

Saperi e poteri in una “foresta contesa”: la ricerca partecipativa nel Parco Amazzonico di Guyana

DIEGO RENZI*

Abstract ITA

Questo contributo analizza conflitti e alleanze tra saperi nel parco nazionale più esteso dell’Unione Europea, il Parco Amazzonico di Guyana, in un peculiare contesto indigeno d’Oltremare. Da un lato, gli obiettivi internazionali di protezione della natura si realizzano sullo sfondo coloniale dell’esproprio della terra ai danni dei popoli amerindiani. Dall’altro, la valorizzazione dei patrimoni culturali, di cui il sapere antropologico si configura importante alleato, si scontra con decenni di politiche assimilazioniste, che hanno fiaccato la riproduzione dei saperi locali. In questa “foresta contesa”, il comune obiettivo della preservazione della diversità biologica e culturale è condizionato e condiziona i fragili equilibri locali, generando conflitti, incomprensioni e inedite alleanze.

Parole chiave: saperi locali, ricerca partecipativa, popoli amerindiani, patrimoni, Parco Amazzonico di Guyana.

Abstract ENG

This paper analyses conflicts and alliances between knowledges in the largest national park in the European Union, the Guiana Amazonian Park, in a peculiar overseas indigenous context. On the one hand, the international objectives of nature protection are realised against the colonial backdrop of the expropriation of land from the Amerindian peoples. On the other hand, the valorisation of cultural heritages, of which anthropological knowledge is an important ally, clashes with decades of assimilationist policies, which have weakened the reproduction of local knowledge. In this “disputed forest” the common objective of preserving biological and cultural diversity is conditioned and affects the fragile local balances, generating conflicts, misunderstandings and unprecedented alliances.

Keywords: local knowledge, participatory research, Amerindian peoples, heritage, Guiana Amazonian Park.

* diego.renzi1996@libero.it

Introduzione

Questo contributo intende analizzare il ruolo che la ricerca scientifica svolge all'interno del parco nazionale più esteso dell'Unione Europea, nella Collettività d'Oltremare della Guyana francese. Il Parco Amazzonico di Guyana (PAG) è un ente nato ufficialmente nel 2006, a seguito di una legge che istituisce i parchi cosiddetti di “nuova generazione”: alla tradizionale protezione di una natura intesa come riserva da proteggere (West *et al.* 2006, Brockington *et al.* 2008), essi coniugano la valorizzazione dei cosiddetti “patrimoni culturali” espressi dalle popolazioni umane che la abitano e mirano ad uno sviluppo sostenibile delle comunità locali che armonizzi l'istanza economica a quella ecologica.

Le riflessioni che seguono si nutrono del campo etnografico svolto in qualità di tirocinante presso il PAG tra il maggio e il settembre 2022 e fanno parte di un più ampio lavoro di ricerca magistrale. Il campo si è diviso tra la sede amministrativa dell'ente, sul litorale, e il villaggio amerindiano di Camopi, a sud-est della regione, sui fiumi Camopi e Oyapock.

L'ambizione è quella di partire da un contesto situato per riflettere su quali tensioni può generare, a livello locale, la conduzione di ricerche scientifiche in contesti post-coloniali come quello della Guyana francese (Grenand 1996, Grenand *et al.* 2006, Filoche *et al.* 2017, Jacob *et al.* 2020). Esamineremo le potenzialità e i limiti della cornice partecipativa promossa dal PAG, analizzeremo il rapporto di alcuni Wáyapi e Teko – popoli amerindiani di lingue tupi-guaraní – con i discorsi di matrice internazionale sulla biodiversità e sui patrimoni sostenuti da agenti e ricercatori. Infine, proveremo a tratteggiare il ruolo che antropologhe e antropologi possono rivestire nella collaborazione scientifica con agenti, scienziati naturali ed eruditi locali nella salvaguardia di saperi ed ecosistemi.

La ricerca scientifica *sulla Carta*: un'auspicata collaborazione tra saperi

Se, come notano Elixhauser *et al.* (2024), la tendenza globale nelle politiche ambientali è squilibrata verso il dato naturalistico rispetto a quello politico-sociale, la strategia del PAG, basata su una Carta sottoscritta nel 2013 da funzionari, abitanti, sindaci, eletti della collettività territoriale, *chef coutumiers* e ricercatori, vuole essere un modello virtuoso di cooperazione orizzontale tra saperi. Il principio generale (A) della Carta ha come obiettivo quello di “produrre e condividere conoscenze al servizio delle sfide territoriali, facendo ricorso alla ricerca e alle conoscenze delle comunità locali” (Carta del PAG, p. 40). Per raggiungere gli obiettivi di preservazione e valorizzazione dei cosiddetti “patrimoni naturali e culturali” e di sviluppo so-

stenibile, la Carta promuove una stretta collaborazione tra i saperi scientifici ed i saperi locali¹. La produzione di conoscenza è considerata propedeutica ad ogni azione di gestione. "Conoscere meglio per gestire meglio" (Strategia Scientifica 2018-2028, p. 5) ne è la sintesi programmatica.

Se è vero che le aree protette hanno diffuso a livello globale una "cosmologia del naturale" (West *et al.* 2006, p. 255) fondata sulla divisione "natura/cultura", il PAG cerca di superare attivamente questa dicotomia, attraverso un Consiglio Scientifico multidisciplinare ed un Servizio Patrimoni che, nelle figure di agenti con sensibilità scientifiche diverse, integri i due domini:

Presso di noi, in una percezione occidentale, separiamo i due domini: naturale e culturale. È spesso un problema con il quale ci confrontiamo, quando abbiamo scambi con gli Amerindiani: non c'è una dissociazione tra natura e cultura. Noi, nel nostro approccio, spesso abbiamo la tendenza a compartimentare. Il patrimonio naturale è l'approccio delle scienze naturali, le "scienze dure", con dei protocolli scientifici molto precisi, con meno implicazioni con gli abitanti, con solamente gli "esperti"; mentre il patrimonio culturale è il dominio delle scienze umane e sociali, laddove si lavora interagendo con le persone. Siamo quindi in questa compartimentazione. [...] La nostra parola d'ordine è ascoltare, cercare di uscire dal nostro modo di pensare molto occidentale, decostruire il nostro modo di approcciare le cose, tra cui, appunto, la nozione di patrimonio. (*Agente Servizio Patrimoni, intervista, 01/07/2022*)

Occorre sottolineare che il PAG *non* è un centro di ricerca. L'istituzione piuttosto collabora con ricercatrici e ricercatori attraverso partenariati mirati, che possono prevedere forme di finanziamento, un apporto logistico, oppure una partecipazione diretta alle missioni scientifiche con il proprio personale. Sia in sede amministrativa che nelle delegazioni territoriali vi sono infatti agenti con formazione accademica oppure addestrati all'osservazione naturalistica e ai relativi protocolli di raccolta dati.

Il Parco Amazzonico, inoltre, non è interessato alla ricerca fondamentale in sé, quanto piuttosto ad utilizzare i dati dell'attività scientifica per raggiungere gli obiettivi operativi della Carta, in special modo la preservazione e la valorizzazione dei cosiddetti "patrimoni naturali e culturali".

Nel caso dei patrimoni naturali, un ruolo importante è ricoperto dai protocolli di conteggio e monitoraggio delle specie faunistiche sottoposte a pressione venatoria, oppure all'esplorazione di una biodiversità ancora poco documentata. In questo contesto, alcuni agenti amerindiani delle delegazioni territoriali vengono formati e coinvolti nelle missioni di raccolta dei dati.

¹ Da qui in poi utilizzeremo il termine "sapere locale" richiamando la definizione UNESCO del 2002 di "sistemi di conoscenze locali e indigene" (Roué 2012).

Nel caso invece dei patrimoni culturali, ambito di interesse delle scienze sociali, il coinvolgimento dei locali si gioca ad un livello ulteriore. Si può trattare, ad esempio, di programmi di ricerca in cui sono i saperi locali a divenire oggetto di riflessione scientifica: in questa cornice gli abitanti amerindiani possono ricoprire il ruolo di veri e propri collaboratori retribuiti, come nel caso dei programmi sulla pesca, che hanno cercato di inquadrare, nell'ambito di una tesi di laurea dell'Università di Guyana in partenariato con il PAG (Longin 2016), le pratiche dei pescatori all'interno di una cornice socio-culturale, ponendole in relazione con dati di tipo quantitativo ed ecologico (come la media della selvaggina cacciata in un anno per famiglia e le misure biometriche dei pesci catturati). Oppure, nel caso dei cosiddetti "laboratori di trasmissione" organizzati dal Servizio Patrimoni del PAG, alcuni eruditi locali sono stati retribuiti per animare attività di trasmissione dei saperi tradizionali alle generazioni più giovani. In un'intervista il direttore sintetizzò così la logica delineata nella Strategia Scientifica del PAG:

Per l'acquisizione di conoscenze si fanno delle scale di priorità [*priorisations*] su alcuni settori. In rapporto alla conoscenza scientifica il criterio di priorità è andare nei luoghi dove ci sono meno dati disponibili, le "aree bianche" della conoscenza scientifica. Proveremo così a concentrare delle missioni in questi luoghi qui. Nel dominio della cultura identificheremo invece degli elementi che ci sembrano fragili qualora vi sia un rischio di non trasmissione. (*Intervista, 28/06/2022*)

Occorre infine sottolineare come ricercatrici e ricercatori delle scienze naturali e sociali, provenienti dalle principali istituzioni di ricerca francesi, attraversino il territorio guyanese da ben prima della nascita del PAG. La novità è che, ad oggi, è l'ente, nelle vesti del suo Consiglio Scientifico, ad emettere pareri sui progetti di ricerca condotti in "Zona Cuore"² e a presiedere legalmente il processo di mediazione tra abitanti e ricercatori nel quadro della "legge APA"³.

La ricerca scientifica *sul campo*: incomprensioni e conflitti

Nonostante una cornice teorica ambiziosa, la situazione concreta nei villaggi del Sud è tutt'altro che distesa. Agenti e membri del Consiglio Scientifico

2 Zona a protezione integrale.

3 Si tratta di una legge nazionale che regola l'accesso alle risorse genetiche e alle cosiddette "conoscenze tradizionali" ad esse associate e la condivisione con le comunità dei benefici che possono derivarne, secondo i principi della Convenzione sulla Diversità Biologica del 1992 (Odonne, Davy 2014). La legge, non priva di criticità (Jacob et al. 2020), prevede un periodo obbligatorio di concertazione tra ricercatori e comunità interessate, che nel Sud della Guyana è presieduto da agenti del PAG.

del PAG riconoscono che la ricerca spesso risulti "disconnessa dai problemi del territorio"⁴. Le principali criticità riguardano la mancanza di "restituzioni", ovvero la condivisione dei risultati con le popolazioni locali, e la scarsa "comunicazione di prossimità"⁵ tra l'ente e gli abitanti.

La soluzione ipotizzata tra i corridoi del PAG sembra essere quella di "comunicare" di più, coinvolgendo direttamente gli abitanti nella raccolta dei dati, permettendo loro di seguire tutte le fasi della costruzione della conoscenza scientifica, in un ideale di scienza partecipativa. Un esempio positivo di questo approccio è identificato nell'Atlante della Biodiversità di Saül, villaggio creolo nel cuore della foresta guyanese, dove un gruppo di cittadini ha partecipato attivamente a tutte le fasi di raccolta e restituzione dei dati. Questo modello di *citizen science* (Silvertown 2009), ampiamente diffuso nella Francia continentale, non solo mira a coinvolgere i cittadini nella costruzione della conoscenza, ma ha anche l'obiettivo di "educarli", promuovendo una cittadinanza democratica consapevole delle questioni ambientali.

Accade, tuttavia, che le ambizioni di una scienza partecipativa tematizzino nodi storici irrisolti, nei territori indigeni d'Oltremare⁶. Prima di proseguire, è importante richiamare alcuni elementi di contesto. Innanzitutto, l'espropriazione della terra di matrice coloniale, che ha reso la foresta guyanese e i suoi fiumi demanio statale (Tiouka, Karpe 1998). In secondo luogo, il processo di assimilazione culturale iniziato con il passaggio della regione da colonia a Dipartimento, a partire dagli anni Sessanta, a seguito dell'attribuzione della cittadinanza ai popoli del Sud (Hurault 1972; P. Grenand, F. Grenand 1985; Navet, Mohia 1990). Proprio in nome di una supposta cittadinanza universale, l'amministrazione francese non ha riconosciuto lo statuto di "popoli indigeni" agli Amerindiani di Guyana, rifiutando di sottoscrivere la Convenzione n.169 dell'Organizzazione Internazionale del Lavoro (Chicot 2000, Davy *et al.* 2016). Ciò ha portato, a partire dagli anni Ottanta, a forti rivendicazioni indigeniste da parte di una certa militanza a guida Ka'lina⁷, per rivendicare la proprietà collettiva della terra e diritti politici differenziati per i popoli cosiddetti "originari" (Tiouka 2016). A complicare il quadro, l'estrazione aurifera clandestina dei *garimpeiros* su-

4 È l'espressione utilizzata in un *atelier* del Consiglio Scientifico di giugno 2022, a cui ebbi modo di partecipare.

5 Con questa espressione si intendeva una modalità di comunicazione localizzata, "faccia a faccia".

6 Per approfondire il contesto politico e culturale peculiare degli Oltremare europei, si vedano Favole (2020, 2021). Sul ruolo dei sistemi di conoscenza indigeni nei progetti di ricerca e di protezione della biodiversità negli Oltremare francesi, si veda Burelli (2012). Per un *focus* sullo stesso tema nel contesto della Guyana francese in rapporto all'America Latina, si veda Pinton e Grenand (2007).

7 Popolo di lingua caribe, concentrato nelle zone costiere a nord della regione, tra i primi a subire l'impatto della colonizzazione europea. Costituiscono, assieme ai Wayana, Lokono, Apalai, Palikur, Wayãpi e Teko, i cosiddetti "popoli originari" della Guyana francese.

rinamesi e brasiliani, che inquinando i grandi fiumi amazzonici Maroni e Oyapock con il mercurio provoca deficit cognitivi e malattie nervose nella popolazione (Pignoux *et al.* 2019).

Nel villaggio di Camopi, dove ho svolto metà del mio campo etnografico, un mese prima del mio arrivo tutte le missioni scientifiche con i Teko⁸ furono interrotte. Lo *chef coutumier* si era opposto all'avvio di una missione scientifica intitolata "Etnoecologia ed etnobotanica degli Amerindiani Teko di Guyana". Nonostante la lunga concertazione dei ricercatori con famiglie e *chefs de village* nel quadro della già citata legge APA, si era creata una frattura tra diversi Teko, volenterosi di collaborare, e il loro rappresentante dinanzi alle istituzioni litorali e metropolitane. Le stesse famiglie coinvolte si divisero tra favorevoli ad una collaborazione (la maggioranza, secondo le trascrizioni ufficiali degli incontri redatte dai ricercatori) e contrarie. I vantaggi in gioco per gli abitanti erano principalmente di due ordini: la pubblicazione di raccolte di saperi ecologici e miti Teko e una retribuzione economica per i portatori di sapere locali. L'autorità dello *chef coutumier*, istituzionalizzata nell'esperienza coloniale dell'Inini (Guyon 2013), non trovava il favore di alcuni Teko, che sembravano preferire il potere più diffuso degli *chefs de village*. Come ebbe a dirmi uno di loro, che collaborava da anni con i ricercatori:

Intervistatore: Perché c'è gente che non è d'accordo?

Teko: Chi non è d'accordo? Lo *chef coutumier*? Tutti sono d'accordo, tranne il capitano. Qui siamo a casa mia, è il mio fiume. [...] Io vado spesso a Trois Saut [*insediamento Wāyapi*], lì tutti i villaggi hanno uno *chef de village*, è così che faremo anche noi! (Intervista, 09/08/2022)

Un progetto di ricerca tematizzava le complessità politiche prodotte dalla sovrapposizione di un modello consuetudinario, di carattere marcatamente parentale, con le esigenze amministrative dello Stato francese⁹.

8 I Teko, popolo di lingua tupi-guaraní precedentemente noti come Emerillon, condividono con i Wāyapi la vita lungo i fiumi Oyapock e Camopi (Davy *et al.* 2012).

9 La stessa topografia di Camopi evidenzia queste stratificazioni politiche. Da un lato, un consistente agglomerato di case circonda il centro amministrativo, in cui si trovano le Poste, il Comune, l'infermeria la delegazione territoriale del PAG. Dall'altro, una miriade di piccoli insediamenti, o villaggi, costella il fiume Camopi, ciascuno corrispondente ad un gruppo parentale specifico, con uno *chef de village* (Davy *et al.* 2012; Tritsch *et al.* 2013)

L'incedere incerto di una ricerca-azione

L'interruzione temporanea delle missioni scientifiche con i Teko aveva profondamente influenzato il progetto di ricerca che avevo elaborato a grandi linee prima della partenza, di concerto con il personale del Servizio Patrimoni, il cui titolo era: "L'inclusione dei popoli autoctoni nelle iniziative scientifiche del PAG". In maniera abbastanza generica proponevo, tra le altre cose, un'osservazione partecipante delle attività amerindiane di caccia e pesca a lunga e a corta distanza e delle missioni scientifiche naturaliste. L'obiettivo era indagare relazioni e collisioni tra esperienze differenti della foresta, con lo scopo, scrivevo, di "sviluppare una prospettiva emica e contribuire ad arricchire il rapporto tra gli sforzi di tutela naturalistica del Parco e le esperienze 'altre' della foresta da parte delle persone che la abitano".

Tuttavia, il momento di alta tensione a Camopi modificò bruscamente questi vaghi intenti. Finii per trascorrere la prima metà del mio stage presso la sede centrale di Remire-Montjoly, partecipando alla vita amministrativa dell'ente e intervistando gli agenti dei vari dipartimenti per comprendere quale fosse il ruolo della conoscenza scientifica nelle politiche patrimoniali. Al contempo, nel corso di una lenta negoziazione per l'accesso a Camopi, su cui i miei superiori nutrivano dubbi crescenti, le mie domande di ricerca si rivolsero, a poco a poco, ad indagare i conflitti, le tensioni e le incomprensioni che serpeggiavano tra alcuni abitanti amerindiani e i "ricercatori" che attraversavano da decenni il villaggio.

La cornice metodologica era quella di una ricerca-azione: la costruzione del dato etnografico avrebbe dovuto produrre un riscontro operativo, analizzando le criticità e proponendo soluzioni per un coinvolgimento efficace degli abitanti amerindiani nelle iniziative di ricerca scientifica di cui il PAG fosse finanziatore, partner o promotore. Ciò nell'ambito del "progetto di territorio" delineato dalla Carta del PAG, che si nutre del coinvolgimento degli abitanti e delle amministrazioni locali per la legittimazione delle proprie politiche pubbliche.

Alla fine del percorso di ricerca avevo svolto 35 interviste, semi-strutturate o libere, di cui 12 a Remire-Montjoly e 23 a Camopi. Presentai un rapporto finale di stage agli agenti della sede amministrativa e della Delegazione Territoriale dell'Oyapock¹⁰, da cui sono poi maturate alcune delle riflessioni che seguono.

¹⁰ Il villaggio di Camopi è attraversato da questo fiume e rientra per questo nella Delegazione Territoriale dell'Oyapock.

Scienze della natura e saperi amerindiani

Camopi è un villaggio che si estende alla confluenza di due corsi d'acqua: il Camopi, da cui prende il nome, e l'Oyapock, grande fiume amazzonico che funge da confine orientale della Guyana francese con il Brasile. La rigogliosa foresta pluviale circonda le piccole strade asfaltate e le abitazioni dai tetti di lamiera, e si estende a perdita d'occhio, ospitando un'enorme varietà di specie animali e vegetali (Calmont 2012).

Concepita dall'amministrazione francese sui resti di una vecchia missione gesuita, la municipalità ospita ad oggi un totale di circa 2170 abitanti¹¹, di cui gli Amerindiani sono la parte più cospicua, protagonisti di una poderosa crescita demografica (Davy *et al.* 2012). La maggior parte di loro produce la quasi totalità del cibo di cui si nutre, attraverso la caccia, la pesca, la raccolta, ed una peculiare forma di agricoltura itinerante, l'*abattis* (F. Grenand, Haxaire 1977, F. Grenand 1996).

Una volta a Camopi, il mio lavoro principale è consistito nel dialogare con i Wayâpi e i Teko che avevano avuto collaborazioni dirette più o meno prolungate con uno o più ricercatori, distinguendo questi ultimi in due macrocategorie: scienziati naturali e scienziati umani e sociali.

Pochi interlocutori manifestarono interesse per le scienze naturali, rispondendo spesso: "Abbiamo già la nostra conoscenza della foresta". Quando sollevavo il tema di "quelli che studiano gli animali e le piante della foresta", la conversazione si spostava rapidamente su questioni ritenute più urgenti, come l'inquinamento dei fiumi e il bracconaggio da parte dei brasiliani. Le parole sarcastiche di un notevole Teko riassumevano in modo eloquente il sentimento di molti:

La gente non ha interesse per i risultati sulle piante e gli animali della foresta, perché conosce già tutto. È in *métropole*¹² che questi scienziati possono presentare i loro risultati, dove le persone non sanno. Per quanto ci riguarda, sono cose che conosciamo già. Prima di studiare le rane e i serpenti, si dovrebbero combattere i cercatori d'oro. Una volta fatto questo, i ricercatori possono anche cingersi di serpenti intorno al collo! A noi non interessa. (Intervista, 21/07/2022)

A Camopi, la maggior parte degli interlocutori amerindiani chiedeva piuttosto un *accesso trasparente* agli obiettivi e alla destinazione dei risultati delle ricerche. Questa richiesta non nasceva da un desiderio di "partecipare" o da un particolare interesse verso gli approcci scientifici, come auspicato dal PAG, ma piuttosto dall'intenzione di esercitare un controllo sul flusso di informazioni e conoscenze:

11 Secondo i dati ufficiali del governo francese aggiornati al giugno 2025.

12 Espressione di origine coloniale che negli Oltremare francesi è spesso utilizzata in riferimento alla Francia continentale.

Per noi non ci sono problemi se gli scienziati vengono per lavorare su ciò che vogliono, ma prima dobbiamo essere consultati. Non vogliamo troppo dire di "no", ma bisogna anche spiegare bene di cosa si tratta. (*Abitante Wayápi, intervista, 26/07/2022*)

La preoccupazione più ricorrente tra gli interlocutori amerindiani era che i dati raccolti sulla foresta e sulle acque fossero utilizzati dal PAG per introdurre divieti su specie tradizionalmente oggetto di caccia e pesca. Un agente Teko della delegazione territoriale spiegava:

Certo, il Parco si impegna in un lavoro con gli scienziati, solo che con i Teko c'è qualcosa da chiarire. C'è davvero un gran lavoro da fare perché c'è diffidenza. [...] Dal loro punto di vista, il Parco protegge, ma fino a che punto? Non sappiamo quale sia la misura della protezione dello Stato francese. Questa è la preoccupazione. (*Intervista, 22/07/2022*)

I Wayápi e i Teko erano consapevoli che i monitoraggi e i conteggi delle specie non erano un'acquisizione neutrale di conoscenze, ma dati che potevano condurre all'implementazione di misure restrittive. Il sospetto era alimentato dalla continua presenza di attività scientifiche nella foresta, di cui non venivano chiariti né gli obiettivi né le logiche, e dall'introduzione del permesso di caccia. "La gente dice – osservava un Wayápi – che il Parco è qui solo per chiedere il permesso di caccia, mentre gli abitanti hanno già il loro sistema consuetudinario di caccia e pesca".

Cacciare e pescare non sono semplicemente pratiche di sussistenza: orientarsi nella foresta, riconoscerne i suoni (Kohn 2021) o individuare un branco di pecari sono azioni che incorporano mondi di spiriti, mitologie e valori¹³. Queste attività rappresentano delle "forme di senso incarnato" (Malighetti, Molinari 2016, p. 211). Un giovane amerindiano, durante un *cachiri*¹⁴, me ne offrì un esempio raccontando orgogliosamente delle sue esperienze di caccia:

Mentre cammini nella foresta, avverti un forte brivido, qualcosa che attraversa il tuo corpo, e capisci che quella zona è pericolosa per te. Non so spiegarlo meglio, ma è così. Ci sono poi aree interdette da sempre perché gli "anziani" ne hanno fatto esperienza e hanno avvertito le nuove generazioni che si tratta di zone "proibite". (*Dal diario di campo, 14/07/2022*)

13 Sul carattere olistico dei sistemi di conoscenza locali e sulle cosmologie che essi sottendono, si vedano le riflessioni di Toledo (1999, 2022).

14 Cuore della socialità amerindiana, durante il *cachiri* si consuma birra di manioca fermentata, preparata dalle donne e servita in un ambiente domestico secondo codici precisi (F. Grenand 1996).

Il riconoscimento di una zona interdetta nella foresta riflette al tempo stesso un sapere incorporato e una memoria topografica. I gesti abituali che cacciatori e pescatori esperti compiono ormai in modo intuitivo segnano un mondo costruito sul filo delle generazioni¹⁵. Se tutto questo è vero, allora qualsiasi minaccia alla continuazione delle pratiche di caccia e pesca rappresenta una minaccia ad un *intero mondo*. Il confronto tra saperi locali e scientifici solleva interrogativi sulla legittimità dei modi di organizzazione tradizionale nella sfera pubblica guyanese. “Un Amerindiano ha davvero il diritto di vivere pienamente la sua vita da Amerindiano? O il Parco deve venire a giudicarci?”, mi chiese un giovane Teko mentre riflettevamo sul senso della protezione delle specie.

Le politiche di protezione della natura e le attività scientifiche promosse dal Parco, accompagnate dai discorsi internazionali sulla biodiversità (Escobar 1998), rischiano di criminalizzare le pratiche di caccia e pesca. A questo bisogna aggiungere un altro elemento: nelle missioni scientifiche sostenute dal PAG, la partecipazione degli abitanti si arresta nel momento decisionale. Un coordinatore dei già citati programmi di caccia e pesca evidenziò questo punto:

Quando si fanno degli studi sull'economia tradizionale, come caccia e pesca, è complicato. Giustamente il tipo ti dirà: “Ok, ti do l'informazione su ciò che caccio e pesco, ma tu cosa ne farai? Non è forse per dare tutte queste informazioni allo Stato, che adotterà leggi per impedirmi di cacciare?”. E hanno ragione! Come ricercatore del Parco, posso dire che la cosiddetta ricerca-azione la facciamo per capire lo stato delle specie e della biodiversità, e se vediamo che sono in pericolo, cerchiamo di intervenire. Si dice che è nell'interesse del cacciatore [...] ma questo approccio, a lungo termine, è difficile da capire per gli abitanti. (*Intervista*, 27/06/2022)

La questione centrale, come sembrano suggerire gli interlocutori di Camopi, è: *chi* utilizza i dati della ricerca? Non i cacciatori o i pescatori del Sud, ma il PAG o altri enti pubblici. Questo alimenta il timore di non poter “controllare” la destinazione dei dati, anche se le misure di gestione mirano a garantire la sostenibilità a lungo termine delle attività venatorie.

Scienze sociali e saperi amerindiani

Nell'ambito dei patrimoni culturali, il PAG interviene prioritariamente su tutti quei saperi a “rischio di non trasmissione”, in linea con l'impostazione Unesco sui patrimoni immateriali (Dei 2013, pp.132-133). La vitalità dei

15 Per approfondire alcuni tratti dei saperi della foresta Wayâpi, si vedano ad esempio P. Grenand (1992), P. Grenand, F. Grenand (1995, 1996); sulla cosmologia Teko, si veda invece Navet (1990, 2002).

saperi locali è, nel progetto di territorio, funzionale allo sviluppo economico, sia perché spendibili nella creazione di micro-filiere artigianali, sia perché è la *diversità culturale*, unitamente alla diversità biologica, a caratterizzare l'offerta turistica (Carta del PAG, p. 90).

Tuttavia, i saperi tradizionali sembrano aver perso la loro capacità di aggregazione, mentre nuovi catalizzatori della coesione sociale stanno emergendo¹⁶. Gli agenti del PAG contribuiscono, consapevolmente o meno, ad un doppio vincolo (Bateson *et al.* 1956, Bateson 1976), sintetizzabile nell'ingiunzione: "Abbandona la tua cultura e valorizza la tua cultura". Da un lato, i modi di vita "tradizionali" sono stati indeboliti, delegittimati e frammentati da decenni di politiche assimilazioniste dello Stato francese (Hurault 1972); dall'altro, un parco nazionale di "nuova generazione" sta tentando, negli ultimi anni, di rivitalizzare la diversità culturale come motore di una cittadinanza proattiva e dinamica.

Le politiche patrimoniali del PAG aprono in questo contesto uno spazio di convergenza tra attori differenti: agenti, antropologi e portatori di sapere locale. Un etnoecologo, che lavorava da anni con gli Amerindiani dell'Oyapock, descriveva così, in un'intervista, la missione della sua ricerca:

È pieno di persone di questa comunità, di amici, che vogliono collaborare, che vogliono che la loro conoscenza e la loro cultura siano riconosciute, perché sono fieri delle conoscenze che hanno e anche perché tutto ciò procura un po' di lavoro. Ci sono persone che sono consapevoli della propria cultura... è bene lavorare con persone che la valorizzino... Scriviamo dei libri, registriamo le storie degli anziani perché non vengano dimenticate e perché i bambini possano impararle. (*Intervista, 05/07/2022*)

Nelle sue parole emergeva l'esigenza di restituire qualcosa, promuovendo una reciprocità nel rapporto etnografico. In questo contesto, il paradigma patrimoniale poteva stabilire un'alleanza autentica tra il ricercatore e la comunità studiata. Pur mantenendo la libertà di analizzare i "dati" in ambito accademico, il ricercatore avrebbe collaborato con gli eruditi locali per pubblicare raccolte dettagliate di miti e conoscenze, rendendole accessibili a tutta la comunità. Il PAG sosteneva con convinzione questo approccio.

Anche a Camopi, tra i Wayâpi e i Teko, alcuni eruditi più anziani speravano che una produzione scritta del loro sapere potesse scamparlo dall'impovertimento progressivo e dall'estinzione:

Se gli scienziati lavoreranno con noi, dovranno anche aiutarci a scrivere tutto ciò che riguarda i pesci, i fiumi e le foreste, in modo da poterle tenere

16 Come le chiese evangeliche sul fiume Maroni, i cui pastori, a detta di alcuni agenti, coinvolgono folle sempre maggiori tra amerindiani e *business*, l'insieme dei gruppi sociali discendenti dagli schiavi delle piantagioni olandesi che sfuggirono al dominio coloniale rifugiandosi in foresta.

traccia in seguito, perché ci sono giovani che non conoscono nemmeno i nomi di alberi e fiumi. (*Artigiano Wayāpi, intervista, 28/07/2022*)

In tanti lamentavano un'interruzione nella trasmissione intergenerazionale dei saperi amerindiani. Qualcuno confermò la difficoltà di coinvolgere le nuove generazioni nei laboratori di trasmissione:

Manca l'interesse, la motivazione. Se ci fosse un'associazione, potrebbe aiutare. Avevamo provato una volta, anche con il PAG... C'erano dodici partecipanti, siamo rimasti in otto. Non c'è molta gente che se ne interessa, nonostante si imparino molte cose. Può darsi che nella sua testa il giovane si dica: "Perché devo imparare questo e quell'altro? C'è gente che lo sa fare, lo si può comprare". (*Abitante Wayāpi, intervista, 26/07/2022*)

In questo quadro di frammentazione della trasmissione intergenerazionale, le scienze sociali si rivelano possibili "protesi" per un processo che in passato avveniva spontaneamente, in una logica orale e pratica. La speranza è che i giovani abbiano in futuro la possibilità di *leggere* una cultura che viene ormai sempre meno *cantata* e *praticata*.

L'ingiustizia discorsiva del discorso patrimoniale

La logica patrimoniale promossa da alcuni scienziati sociali non trovava però favore unanime a Camopi. Queste le parole di un giovane Teko, la cui famiglia collaborava da anni con importanti etnologi francesi:

A loro [*mia madre e mio padre*] piacerebbe molto aprire una piccola impresa e vedere i loro nomi scritti in un libro, trovare qualcuno per accompagnarli conservando al contempo i loro nomi come autori. [...] Adesso si sa che una tesi può permettere di vendere dei libri [...] ma mio padre in quei libri è solo una narrazione, non è un autore. [...] Mio padre ha dei *savoir-faire* ma non ne beneficia: è qui, vive con la pensione, mentre forse i soldi versati [*al ricercatore*] dovrebbero essere versati a lui, perché è lui il narratore, è lui l'autore che ha un *savoir-faire*. (*Intervista, 19/08/2022*)

Si esprime qui il malcontento per essere ridotti a "semplice narrazione" in opere scritte da altri, reclamando un'autorialità negata. Da un lato, affiora un discorso economico pragmatico, data la forte dipendenza degli abitanti dagli aiuti statali¹⁷; dall'altro, emerge un tentativo di riaffermare uno *status* sociale indebolito, rielaborato attraverso i nuovi linguaggi della società di mercato.

¹⁷ Al 2021, secondo i dati INSEE, solo il 33,9% della popolazione di Camopi risulta occupata, un dato che include anche abitanti non amerindiani.

A dire il vero, il PAG promuove già progetti di ricerca che preservano l'autorialità dei detentori di saperi locali, come una recente opera dedicata ai canti Wáyapi di Trois Sauts (Pawe *et al.* 2021); tuttavia, nel corso della conversazione, l'interlocutore Teko arriva a contestare la legittimità stessa di una mediazione, rivendicando per i popoli amerindiani quello che potremmo definire uno spazio discorsivo autonomo:

L'ideologia è che bisogna preservare i *savoir-faire*. [...] Poi ci sono altre ideologie dei giovani, che si dicono: "Forse potremmo scrivere noi stessi delle tesi. [...] Il ricercatore ha davvero il diritto di venire a cercarci e di approfittare di questa ricchezza per farsi un nome? Questa resta la questione. Prima, ai tempi di Navet¹⁸, gli Amerindiani erano in *calembé*¹⁹ e gli studenti non erano ben posizionati per avere questa opzione, ma ora ci sono dei giovani che vanno al *lycée*, anche all'università e che vorrebbero fare delle tesi sulla cultura dei Teko, sul loro modo di vivere, la loro storia... (Intervista, 19/08/2022)

Nel corso dei decenni, gli antropologi francesi hanno rivestito un importante ruolo di mediazione tra politiche statali, giudicate a tratti etnocidarie, e interessi delle popolazioni locali (Guyon 2013). Hanno tuttavia saturato questo spazio di "presa di parola", che oggi, da parte di alcuni Teko, viene rivendicato, in un protagonismo tutto amerindiano. Il discorso patrimoniale rischia di occultare una sorta di *ingiustizia discorsiva* (Kukla 2014), in cui è il ricercatore che detiene il gesto finale della costruzione e interpretazione del dato scientifico nel discorso pubblico, sia esso accademico o politico. Anche in questo caso, come nelle scienze naturali, la questione pertinente è: *chi* utilizza i "dati" della ricerca?

Conclusioni. Alleanze possibili in una foresta contesa

A Camopi, i discorsi degli abitanti suggeriscono come il dato scientifico abbia un carattere intrinsecamente politico. Nel campo delle scienze naturali, la partecipazione locale si arresta nel momento decisionale, che resta nelle mani del PAG e di altri enti amministrativi, marginalizzando il ruolo decisionale degli abitanti del Sud, spesso relegati a supporto logistico nelle missioni scientifiche in foresta. Questo riproduce obiettivi e stilemi del discorso internazionale sulla biodiversità (Escobar 1998), mentre i Wáyapi e i Teko rischiano di vedere i loro saperi e cosmologie definitivamente delegittimati.

Nelle scienze sociali, invece, emergono sia alleanze che conflitti più o meno latenti. Il paradigma patrimoniale, sostenuto dal PAG e da alcuni

18 Eric Navet, illustre antropologo francese americanista, presente nella bibliografia di questo scritto.

19 Perizoma maschile tradizionale.

ricercatori delle scienze umane e sociali, incontra il favore degli eruditi che vogliono preservare i saperi della propria comunità. Tuttavia, alcuni giovani mettono in luce l'asimmetria tra ricercatori e portatori di sapere, contestando il senso di urgenza indotto dal discorso patrimoniale.

In questa “foresta contesa”, segnata dall'esproprio coloniale della terra e da una violenza strutturale che ostacola la trasmissione dei saperi, le attuali politiche partecipative sembrano insufficienti. I modi di vita indigeni, in evidente marginalità rispetto alla società dei consumi, del lavoro salariato e del sapere scientifico egemonico, risultano minacciati nella loro stessa possibilità di esistenza. Il discorso patrimoniale rischia di occultare queste profonde asimmetrie storiche.

Serve dunque una “trasformazione politica dei rapporti di potere” (Guay 2007, p. 6):

Saperi e poteri vanno di pari passo. Il dominio che permetteva allo Stato di prendere decisioni a livello locale per il maggior bene delle popolazioni, basate sul solo sapere degli scienziati, non è più necessario nemmeno nelle nostre società, a maggior ragione per i popoli indigeni” (*ibidem*).

Riteniamo che il Parco possa svolgere un ruolo importante in questo processo, poiché ha la capacità istituzionale di dare un ruolo centrale ai saperi indigeni e locali nella gestione della foresta guyanese, valorizzandone la pertinenza e l'efficacia nella tutela degli ecosistemi. È in questo senso che vanno gli sforzi dell'istituzione di elaborare modelli di gestione comunitaria di concerto con gli abitanti. Un caso interessante, indicato da un agente del Servizio Patrimoni in un'intervista, è quello dell'iguana (*Iguana iguana*): specie di rilievo per gli Amerindiani di Guyana da un punto di vista alimentare e simbolico, vede una sempre maggiore rarefazione in alcune zone, sebbene non risulti minacciata a livello globale. Ciò evidenzia uno scarto tra gli obiettivi di protezione internazionali dell'IUCN (*International Union for the Conservation of Nature*), di cui l'ente si fa garante, e l'esperienza locale della foresta:

Se discuti con le comunità e domandi loro quali sono per loro le specie in gioco puoi anche avere delle specie sulle quali c'è un obiettivo di protezione limitato, come l'iguana, a livello della Guyana. Non è una specie che ha uno statuto di minaccia forte; tuttavia, per le comunità è una specie importante perché la utilizzano [...] L'idea non è di “proteggerla”. L'idea sarebbe invece che le persone discutano tra di loro per trovare delle soluzioni per accedere alla loro risorsa. (*Agente Servizio Patrimoni, intervista, 01/07/2022*)

Si nota, nelle parole dell'agente, un superamento del concetto classico di “protezione”, verso una strategia di negoziazione con le peculiari esperienze della foresta degli abitanti amerindiani, abituati a schemi di relazione di predazione (Descola 2021).

Vogliamo qui sostenere che il ruolo delle antropologhe e degli antropologi nel lavoro con il Parco, i portatori di sapere e gli scienziati naturali non debba essere tanto documentare e "archiviare" (Tuhiway Smith 1999) le cosmologie locali – in una catalogazione della differenza culturale che rischia di risultare essenzializzante – quanto piuttosto sottolineare la pertinenza di questi saperi e la loro *legittimità politica* nel mosaico guyanese contemporaneo:

Per essere attenti alle relazioni di potere, i difensori del sapere indigeno dovrebbero usare la strategia della documentazione e dell'archiviazione di questo sapere come una delle armi del loro arsenale. Allo stesso tempo, devono perseguire altre linee d'azione - in particolare, cercando di fare pressione sui governi, di sfidare la scienza, di destinare risorse a processi decisionali sempre più indipendenti tra i popoli indigeni, di mobilitare e organizzare questi popoli (Agrawal 2002, pp. 333-334).

Non si tratta di saperi da "salvare", ma di saperi viventi, dinamici, che hanno tutte le potenzialità per affrontare creativamente le grosse trasformazioni dell'era dell'Antropocene. In questo senso, l'antropologia, lungi dal ridursi a "ciliegina sulla torta" delle scienze dure (Elixhauser *et al.* 2024), può riconfigurare la funzione del sapere locale nell'"arena epistemologica" delle missioni scientifiche interdisciplinari: da *oggetto* di ricerca particolare, di competenza esclusiva delle scienze sociali, a *metodo* di gestione sostenibile della foresta, da interpellare e interrogare. Tale sapere, va detto per inciso, non comprende solamente le conoscenze ecologiche locali, ma anche la gestione consuetudinaria della terra tra gruppi parentali (oggi demanio statale), il rapporto con le soggettività più-che-umane, i miti, le canzoni, le forme educative. Interrogare un sapere locale significa inevitabilmente imbattersi in un intero assetto politico e cosmologico.

L'elaborazione di modelli di gestione comunitaria nel territorio compreso nel PAG obbligherebbe le scienze naturali ad un dialogo approfondito con le cosmologie indigene e locali. D'altro lato, indurrebbe antropologhe e antropologi a consultare altri saperi scientifici, a comprenderne metodi, presupposti e oggetti di ricerca. Da una modalità multi-disciplinare, in cui saperi diversi coabitano spartendosi fette di "reale" di propria competenza (il dominio culturale, il dominio naturale ecc.) si passerebbe ad una genuina modalità trans-disciplinare, in cui le stesse domande di ricerca, gli stessi oggetti di ricerca siano *riconfigurati* dal dialogo tra saperi. Per un essenziale obiettivo condiviso: la tutela della foresta, dei suoi fiumi e dei collettivi che la abitano.

Bibliografia

- Agrawal, A., (2002), Classification des savoirs autochtones : la dimension politique, *Revue Internationale des Sciences Sociales*, 173, pp. 325-336.
- Bateson, G., (1976), *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi.
- Bateson, G., Jackson, D.D., Haley, J. and Weakland, J., (1956), Toward a theory of schizophrenia, *Behavioral Science*, 1, 4, pp. 251-264.
- Brockington, D., Duffy, R. and Igoe, J., (2008), *Nature Unbound. Conservation, capitalism and the future of protected areas*, London, Earthscan.
- Burelli, T., (2012), Les autochtones de l'outre-mer français face aux activités de recherche sur la biodiversité, *ELOHI*, 2, pp. 95-114.
- Calmont, A., (2012), La forêt guyanaise, entre valorisation et protection des ressources écosystémiques, in *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement*, 14. [Online] consultabile all'indirizzo: <https://doi.org/10.4000/vertigo.12402> (Data di accesso: 6 giugno 2025).
- Chicot, P.-Y., (2000), Le principe d'indivisibilité de la République et la question des minorités en Guyane française, à la lumière du cas amérindien, *Pouvoirs dans la Caraïbe*, 12, pp. 175-197.
- Davy, D., Filoche, G., Guignier, A. and Armanville, F., (2016), Le droit foncier chez les populations amérindiennes de Guyane française : entre acceptation et conflits, *Histoire de la justice*, 1, pp. 223-236.
- Davy, D., Tritsch, I., Grenand, P., (2012), Construction et restructuration territoriale chez les Wayãpi et Teko de la commune de Camopi, Guyane française, *Confins*, 16. [Online] consultabile all'indirizzo: <https://doi.org/10.4000/confins.7964> (Data di accesso: 6 giugno 2025).
- Dei, F., (2013), Da Gramsci all'UNESCO. Antropologia, cultura popolare e beni intangibili, *Parolechiave*, 21, 1, pp.131-146.
- Descola, P., (2021), *Oltre natura e cultura*, Milano, Raffaello.
- Elixhauser, S., Boni, Z., Gregorič Bon, N., Kanjir, U., Meyer, A., Muttenger, F., Pampus, M. and Sokolíčková, Z., (2024), Interdisciplinary, but how? Anthropological Perspectives from Collaborative Research on Climate and Environmental Change, *Environmental Science & Policy*, 151, 103586, pp.1-7.
- Escobar, A., (1998), Whose Knowledge, Whose Nature? Biodiversity, Conservation, and the political Ecology of Social Movements, *Journal of political ecology*, 5, 1, pp. 53-82.
- Favole, A., a cura di, (2020), *L'Europa d'Oltremare*, Milano, Raffaello Cortina.
- (2021), Sovranità. L'antropologia politica, le prospettive indigene, l'Europa d'Oltremare, *Rivista di antropologia contemporanea*, 2, 1, pp. 35-62.
- Filoche, G., Davy, D., Guignier, A. and Armanville, F., (2017), La construction de l'État français en Guyane à l'épreuve de la mobilité des peuples amérindiens, *Critique internationale*, 2, pp. 71-88.

- Grenand, F., Haxaire, C., (1977), Monographie d'un abattis Wayāpi, *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, 24, 4, pp. 285-310.
- Grenand, F., (1996), L'abattis contre l'essart, again, *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, 38, 1, pp. 19-53.
- Grenand, F., Bahuchet, S. and Grenand, P., (2006), Environnement et sociétés en Guyane Française : des ambiguïtés d'application des lois républicaines, *Revue internationale des sciences sociales*, 187, pp. 53-62.
- Grenand, P., (1992), The use and cultural significance of the secondary forest among the Wayāpi Indians, in Plotkin, M. J., Famolare, L.M., eds., *Sustainable harvest and marketing of rain forest products*, Island Press, Washington DC, pp. 27-40.
- Grenand, P., Grenand, F., (1985), *Les Amerindiens. Des peuples pour la Guyane de demain*, Paris, Centre Orstom de Cayenne.
- (1995), Vivre dans l'abondance : forêt pensée et forêt vécue chez les Wayāpi (Guyane), *Etude comparative de la représentation symbolique des arbres et de la forêt équatoriale par quelques populations indigènes*, Rapport d'activité pour la Commission européenne, DG XI.
- (1996), "Il ne faut pas trop en faire" : connaissance du vivant et gestion de l'environnement chez les Wāyapi (Amérindiens de Guyane), *Cahiers des Sciences Humaines*, 32, 1, pp. 51-63.
- Guay, C., (2007), Vers la reconnaissance du savoir autochtone : une question de décolonisation?, *Social Work Review / Revue canadienne de service social*, 24, 2, pp. 183-195.
- Guyon, S., (2013), From "Primitive" to "Autochthonous", *Genèses*, 91, 2, pp. 49-70.
- Hurault, J.-M., (1972), La 'francisation' des Indiens de Guyane, in Jaulin, R., ed., *L'Ethnocide à travers les Amériques*, Paris, Fayard, pp. 123-142.
- Jacob, T., Palisse, M. and Aubertine, C., (2020), Quand les politiques environnementales attisent les tensions interculturelles en Guyane française, *Cahiers des Amériques latines*, 93, pp. 113-132.
- Kohn, E., (2021), *Come pensano le foreste*, Milano, Nottetempo.
- Kukla, R., (2014), Performative Force, Convention, and Discursive Injustice, *Hypatia*, 29, 2, pp. 440-457.
- Longin, G., (2016). *La pêche chez les Wayana, Teko et Aluku en 2014 sur le Haut-Maroni, (Guyane française)* [tesi di laurea, Master Arts Lettres et Langues, Arts Lettres et Civilisations].
- Malighetti, R., Molinari, A., (2016), *Il metodo e l'antropologia. Il contributo di una scienza inquieta*, Milano, Raffaello Cortina.
- Navet, É., (1990) Introduction à une ethnologie du rêve chez les indiens Émerillon de Guyane française, *Cahiers de sociologie économique et culturelle*, 14, pp. 9-29.

- (2002), La quête de la « Terre sans mal » chez les peuples traditionnels : l'exemple des Tupi-Guarani (Amérique du Sud), *Le Portique*, 10, pp. 1-15.
- Navet, É., Mohia, N., (1990), Considérations sur la situation des Amérindiens de l'intérieur de la Guyane, *Journal de la Société des Américanistes*, 76, pp. 215-227.
- Odonne, G., Davy, D., (2014), Disparités et ambiguïté de l'accès aux ressources biologiques en Guyane française, *ELOHI*, 5, 6, pp. 171-188.
- Parc Amazonien de Guyane, (2013), *Charte du Parc Amazonien de Guyane*, Remire-Montjoly, Author.
- Parc Amazonien de Guyane, (2018), *Stratégie Scientifique du Parc Amazonien de Guyane 2018-2028*, Remire-Montjoly, Author.
- Pawe, J. M., Lassouka, L. T., Mata, J. W. and Beaudet, J.-M., (2021), *Yengakatu, les belles chansons. Anthologie des chants wayāpi du Haut Oyapock*, Paris, Inalco Presses.
- Pignoux, R., Gourves, P.Y., Sow, M. and Maury-Brachet, R., (2019), Imprégnation mercurielle des femmes enceintes de Guyane (Haut Maroni) : étude et prévention, *Toxicologie Analytique et Clinique*, 31, 1, pp. 37-48.
- Pinton, F., Grenand, P., (2007), Savoirs traditionnels, populations locales et ressources globalisées, in Aubertine, C., Pinton, F., Boisvert, V., eds., *Les Marchés de la biodiversité*, Paris, IRD Éditions, pp. 165-194.
- Roué, M., (2012), Histoire et épistémologie des savoirs locaux et autochtones, *Revue d'ethnoécologie*, 1, pp. 1-18.
- Silvertown, J., (2009), A new dawn for citizen science, *Trends in ecology & evolution*, 24, 9, pp. 467-471.
- Tiouka, A., (2016), Stratégies amérindiennes en Guyane Française, *Multitudes*, 64, pp.199-210.
- Tiouka, A., Karpe, P., (1998), Droits des peuples autochtones à la terre et au patrimoine, *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, 40, 1, pp. 611-633.
- Toledo, V.M., (1999), Indigenous people and biodiversity, in Levin, S.A., ed., *Encyclopedia of Biodiversity*, Cambridge MA, Academic Press.
- (2022), Agroecology and spirituality: reflections about an unrecognized link, *Agroecology and Sustainable Food Systems*, 46, 4, pp. 626-641.
- Tritsch, I., Gond, V., Oszwald, J. and Davy, D., (2013), Occupation du territoire et gestion des ressources naturelles en contexte amérindien : le cas des Wāyapi et Teko de Camopi en Guyane française, in Farcy, C., Peyron, J.-L., Poss, Y., eds., *Forêt et foresterie : mutations et décloisonnements*, Paris, L'Harmattan, pp. 155-174.
- Tuhiway Smith, L., (1999), *Decolonizing methodologies, research and indigenous people*, London, Zed Books.
- West, P., Igoe, J., Brockington, D., (2006), Parks and peoples: the social impact of protected areas, *Annual Review of Anthropology*, 35, pp. 251-77.