berg.

Instituto Nacional de Câncer. (2014). *Posicionamento do Instituto Nacional de Câncer José Alencar Gomes da Silva acerca dos agrotóxicos*. Disponibile in: www.inca.org.br. Ultimo accesso il: 29 maggio 2015.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estadística (n.d.). *Cidades-Santa Catarina*.
Disponibile in:
<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/xtras/uf.php?coduf=42&search=santa-catarina>.
Ultimo accesso il: 28 maggio 2015.

Irigaray, L. (1985). *Etica della differenza sessuale*. Milano: Feltrinelli.

Jarry, A. et al. (2006). Quelques réflexions sur le rapport de jeunes chercheuses féministes à leur terrain. *Terrains & travaux*, n.10, gen, 177-193.

Koensler, A. (2012). Per un'antropologia dei movimenti sociali: etnografia e paradigmi dell'analisi di movimenti. In A. Koensler, A. Rossi (a cura di), *Comprendere il dissenso. Etnografia e antropologia dei movimenti sociali* (pp.47-56). Perugia: Morlacchi.

Lander, E. (2001). Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global. *Comentario Internacional (Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales)*, n. 2, II semestre, 79-88.

Lassiter, L. (2005). *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.

Lazzari, F. (2012). Sviluppo e lotte per la democrazia partecipativa nel Brasile del XXI secolo In A. P. Casella (a cura di), *Incontri transatlantici. Il Brasile negli studi dell'antropologia italiana* (pp.259-278). Aprilia: Novalogos.

Lawless, E. (2000). Reciprocal ethnography: no one said it was easy. *Journal of Folklore Research*, v.37, n.2-3, mag/dic, 197-205.

Lawless, E. (1991). Women's Life Stories and Reciprocal Ethnography as Feminist and Emergent. *Journal of Folklore Research*, v. 28, n.1, gen/apr, 35-60.

Libreria delle Donne di Milano (1998). *Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*. Torino: Rosenberg & Sellier.

Lonzi, C. (2010). *Sputiamo su Hegel e altri scritti*. Milano: et. al.

- Lucisano, P., Salerni, A. (2009). *Metodologia della ricerca in educazione e formazione*. Roma: Carocci.
- Lugones, M. (2011). Hacia um feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, v.6, n.2, lug/dic, pp.105-119.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, Bogotá, n.9, lug/dic, 73-101.
- Lutte, G. (2001). *Principesse e sognatori nelle strade in Guatemala*. Roma: Kappa.
- Machado, L. C. P. (2009). As necessidades humanas, os saberes, a utopia: a agroecologia, os cerrados e a sua proteção. In M. Balestro, S. Sauer (a cura di), *Agroecologia e os desafios da transição agroecológica* (pp.235-266). São Paulo: Expressão popular.
- Machado, P. P. (2012). O centenário do movimento do Contestado – 1912/2012 – momento para balanço e reflexão. In P. P. Machado et al. (a cura di), *Simpósio Nacional do Centenário do Movimento do Contestado: história, memória, sociedade e cultura no Brasil Meridional, 1912-2012. Anais da sessão Pelotas* (pp.7-20). Pelotas: UFPEL.
- Machado, P. P. (2012). A invasão de Curitibanos: retrato de uma guerra “fraterna”. In P. P. Machado et al. (a cura di), *Simpósio Nacional do Centenário do Movimento do Contestado: história, memória, sociedade e cultura no Brasil Meridional, 1912-2012. Anais da sessão Pelotas* (pp.73-92). Pelotas: UFPEL.
- Magri, P. (2014). Un posto fra i grandi. *Limes Brasiliana*, n.257, giu, 119-125.
- Maher, V. (2010). Scrivere l'esperienza antropologica: gli appunti di campo. In A. Poli et al. (a cura di), *Diari di guerra e di pace* (pp. 230-255). Verona: Ombre Corte.
- Maher, V. (1994). Razza e gruppo etnico: il mito sociale e la relatività dei confini. In V. Maher (a cura di), *Questioni di etnicità* (pp.15-32). Torino: Rosenberg & Sellier.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In S. Castro-Gomes, R. Grosfoguel (a cura di), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-168). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

- Malighetti, R. (2008). Politiche di campo: autorità e collusioni. In A. De Lauri, L. Achilli (a cura di), *Pratiche e politiche dell'etnografia* (pp.82-98). Roma: Maltemi.
- Malighetti, R. (2002). Post-colonialismo e post-sviluppo. *Antropologia*, v. 2, 91-114.
- Manfredi, S. M. (2009). Contribuições freirianas para a organização dos movimentos sindical e popular no Brasil. In J. Mafra et al. (a cura di), *Globalização, Educação e Movimentos Sociais: 40 anos da Pedagogia do Oprimido* (pp.139-150). São Paulo: Instituto Paulo Freire e Esfera.
- Marcus, G. (2013). L'etnografia nel/del sistema-mondo. L'affermarsi dell'etnografia multi-situata. In F. Cappelletto (a cura di), *Vivere l'etnografia* (pp.155-180). Firenze: Seid.
- Masson, S. (2009). Genre, race et colonialité en Amérique Latine et aux Caraïbes. Une analyse des mouvements indigènes et féministes. In O. Fillieule, P. Roux (a cura di), *Le sexe du militantisme* (pp.299-316). Paris: Presses de Sciences.
- Mayo, P. (2008). *Gramsci, Freire e l'educazione degli adulti*. Sassari: Carlo Delfino.
- Melucci, A. (1984). Introduzione. In P. Donati, M. Diani. *Movimenti sociali contemporanei. Bibliografia 1975-1984* (pp.9-15). Milano: Unicopli.
- Mendes, J. S. R. (2009). Desígnios da Lei de Terras: imigração, escravismo e propriedade fundiária no Brasil Império. *Caderno CRH*, v.22, n.55, gen/apr, 173-184.
- Mercandino, V. (2014). Autocoscienza in teoria, e molto, in pratica. *Per amore del mondo*, n. 13, primavera. Disponibile in: www.diotimafilosofe.it. Ultimo accesso il: 28 maggio 2015.
- Mesters, C., Ordofino, F. (n. d.). *Sobre a leitura popular da Bíblia no Brasil*. Disponibile in: www.cebi.org.br. Ultimo accesso il: 28 maggio 2015.
- Migliorini, L., Rania, N. (2001). I Focus group: uno strumento per la ricerca qualitativa. *Animazione Sociale*, feb, 82-88.

Mignolo, W. D. (2002). The geopolitics of knowledge and the colonial difference. *South Atlantic Quarterly*, 101.1, inverno, 57-96.

Mignolo, W. D. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. In E. Lander (a cura di), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latino-americanas* (pp.55-85). Buenos Aires: CLACSO.

Mohanty, C. T. (2003). Sotto gli occhi dell'Occidente. Rivisto: solidarietà femminista e lotte anticapitaliste. C. T. Mohanty. *Femminismo senza frontiere* (pp.176-215). Verona: ombrecorte.

Montagna, N. (2012). Conflitti, movimenti e cambiamento sociale nelle teorie sui movimenti sociali. In A. Koensler, A. Rossi (a cura di), *Comprendere il dissenso. Etnografia e antropologia dei movimenti sociali* (pp.57-69). Perugia: Morlacchi.

Montesperelli, P. (1998). *L'intervista ermeneutica*. FrancoAngeli: Milano.

Moore, B. Jr. (1966). *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Boston: Beacon press [citato in Pires, M., Ramos, P. (2009). O termo modernidade conservadora: sua origem e utilização no Brasil. *Ren: Revista Econômica do Nordeste*, v. 40, n.3, lug/sett, 411-424].

Morin, E. (2005). *Educare gli educatori. Una riforma del pensiero per la democrazia cognitiva*. Intervista a cura di Antonella Martini. Roma: EDUP.

Morin, E., Ciurana, E. R., Motta, D. R. (2004). *Educare per l'era planetaria*. Roma: Armando editore.

Morin, E. (2001). *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*. Milano: Raffaello Cortina.

Morin, E. (2000). *Una testa ben fatta*. Milano: Raffaello Cortina.

Moro, G. (2005). *Azione civica. Conoscere e gestire le organizzazioni di cittadinanza attiva*. Roma: Carocci.

Morrone, M. L. (2011). *O Exame Nacional do Ensino Médio: democratização do ensino superior e regulação do sistema escolar*. Relazione presentata al Simposio della Associação Nacional de Política e Administração da Educação, São Paulo, 2011.

Mortari, L. (2003). *Apprendere dall'esperienza. Il pensare riflessivo nella formazione*. Roma: Carocci.

Motta, M., Esteves, C. L. (2008). Ligas Camponesas: história de uma luta (des)conhecida. In M. Motta, P. Zarth (a cura di), *Formas de resistência camponesa: visibilidade e diversidade de conflitos ao longo da história. Vol II* (pp. 243-257). São Paulo: editora UNESP.

Motta, S., Esteves, A. M. (2014). Editorial: The Pedagogical Practices of Social Movements. *Interface: a journal for and about social movements*, v. 6, maggio, 1-26.

Munarin, A. (2007). Educação na Reforma Agrária: gênese da Educação do Campo no Brasil. In L. H. C. Lenzi, D. Cord (a cura di), *Formação de educadores em EJA no campo* (pp.153-171). Florianópolis: NUP/UFSC.

Muraca, M., Cima, R., Alga, L. (2014). Anatomia dos olhares na pesquisa científica. *Em aberto*, v. 27, n.91, 111-122.

Muraca, M., Munarini, C. (2012). Educação do campo. Reinventare la scuola, trasformare la realtà. *Pedagogika, Rivista di educazione, formazione e cultura*, anno XVI, n. 3, lug/sett, 18-22.

Muraca, M. (2010). L'educazione di fronte alle sfide della società multiculturale: tra fragilità e speranza. *Quaderni dell'utopia concreta*, n. 1, 20-35.

Muraro, L. (2014). *Dio è violent*. Roma: Nottetempo.

Muraro, L. (2009). Introduzione di una idea. In Diotima, *Potere e politica non sono la stessa cosa* (pp.5-13). Napoli: Liguori.

Muraro, L. (2008). Le genealogie femminili. *Per amore del mondo*, n.3. Disponibile in: www.diotimafilosofe.it. Ultimo accesso il: 28 maggio 2015.

Muraro, L. (2003). *Il dio delle donne*. Milano: Mondadori.

Muraro, L. (1996). Partire da sé e non farsi trovare. In Diotima, *La sapienza di partire da sé* (pp.5-21). Napoli: Liguori.

Muraro, L. (1995). Oltre l'uguaglianza. In Diotima, *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità* (pp.105-134). Liguori: Napoli.

Muraro, L. (1992). L'orientamento alla riconoscenza. In Diotima, *Il cielo stellato dentro di noi. L'ordine simbolico della madre* (pp.9-19). Milano: La tartaruga.

Mussoi, E. (2003). Políticas públicas para o rural em Santa Catarina: descontinuidades na continuidade. In I. Paulilo, W. Schmidt (a cura di), *Agricultura e espaço rural em Santa Catarina* (pp. 211-235). Florianópolis: editora da UFSC.

Ndiaye, M. T. Y. (n. d.). *A agroecologia, alternativa ao modelo agrícola desenvolvimentista na África*. Disponibile in: www.codesria.org. Ultimo accesso il: 28 maggio 2015.

Pacheco, J. O. *Antropologia, etica e regulamentação da pesquisa* (2012). Relazione, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Paini, A. (2007). *Il filo e l'aquilone: i confini della differenza in una società Kanak della Nuova Caledonia*. Torino: Le nuove muse.

Paludo, C. (2013). Educação popular e educação do campo: nexos e relações. In D. Streck, M. T. Esteban (a cura di), *Educação Popular. Lugar de construção social coletiva* (pp.64-76). Petrópolis: Vozes.

Paoli, A. (1994). *Camminando s'apre cammino*. Assisi: Cittadella.

Paulilo, I. M. (2009). Movimento das Mulheres Agricultoras e os muitos sentidos da “igualdade de gênero”. In B. M. Fernandes, L. S. De Medeiros, I. Paulilo (a cura di), *Lutas camponesas contemporâneas: condições, dilemas e conquistas. A diversidade das formas de lutas no campo* (pp.179-202). São Paulo: UNESP.

Paulilo, I. M. (2003). Movimento de mulheres agricultoras: terra e matrimônio. In I. Paulilo, W. Schmidt (a cura di), *Agricultura e espaço rural em Santa Catarina* (pp.183-2010). Florianópolis: editora da UFSC.

Paulilo, I. M. (1996). *Terra à vista... e ao longe*. Florianópolis: editora da UFSC, 1996.

Pereira, G. S. (2004). *As cidades gêmeas*. Blumenau: odorizzi, 2004.

Piano, M. G. (2006). La pedagogía del oprimido. In D. Monferrer et al. (a cura di), *Fórum Paulo Freire V encuentro internacional. Sendas de Freire, opresiones, resistencias y emancipaciones em un nuevo paradigma de vida* (pp.245-254). Xàtiva: Institut Paulo Freire de España y Crec.

Piasere, L. (2013). L'etnografia come esperienza. In F. Cappelletto (a cura di), *Vivere l'etnografia* (pp.65-95). Firenze: Seid.

Piasere, L. (2002). *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*. Roma-Bari: Laterza.

Pinto Minerva, F. (2009). In F. Frabboni (a cura di), *La pedagogia tra sfide ed utopie* (pp.125-135). Milano: Francoangeli.

Pires, M., Ramos, P. (2009). O termo modernidade conservadora: sua origem e utilização no Brasil. *Ren: Revista Econômica do Nordeste*, v. 40, n.3, lug/sett, 411-424.

Poli, O. (2008). *Leituras em movimentos sociais*. Chapecó: Argos.

Piussi, A. M. (2011). *Co-costruire apprendimento e conoscenze come bene comune: partnership tra università comunità per la ricerca socialmente responsabile e trasformativa*. Relazione, Università di Verona, Verona.

Piussi, A. M. (2008b). Educare per il cambiamento o cambio di civiltà? In A. R. Buttarelli, F. Giardini (a cura di), *Il pensiero dell'esperienza* (pp.445-459). Milano: Baldini Castoldi Dalai.

Piussi, A. M. (2008a). La sabiduría de quien sabe esquivar la dialéctica entre opresión y libertad. *Rizoma freireano • Rhizome freirean*, v. 1-2. Disponibile in: www.rizoma-freireano.org. Ultimo accesso il: 27 maggio 2015.

Piussi, A. M. (1992). Era là dall'inizio. *Il cielo stellato dentro di noi. L'ordine simbolico della madre* (pp.21-47). Milano: la Tartaruga.

Poggio, B. (2004). *Mi racconti una storia? Il metodo narrativo nelle scienze sociali*. Roma: Carocci.

Portera, A. (2013). *Manuale di pedagogia interculturale*. Roma-Bari: Laterza.

Potente, A. (2014). E se non esistesse... In W. Tommasi (a cura di), *Un altro mondo in questo mondo* (pp. 136-146). Bergamo: Moretti e Vitali.

Potente, A. (2012). ¿Cuándo? Ahora... Le anarchiche coordinate del tempo politico-esistenziale. In Diotima. *La festa è qui* (pp. 149-164). Napoli: Liguori.

Potente, A. (2011). *Metodo come arte dell'etica. Approssimazioni e contributi*. Relazione, Università di Verona, Verona.

Potente, A. (2008). *Qualcuno continua a gridare per una mistica politica*. Mofetta (Bari): la meridiana.

Potente, A. (2006). *Semplicemente vivere*. Pratovecchio: Fraternità di Romena.

Praetorius, I. (2011). Penelope a Davos. Idee femministe per un'economia globale. *I quaderni di via dogana*, Milano.

Putino, A. (2006). *Partire da un'altra parte*. Relazione presentata al Gran Seminario di Diotima, Università di Verona, Verona.

Quermes, P. A. A. (2012). Democrazia partecipativa e schizofrenia politica in Brasile: il sociale contro il sociale. In A. P. Casella (a cura di), *Incontri transatlantici. Il Brasile negli studi dell'antropologia italiana* (pp. 279-296). Aprilia: Novalogos.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina. In E. Lander (a cura di), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latino-americanas* (pp.201-245). Buenos Aires: CLACSO.

Rabhi, P. (2011). *J'ai un énorme contentieux avec la modernité*. In: www.pierrerabhi.org. Ultimo accesso il: 28 maggio 2015.

Renk, A. (2006). A colonização do oeste catarinense: as representações dos brasileiros. *Cadernos do CEOM. CEOM: 20 Anos de Memórias e Histórias no Oeste de Santa Catarina*, Chapecó: Argos, anno 19, n.23, 37-71.

Renk, A. (2004). *Narrativas da diferença*. Chapecó: Argos.

Renk, A. (1999). *Migrações: de ontem e de hoje*. Chapecó: Grifos.

Reporter Brasil (ong). (2011). *Deserto Verde - os impactos do cultivo de pinus e eucaliptos*. Disponibile in: www.reporterbrasil.org.br. Ultimo accesso il: 30 maggio 2015.

Ribeiro, M. (2010). *Movimento camponês trabalho educação liberdade, autonomia, emancipação: princípios/fins da formação humana*. São Paulo: Expressão popular.

Ribeiro, S. (2003). Camponeses, biodiversidade e novas formas de privatização. In H. M. De Carvalho (a cura di), *Sementes patrimônio do povo a serviço da humanidade* (pp.51-72). São Paulo: Expressão popular.

Rich, A. (n.d.). *La politica del posizionamento*. Disponibile in: www.medmedia.it. Ultimo accesso il 30 maggio 2015).

Rist, G. (1997). *Lo sviluppo: storia di una credenza occidentale*. Torino: Bollati Boringhieri.

Rosembaum, F. (1997). *Approche transculturelle des troubles de la communication*. Masson: Paris.

Rossetto, S. (2006). Síntese histórica da região oeste. *Cadernos do CEOM. CEOM: 20 Anos de Memórias e Histórias no Oeste de Santa Catarina*, Chapecó: Argos, anno 19, n.23, 257-264.

Rossi, A. (2008). *Mediascapes* e attivismo culturale. L'incontro etnografico oltre la crisi della rappresentazione. In A. De Lauri, L. Achilli (a cura di), *Pratiche e politiche dell'etnografia* (pp.161-180). Roma: Maltemi.

Rossi, C. (2003). *Antropologia culturale*. Appunti di metodo per la ricerca nei “mondi contemporanei”. Milano: Guerini e associati.

Sachs, W., Santarius, T. (2007). *Per un futuro equo*. Milano: Feltrinelli.

Salvadori, F. C. (2001). *Os rios Santo Antônio e Peperi-Guaçu na questão de fronteiras entre Brasile e Argentina no Sudoeste do Paraná e os Marcoss da Linha Seca*. Santo Antônio do Sudoeste: Salvadori & Salvadori.

Salvaro, G. I. J. (2010). *Entre a igualdade e a diferença: mulheres camponesas em luta de gênero*. Tesi di dottorato, Scienze Umane e Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Santos, B. (n.d.). *Árvore do Teatro do oprimido*. Disponibile in: www.ctorio.org.br. Ultimo accesso il: 28 maggio 2015.

Santos, B. S. (2010). Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In B. S. Santos, M. P. Meneses (a cura di), *Epistemologias do Sul* (pp. 31-83). São Paulo: Cortez.

Santos, B. S. (1987). *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Afrontamento.

Sartori, D. (2009). In Diotima, *Potere e politica non sono la stessa cosa* (pp. 15-52). Napoli: Liguori.

Sartori, D. (2007). Con lo spirito materno. In Diotima, *L'ombra della madre* (pp.33-64). Napoli: Liguori.

Sartori, D. (2004). Donne e uomini tra pubblico e privato. *Annali di studi religiosi*, Trento, n.5, 367-388.

Sartori, D. (1996). Nessuno è autore della propria storia: identità e azione. In: Diotima, *La sapienza di partire da sé* (pp.23-57). Napoli: Liguori.

Sartori, D. (1995). “Tu devi” un ordine materno. In Diotima, *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità* (pp.5-29). Napoli: Liguori.

Schensul, J., Schensul S. (1992). Collaborative research: methods of inquiry for social change. In M. Lecompte, W. Millroy, J. Preissle (a cura di). *Handbook of qualitative research in education* (pp.161-200). San Diego: Academic press.

Scheper-Hughes, N. (1995). The Primacy of the Ethical. Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology*, v. 36, n.3, giu, pp.409-440.

Schmitt, C. J. (2009). Transição agroecológica e desenvolvimento rural: um olhar a partir da experiência brasileira. In M. Balestro, S. Sauer (a cura di), *Agroecologia e os desafios da transição agroecológica* (pp.177-204). São Paulo: Expressão popular.

Schramm, K. (2013). Voi ce l'avete la vostra storia. Giù le mani dalla nostra. In F. Cappelletto (a cura di), *Vivere l'etnografia* (pp.181-197). Firenze: Seid.

Scuola di Barbiana (1967). *Lettera a una professoressa*. Firenze: fiorentina.

Seyferth, G. (1994). A identidade teuto-brasileira numa perspectiva histórica. In C. Mauch, N. Vaconcellos (a cura di), *História do Brasil – colonização alemã* (pp.11-28). Canoas: Universidade Luterana do Brasil.

Sherer-Warrer, I. (2011). Para uma abordagem pós-colonial e emancipatória dos movimentos sociais. In I. Sherer-Warrer, L. Lüchmann (a cura di), *Movimentos sociais e participação: abordagens e experiências no Brasil e na América Latina* (pp.17-36). Florianópolis: editora da UFSC.

Shiva, V. (2009). *Ritorno alla terra. La fine dell'ecoimperialismo*. Roma: Fazi.

Shiva, V. (2005). *Le nuove guerre della globalizzazione. Sementi, acqua e forme di vita*. Torino: Utet.

Shiva, V. (2002). *Il mondo sotto brevetto*. Milano: Feltrinelli.

Shiva, V. (1990). *Sopravvivere allo sviluppo*. Torino: Isedi.

Siliprandi, E. (2000). Ecofeminismo: contribuições e limites para a abordagem de políticas públicas ambientais. *Agroecologia e desenvolvimento rural sustentável*, Porto Alegre, v. 1, n.1, gen/mar, 61-71.

Silva, J. G., Del Grossi, M. E., França, C. G. (2010). *Fome zero. A experiência brasileira*. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário.

Silva, M. B.; Zarth, P. A. Religiosidade popular, autoridades e conflitos no Alto Uruguai. (2012).. In P. P. Machado ed al. (a cura di), *Simpósio Nacional do Centenário do Movimento do Contestado: história, memória, sociedade e cultura no Brasil Meridional, 1912-2012 Anais da sessão Pelotas* (pp.175-196). Pelotas: UFPEL.

Silva, M. K. (2010). De volta aos movimentos sociais? Reflexões a partir da literatura brasileira recente. *Ciências sociais Unisinos*, v. 46, n. 1, gen/apr, 2-9.

Silverman, D. (2002). *Come fare ricerca qualitativa. Una guida pratica*. Roma: Carocci.

Sobrinho, G. N., Salvaterra, C. (2014). Le università brasiliane alla conquista del mondo. *Limes Brasiliana*, n. 257, giu, 99-102.

Spivak, G. C. (2010). *Pode o subalterno falar?*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Spivak, G. C. (2002). Subaltern studies: decostruire la storiografia. In R. Guha, G. Spivak (a cura di), *Subaltern studies. Modernità e (post)colonialismo* (pp.103-143). Verona: ombre corte.

Stédile, J. P. (1997). O MST e a questão agrária. Entrevista com Alfredo Bosi, Marco Coelho e Dario Borelli. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 11, n.31, sett/dic, 69-97.

Streck, D. R. (2009). Uma pedagogia em movimento: os movimentos sociais na obra de Paulo Freire. In J. Mafra et al. (a cura di), *Globalização, Educação e Movimentos Sociais: 40 anos da Pedagogia do Oprimido* (pp. 63-72). São Paulo: Instituto Paulo Freire e Esfera.

Surian, A. (a cura di) (2003). *Un'altra educazione in costruzione. Secondo forum mondiale dell'educazione di Porto Alegre*. Pisa: ETS.

Surian, A. (a cura di) (2002). *Un'altra educazione è possibile. Forum mondiale dell'educazione di Porto Alegre*. Pisa: ETS.

Tecchio, A. (2012). *Políticas públicas de desenvolvimento territorial e superação da pobreza no meio rural brasileiro: estudo de caso no território Meio Oeste Contestado (SC)*. Tesi di laurea specialistica, Scienze Agrarie, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Tecchio, A. (2005). *O uso de sementes crioulas de hortaliças pelas componentes do Movimento de Mulheres Camponesas de Santa Catarina*. Relazione finale di corso post-laurea, Movimenti Sociali e Sviluppo, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Francisco Beltrão.

Tedlock, B. (1991). From participant observation to the observation of participation. *Journal of Anthropological Research*, v. 7, n. 1, primavera, 69-94.

Thiollent, M. (1986). *Metodologia da pesquisa-ação*. São Paulo: Cortez.

Thomé, N. (1992). *Sangue, suor e lágrimas no chão do Contestado*. Curitiba: Universidade do Contestado.

Tommasi, W. (1995). Il lavoro del servo. In Diotima, *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità* (pp.59-84). Napoli: Liguori.

Trento, A. (2002). In Brasile. In P. Bevilacqua, A. De Clementi, E. Franzina (a cura di), *Storia dell'emigrazione italiana. Arrivi* (pp.3-23). Roma: Donzelli.

Vainer, C. (n. d.). *Águas para a vida, não para a morte: notas para uma história do movimento de atingidos por barragens no Brasil*. Disponível in: www.observabarragem.ippur.ufrj.br. Último acesso il: 28 maggio 2015.

Valentini, D., Radin, J. (2012). A guerra do Contestado e a expansão da colonização. In P. P. Machado ed al. (a cura di), *Simpósio Nacional do Centenário do Movimento do Contestado: história, memória, sociedade e cultura no Brasil Meridional, 1912-2012. Anais da sessão Pelotas* (pp. 51-76). Pelotas: UFPEL.

Vittoria, P. (2011). *Narrando Paulo Freire por uma pedagogia do diálogo*. Rio de Janeiro: UFRJ.

Walsh, C. (2013). Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos. In C. Walsh (a cura di), *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. TOMO I* (pp. 23-68). Quito: Abya Yala.

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad y (de)colonialidad. Perspectivas críticas y políticas*. Trabalho apresentado (XII Congresso ARIC-Associacion Internacional pour la Recherche Interculturelle), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Walsh, C. (2002). (De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. In N. Fuller (a cura di), *Interculturalidad y Política: desafíos e posibilidades* (pp.115-142). Lima: Red de Apoyo de las Ciencias Sociales.

Weiler, K. (1991). Freire and a feminist pedagogy of difference. *Harvard Educational Review*, v.61, n.4, inverno, 449-475.

Werlang, A. (2006). *Disputas e ocupação do espaço no oeste catarinense. A articulação da Companhia Territorial Sul Brasil*. Chapecó: Argos.

Wezel, Alexander et al. (2009). Agroecology as a science, a movement and a practice. A review. *Agronomy for Sustainable Development*, n.4. ott/dic, 503-515.

Wikan, U. (2013). Oltre le parole. Il potere della risonanza. In F. Cappelletto (a cura di), *Vivere l'etnografia* (pp.97-134). Firenze: Seid.

Zamboni, C. (2009). Una valigia leggera. In Diotima, *Potere e politica non sono la stessa cosa* (pp.113-126). Napoli: Liguori.

Zamboni, C. (1996). Il materialismo dell'anima. In Diotima, *La sapienza di partire da sé* (pp.155-170). Napoli: Liguori

Zamboni, C. (1995). Ordine simbolico e ordine sociale. In Diotima, *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*. Napoli: Liguori, 1995, pp.31-48.

Zibechi, R. (2008). Introduzione: movimenti sociali latinoamericani. In A. Zanchetta (a cura di) *America Latina. L'avanzata de los de abajo* (pp.12-17). Massari-Fondazione Neno Zanchetta: Lucca.

Zoletto, D. (2011). *Pedagogia e studi culturali. La formazione tra critica postcoloniale e flussi culturali transnazionali*. Pisa: ETS.

PUBBLICAZIONI DEL MMC

MMC/SC. *Mutirão de organização e trabalho de base*. Cartilha, Chapecó, maio 2012.

MMC/SC. *Movimento de Mulheres Camponesas: 30 anos de história e conquista, reafirmando a luta camponesa e feminista. Mutirão de Organização e Trabalho de Base*. Cartilha, Chapecó, maggio 2012.

MMC/SC. *Movimento de Mulheres Camponesas em Santa Catarina. Uma história de organização, lutas e conquistas*. Cartilha, Chapecó, novembre 2008.

MMC/SC. *Mulheres camponesas na luta por saúde integral. Manejo de horto medicinal e saúde integral*. Cartilha, Chapecó, ottobre 2008.

MMC/Brasil; AMTR/SUL. *Mulheres camponesas em defesa da saúde e da vida*. Cartilha, Chapecó, aprile 2008.

MMC/SC. *Práticas de recuperação, produção e melhoramento de sementes crioulas de hortaliças do MMC/SC*. Caderno 1. Cartilha, Chapecó, giugno 2005.

MMC/SC. *Comercialização de produtos orgânicos*. Brochure.

SITOGRAFIA

www.agroecologia.org.br

www.amistrada.net

www.cartamaior.com.br

www.ecovida.org.br

www.etcgroup.org.es

www.meioambiente.pr.gov.br

www.mmc.com.br

www.mst.com.br

www.planalto.gov.br

www.viacampesina.org

RINGRAZIAMENTI

Ringrazio i miei tutor di ricerca: la professoressa Rosanna Cima dell'Università di Verona, per aver incoraggiato costantemente sconfinamenti di pensiero e posizioni *ex-centriche* nella ricerca, e il professor Reinaldo Fleuri dell'Università Federale di Santa Catarina, per avermi accompagnato con saggezza in un percorso entusiasmante ma carico di difficoltà.

Le prof.sse Claudia de Lima Costa e Ignéz Paulilo per i contributi in sede di qualificazione.

Le prof.sse Anna Maria Piussi e Antonia De Vita per aver letto con cura le mie relazioni annuali, offrendomi preziosi orientamenti teorici e metodologici.

Valentina Drago per la traduzione della tesi in portoghese.

Il coordinamento del Movimento delle Donne Contadine a Santa Catarina, il coordinamento della regionale di São José do Cedro e le militanti che mi hanno accolto nelle loro case e nelle loro vite. Custodirò per sempre gli apprendimenti che ho maturato nella convivenza con il movimento.

Livia Alga perché ogni scrittura, ogni discussione, ogni piccola costruzione è un passo sulla strada che mi (ri)porta verso casa.

Chiara Salvaterra, per aver percorso insieme a me una parte del cammino del dottorato e della vita.

Tutte le persone e i gruppi con cui, negli anni, ho condiviso pratiche di resistenza, lotta e passione per la realtà (i gruppi parrocchiali e diocesani di Azione Cattolica, il MSAC, l'ElaboratorioCaos e il collettivo Resistent di Perugia, il collettivo Studenti Attenti di

Bologna, il gruppo catanzarese di Amistrada, il Centro Polivalente per Giovani di Catanzaro, il CEDEP di Florianopolis, il GIM 1 a Bologna, il GIM 2 a Padova, il Centro di Documentazione Paulo Freire di Padova, la nascente Quinta Nota). Senza questa condivisione non avrei mai avuto la motivazione e la forza necessarie per impegnarmi nella ricerca e nella scrittura.

Maria Helena Garcia per avermi sostenuto sin dall'inizio e durante tutto il percorso della ricerca. La mia permanenza in Brasile non sarebbe stata possibile senza la sua accoglienza generosa, i suoi consigli lucidi e premurosi.

Nely Martins compagna di sogni tra il Brasile e l'Italia.

Marlon Tomazella per il montaggio del documentario “Come un seme nella terra. Olhares sobre MMC/SC”, per la revisione della tesi e soprattutto per l'intensità dell'amore e del dolore che abbiamo vissuto insieme.

Ringrazio chi mi è rimasto vicino nei mesi più impegnativi: Francesca e Bruno Doldo per le cure calabre al contempo affettuose e discrete, Francesca Butera e Anna Giorgioni per l'infaticabile ascolto, Paola Carnio per i trattamenti shiatsu che mi hanno fortificato nei momenti di debolezza.

Soprattutto ringrazio la mia famiglia che mi ha accompagnato sempre, di fronte a tutti gli ostacoli, dentro a tutte le avversità. Con i miei fratelli Tommaso e Francesco imparo la pratica del conflitto che non uccide e la passione per la differenza di cui questa tesi è intessuta. All'esempio dei miei genitori mi ispiro nella tensione a non disgiungere le parole dalla vita, nella ricerca della verità e della giustizia nei più piccoli gesti di cura per il mondo, nell'amore per le cose umili, semplici e oneste.

Imitando i miei colleghi e le mie colleghe brasiliani – da cui ho sempre imparato molto – ringrazio lo Stato italiano per aver sostenuto materialmente la mia ricerca. Lo invito, inoltre, a non sprecare gli investimenti operati a vantaggio mio e di altre, offrendoci

l'opportunità di restituire alla comunità ciò che abbiamo messo a frutto in questi anni di impegno e studio.