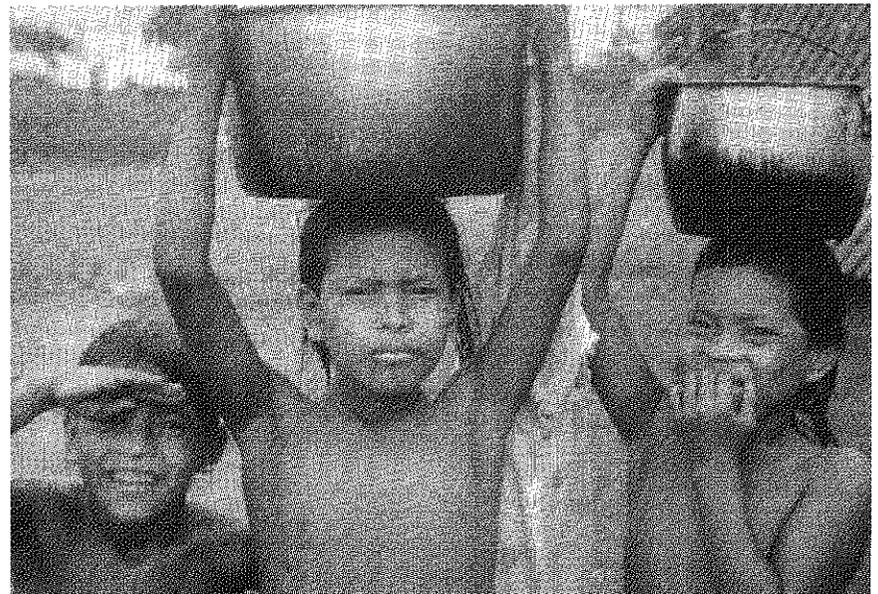


João Pacheco de Oliveira

**STORIA, POLITICA E RELIGIONE
TRA I TICUNA**

Un popolo indigeno nell'Amazzonia brasiliana



BULZONI EDITORE

JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA

STORIA, POLITICA E RELIGIONE
TRA I TICUNA

Un popolo indigeno nell'Amazzonia brasiliana

BULZONI EDITORE

La foto di copertina è stata scattata da João Pacheco de Oliveira nel 1975,

il 19 aprile, quando in Brasile si commemora il "Giorno dell'indio". Nel villaggio di Umariçu, nell'Alto Solimões, Amazzonia, tre bambini indigeni, appena usciti dalla scuola bilingue, dove era stata commemorata la festività, riprendono la loro vita quotidiana. La bambina al centro conserva ancora sul volto la pittura nera di jenipapo usata per la sfilata in questo giorno festivo, mentre porta a casa l'acqua. Ha un atteggiamento molto composto mentre posa per il fotografo, i suoi fratelli, invece, che si sono già lavati nel fiume, ridono e si divertono. Il ragazzino più piccolo scherza imitando l'atteggiamento del fotografo.

Traduzione: Fabio Mura

Revisione tecnica: Mariarosa Argento

TUTTI I DIRITTI RISERVATI

È vietata la traduzione, la memorizzazione elettronica, la riproduzione totale o parziale, con qualsiasi mezzo, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22/04/1941

ISBN 88-7870-038-X

© 2005 by Bulzoni Editore
00185 Roma, via dei Liburni, 14
<http://www.bulzoni.it>
e-mail: bulzoni@bulzoni.it

INDICE

Questa collana	9
Presentazione di Gerardo Bamonte	13
Prefazione dell'autore all'edizione italiana	15
Dossier fotografico	35
Prima parte – Gli indios in Brasile	59
1. La popolazione amerindia: terra, ambiente e prospettive di trasformazione	61
2. Cittadinanza, razzismo e pluralismo: la presenza delle società indigene nell'organizzazione degli Stati nazionali ...	69
3. Riconsiderando il contatto interetnico.....	85
Seconda parte – Gli indios Ticuna	111
1. Elementi di organizzazione sociale	113
2. La situazione storica del <i>seringal</i>	179
3. Azione indigenista ed utopia millenarista: i molteplici aspetti di un processo di territorializzazione tra i Ticuna	184
Terza parte – Mito e storia	221
1. La pratica della tutela: parametri e costrizioni	223
2. Il regime tutelare	253
3. La dimensione occulta della tutela	288

Quarta parte – Lavoro etnografico e situazione coloniale	313
1. Facendo etnologia con i <i>caboclos</i> di Quirino: Curt Nimuendaju e la storia ticuna	315
2. Su indios, scimmie, pesci: narrative e memorie d'intolleranza nell'Amazzonia contemporanea	349
Bibliografia	381

QUESTA COLLANA

È utile di tanto in tanto, soprattutto in quest'epoca segnata dalla mondializzazione del sistema economico e dall'accorciamento tecnologico delle distanze spazio-temporali, ridisegnare la nostra mappa interpretativa del mondo. Quello di capire a fondo le fisionomie delle realtà socio-culturali diverse dalla nostra (euroamericana od occidentale) e i loro mutamenti evolutivi sia originali sia indotti dai macrosistemi, pare un aggiornamento necessario per mantenere la coscienza del cammino che stiamo percorrendo e la consapevolezza della nostra stessa identità. È ormai noto – anche se è un concetto di piuttosto recente acquisizione per il vasto pubblico – che la diversità, sia naturale, sia culturale, è una ricchezza indispensabile e imprescindibile al mantenimento sia degli ecosistemi sia dei sistemi umani, perché rende possibile la relazione e l'interlocuzione, che sono stimolo di crescita e fonte di vita contro il rischio del decadimento omologante. È importante quindi che la diversità non solo esista, ma sia anche conosciuta. Come antropologi possiamo contribuire a questo processo di conoscenza dinamica dell'alterità, indagando le realtà dei sistemi socio-culturali nel mutamento.

La proposta del curatore, dell'editore e degli autori dei volumi che questa collana – che si intitola *Laboratorio di ricerca sul campo* – ospiterà, è quindi quella di *viaggiare* alla ricerca e alla scoperta o riscoperta di popoli diversi e distanti (i popoli indigeni americani, le minoranze etniche nel mondo, ma anche le grandi società multietniche, come quella brasiliana, percorse da complessi fremiti socio-religiosi) e di indagare le loro realtà attuali. Recarsi quindi *sul cam-*

po, capire di persona come stanno le cose o come cambiano, vedere ciò che veramente è, piuttosto che ciò che ci piace immaginare. Forse in nessun altro campo come in quello antropologico vale l'assioma che "l'apparenza inganna".

Aprirsi alla diversità significa non solo spogliarsi dei preconcetti, ma anche andare ben oltre la pura e semplice osservazione. La descrizione di un tipo di economia, di famiglia, di casa, di religione, di struttura sociale e così via, ci fa sapere come l'antropologo percepisce questi fenomeni, ma ciò non significa che i portatori della cultura osservata li percepiscano allo stesso modo. Perciò l'indagine cognitiva dell'antropologo deve tendere ad avvicinarsi il più possibile al sistema unico che ciascun popolo ha di percepire le cose, gli eventi e i comportamenti. Ma poiché è pressoché impossibile spogliarsi interamente di sé stessi, lo sforzo dovrà essere quello di migliorare i metodi di ricerca sul campo e di mettere a punto criteri interpretativi ispirati a un giusto etnocentrismo critico. Per far questo è necessario sperimentare, criticare e aggiornare costantemente le metodologie di ricerca, come è d'uso in un *laboratorio*.

Rimane a questo punto spiegato il nome dato a questa nuova collana. *Laboratorio di ricerca sul campo* accoglierà opere di varia natura, tutte comunque frutto della sperimentazione di cui si è detto. Ricerche di campo che, così nelle comunità isolate come nelle città sudamericane o altrove, porteranno in diretto contatto con le realtà antropologiche da analizzare e comprendere. Tali realtà non possono neanche essere pensate, se non immerse nella attualità sociale, politica ed economica. I temi trattati non si configureranno quindi come fisionomie statiche di gruppi etnici o di culture altre, ma dovranno emergere le dinamiche di trasformazione dei sistemi sociali e culturali. Le identità saranno tracciate attraverso indagini conoscitive riguardanti la spiritualità, la religione, i miti, i riti, ma anche analizzando le attuali rivendicazioni politiche dei gruppi etnici a livello nazionale e internazionale, le spinte di aggregazione, i movi-

menti politici, l'interlocuzione tra indigeni e occidente, la difesa dei diritti umani.

Riassumendo, le opere della collana costituiranno di per sé materiale sperimentale per una ridefinizione delle metodologie di ricerca sul campo (tra gli indigeni e non) e contribuiranno alla conoscenza di culture diverse del mondo d'oggi, affrontando anche i temi dell'indigenismo nella sua accezione più ampia e il problema, così attuale, dei diritti umani.

PRESENTAZIONE

Questo volume a firma di João Pacheco de Oliveira, che finalmente entra a far parte della collana che dirigo, è un saggio sul popolo Ticuna dell'Alto Solimões, il gruppo indigeno più numeroso del Brasile, con circa ventimila individui. La linea di ricerca a cui si ispira la mia scelta delle opere etnologiche da pubblicare, in genere non si estende ai gruppi indigeni americani di notevole consistenza demografica e di complessa fisionomia culturale dovuta a processi acculturativi avanzati. Infatti la collana, laddove non spazi su tematiche generali come quelle dei diritti indigeni, ha finora riflesso il mio pluridecennale interesse per i piccoli gruppi amazzonici isolati che rappresentano le culture più tradizionali e verosimilmente più vicine alle origini. Di questi popoli ho privilegiato lo studio della cultura materiale e degli aspetti mitico-religiosi e sociali, essendo meno rilevante ai miei fini l'area di ricerca dedicata ai rapporti acculturativi e ai sincretismi culturali che accompagnano i processi di integrazione che sono propri, sebbene non esclusivi, di gruppi più vasti e meno isolati. La mia scelta di interessarmi di piccoli gruppi, mille, duemila anime al massimo, di cui si conosce poco o nulla, come i Macù dell'Alto Rio Negro in Brasile, gli Hoti dell'Amazzonia venezuelana e tanti altri che ho avuto modo di contattare, come ultimamente gli Ese Ejja della selva boliviana, non ha precluso però il mio interesse e la mia curiosità scientifica per l'intera realtà socio-culturale amazzonica, e mi piace qui ricordare le tappe di coinvolgimento col lavoro del collega brasiliano, che così compiutamente ha saputo dare un quadro della cultura Ticuna e degli effetti dei rapporti interculturali che la percorrono.

Nel 1996, Fabio Mura e Mariarosa Argento, il traduttore e il revisore di questo volume, insieme ad altri studenti di antropologia della Facoltà di Lettere e Filosofia de "La Sapienza", presero l'iniziativa di invitare con contributi dell'università e anche del Dipartimento di Studi Glotto-Antropologici, alcuni studiosi stranieri, organizzando dei seminari specialistici. Nel novembre di quell'anno fu la volta del professor João Pacheco, che per due settimane tenne un seminario sul tema: "*I Ticuna: un popolo indigeno dell'Amazzonia brasiliana*", fece sorgere un grande interesse anche tra gli studenti

del mio corso. La conoscenza più approfondita di questo popolo alle prese con mille problemi legati all'integrazione e ai soprusi di cui era oggetto da parte dei "bianchi", non solo suscitò il mio interesse scientifico, ma come sempre stimolò la mia sensibilità morale e politica per la questione indigena in Brasile e nel mondo. Non ricordo se fu in quell'occasione o più tardi che Pacheco mi regalò il suo saggio "O nosso Governo. Os Ticuna e o regime tutelar", cioè il lavoro che diventerà il nucleo del testo che avete fra le mani. La nostra amicizia, già di vecchia data, fu più intensamente rinnovata in quella occasione, sicché l'anno successivo, nel maggio del 1997, accettai di partecipare al seminario "Cultura, imagens e representações" nell'ambito di un convegno del quale Pacheco era tra gli organizzatori. I lavori si svolsero a Manaus nel corso della bellissima manifestazione "Memória da Amazônia", dove tra l'altro vennero riproposti al pubblico gli oggetti raccolti tra gli indigeni circa 200 anni prima dal naturalista portoghese Alexandre Rodrigues Ferreira. La mostra e il convegno vennero realizzati nel sontuoso Palácio do Rio Negro, splendido esemplare dell'architettura neoclassica completamente restaurato dalle ingiurie del tempo e del clima tropicale. Il luogo mi provocò una forte emozione che mi rimandò al 1962, anno del mio primo avventuroso viaggio in Brasile, quando in quello stesso palazzo, che era sede del Governo dello Stato dell'Amazzonia, avevo conosciuto l'allora Governatore Arlindo Augusto dos Santos Porto, ancora oggi amico fraterno. Posso dire che "da sempre" l'Amazzonia è un po' la mia terra adottiva e tutto ciò che si svolse durante la manifestazione mi trovò partecipe. Riguardo ai Ticuna, non solo conobbi altri studiosi, ma anche attraverso la diretta testimonianza di alcuni rappresentanti di quell'etnia approfondii la conoscenza del cambiamento che stanno attraversando. Come si vedrà nel presente volume, la loro organizzazione sociale, la loro cosmologia, la loro intera cultura si adatta, resiste e reinterpretava l'azione del mondo "envolvente".

In quegli anni stava maturando in me l'idea di una collana editoriale e nella prima proposta all'editore Bulzoni figurò subito un testo di Pacheco sui Ticuna. I tempi poi si sono allungati un po' più del previsto, ma eccoci infine con questo bellissimo saggio tra le mani e non posso che augurarvi di gustare quest'ottimo lavoro del 'nostro' amico.

Gerardo Bamonte

Roma aprile 2005

PREFAZIONE DELL'AUTORE ALL'EDIZIONE ITALIANA

Questo libro tratta di un popolo indigeno per la maggior parte residente nell'Amazzonia brasiliana. Secondo dati recenti i Ticuna sono oggi circa 25.000, distribuiti in più di 100 località, in uno spazio territoriale di 150 km di lunghezza e 100 km di larghezza intorno al Rio Solimões. All'interno di questo rettangolo il governo brasiliano ha riconosciuto 16 terre indigene, non contigue, totalizzando 1.400.000 ettari, distribuiti in otto municipi dello stato di Amazonas¹. Dall'altro lato della frontiera, nella Colombia, vivono all'incirca 5.000 Ticuna, distribuiti in 14 località, mentre in Perù il numero stimato è minore².

Anche se il libro rappresenta un approccio ai Ticuna dal punto di vista di un antropologo, non si tratta di una monografia basata su un lavoro di campo convenzionale, condensato in due o più anni, ma della raccolta di lavori differenti scritti nell'arco di circa tre decenni di accompagnamento della storia ticuna.

Pensando al pubblico italiano sono stati anche aggiunti due articoli (che costituiscono i primi due capitoli) di più ampia contestualizzazione, offrendo dati sulla popolazione indigena del Brasile,

¹ Fonte: *Atlas das Terras Indígenas*, Museu Nacional/Museu Maguta/CGTT, Rio de Janeiro, 1998. Si parla anche dell'esistenza di Ticuna in altre 9 terre indigene, in municipi fuori dalla regione dell'Alto Solimões, per un totale di circa 2.100 persone. I dati utilizzati nella maggior parte dei capitoli di questo libro si riferiscono ad un censimento realizzato nel 1984, durante una tappa della mia ricerca di campo, indicando la presenza di più di 18.000 indigeni in 70 località.

² Fonte: Dirección General de Asuntos Indígenas, Ministerio del Interior, Colombia, 1995 (in González, 1999).

la sua storia e le sue rivendicazioni nei confronti dello Stato. L'ultimo capitolo, nonostante tratti di fatti avvenuti presso i Ticuna, permette al lettore di riprendere un aspetto più generale, servendo come esempio della violenta disputa per la terra che esiste in questo paese e che coinvolge direttamente gli indigeni (anche quando questi hanno le loro terre riconosciute e demarcate). Mostra anche come funziona il discorso dell'intolleranza etnica, che difende i privilegi di una minoranza la quale mantiene a ferro e fuoco esclusi dai diritti sociali gli indios, i neri ed altri settori dell'immensa popolazione meticcia ed impoverita.

In questa prefazione, invece di fornire una presentazione lineare dei capitoli dai quali il libro è composto, mi è sembrato più utile e stimolante mettere in evidenza alcuni punti cruciali per favorire la lettura del lavoro. In primo luogo, mi occuperò della sfida che, nella mia opinione, i Ticuna lanciano agli studi etnologici, contrastando l'abituale immagine di "società indigene delle terre basse dell'America del Sud"; in secondo luogo, mi dedicherò a esplicitare alcuni strumenti e orientamenti che mi furono utili durante il lavoro di campo; in terzo luogo, metterò in rilievo i risultati che considero centrali in questa ricerca, indicando l'esistenza di un intrinseco e dinamico vincolo tra politica e religione, manifestata dall'espressione nativa *Torü A-egacü* ("Il Nostro Governo"); infine, attraverso uno sforzo critico, cercherò di dibattere su alcuni aspetti essenziali del lavoro di campo.

Il campo come apprendimento

Prima del mio primo viaggio sul campo, quello che mi interessava sui Ticuna era la loro ideologia di parentela, basata su delle metà esogamiche e clan patrilineari con nomi di specie naturali. Avevano un processo di denominazione che si esprimeva sul piano concreto delle persone come una specie di manifestazione di quello che Lévi-Strauss nel 1964 chiamava "ipertotemismo". Io credevo

che un tale sistema di classificazione potesse produrre una completa convergenza tra i calcoli individuali e le categorie culturali.

Tuttavia, il mio primo contatto con i Ticuna, ad Umariacu, nel 1974, modificò radicalmente le mie aspettative, portandomi a sviluppare la mia ricerca di campo e la mia formazione nell'antropologia in diverse direzioni.

Già ad un primo sguardo si imponeva una realtà radicalmente differente. I Ticuna, riuniti in sette villaggi, descritti da un missionario come delle vere e proprie "*bidonville* indigene", sembravano stare in una situazione di accentuata disorganizzazione sociale, avendo perduto i loro punti di riferimento tradizionali e non riuscendo ad elaborare dei nuovi principi organizzativi. Alcuni ricercatori che in quel periodo si recarono in quei luoghi, misero in rilievo la tendenza di quegli indigeni ad integrarsi con la popolazione regionale e all'assimilazione allo Stato-nazione, descrivendo una condizione di quasi anomia (vedi Oro, 1978 - *Tukuna: vida ou morte*, e Téllez, 1977 - *El caso Ticuna*).

I meccanismi tradizionali di risoluzione di conflitti sembravano completamente inefficaci e gli indigeni mettevano in pratica forme organizzative diversificate, tra di loro antagoniste, orchestrate dai bianchi (come il sistema di patronato stabilito con i commercianti e proprietari locali; la relazione di sottomissione di fronte agli indigenisti e funzionari dello SPI; le associazioni religiose). Il "movimento da Santa Cruz"³ reprimeva la manifestazione più centrale della loro tradizione, il rituale d'iniziazione femminile *worecü*, impedendo così che le nuove generazioni fossero introdotte alle narrative, alle musiche, alle danze e ai personaggi mitologici (manifestati dalle maschere); nella vita quotidiana poi questo movimento promuoveva

³ Chiesa creata da un non indio ed ampiamente diffusa nella regione. Professava un cattolicesimo conservatore, contrario agli orientamenti del Concilio Vaticano II, che tra i Ticuna acquisì una caratteristica messianica salvazionista. Nel 1975 coinvolgeva più del 60% della popolazione ticuna, ma nei grandi villaggi quella proporzione poteva salire al 75%.

l'esclusione di sciamani e guaritori, accusati d'essere "truffaldini" e "messaggeri di satana".

L'esistenza di fazioni, generalmente abbracciando bandiere religiose, trasformava la vita quotidiana all'interno di un villaggio in un vero e proprio campo di battaglia, dove gli intrighi, le aggressioni e le minacce costanti d'uso della forza erano fatti più che comuni. Appoggiandomi sui dati a mia disposizione rifiutai totalmente la caratterizzazione delle fazioni come se fossero unità produttrici d'inquietudine e perturbazione, come fattori di disorganizzazione sociale. Sviluppando la mia ricerca e conoscendo meglio i Ticuna stabilii un punto di vista totalmente differente, passando ad identificare nei ruoli di leadership e nelle unità sociali in conflitto le basi di un nuovo ordine politico-religioso⁴.

D'altro lato è diventato un luogo comune tra gli antropologi e gli indigenisti mettere in evidenza quanto poco rilevante sia la popolazione indigena (0,16%) rispetto al totale della popolazione brasiliana⁵. La inconsistenza di quest'indicatore ha contribuito al mantenimento di un'immagine degli indios brasiliani come micro-società che vivono isolate nel mezzo di un'immensa foresta tropicale, concezione sbagliata e ampiamente criticata nel primo capitolo di questo libro. Questo è servito anche implicitamente come giustificazione perché alcuni antropologi trascurassero o sminuissero l'importanza euristica della situazione coloniale per la comprensione dei comportamenti e dei modi di pensare dei popoli indigeni.

⁴ Quella prima ricerca si concretizzò nella mia tesi di master (Oliveira, 1977), realizzata nell'Università di Brasilia, sotto l'orientamento di Roberto Cardoso de Oliveira.

⁵ Il significato politico ed economico della questione indigena nel Brasile, come avevo indicato in una ricerca di ambito nazionale sulle terre indigene (Oliveira, 1983:20 e 1998b), non è dovuto alla sua dimensione demografica, ma al volume di terra che abbraccia (prossimo del 10% delle terre produttive nel paese), oltre che alle risorse naturali che sono lì presenti e alla loro localizzazione strategica (nelle regioni di frontiera).

Nella misura in cui l'analisi si distanzia dalla considerazione di ampi aggregati (la popolazione nazionale) e si passa ad operare a livelli meno inclusivi (come le microregioni ed i municipi), l'espressione demografica della popolazione indigena può riservare grandi sorprese.

Nell'area di occupazione più tradizionale, tra la foce del fiume Içá e la frontiera con il Peru e la Colombia, i Ticuna costituiscono all'incirca il 75% della popolazione rurale in un municipio (Tabatinga, dove esistono appena 1.224 bianchi rispetto agli approssimativamente 5.000 indios); sono maggioranza in altri due municipi (São Paulo de Olivença e Amaturá, dove rappresentano rispettivamente il 64,6% e 75,5% della popolazione rurale); e costituiscono una parte considerevole (rispettivamente 23,7% e 32%) di altri due municipi (Benjamin Constant e Santo Antonio do Içá)⁶.

Facendo una valutazione generale di quella regione la popolazione indigena corrisponde al 44% della popolazione rurale, mentre le aree indigene rappresentano il 30,4% della superficie totale di quei municipi. Questi dati indicano pertanto la necessità di realizzare un'analisi degli schemi d'incorporazione dei Ticuna nell'economia e nella società regionale⁷, facendo una minuziosa investigazione su come queste relazioni si stabiliscono sul piano etico e legale, oltre che sul modo in cui operano concretamente i processi di dominazione.

Un'altra caratteristica importante della popolazione Ticuna è la grande presenza di giovani tra i suoi membri. Secondo il rilevamento

⁶ I dati sulla popolazione brasiliana provengono dal Censimento Demografico del 1980, realizzato dall'Istituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), organo ufficiale del governo. I dati riguardanti la popolazione indigena provengono dal menzionato rilevamento realizzato durante la mia ricerca di campo nel 1984 (Oliveira, 1988).

⁷ Questa è stata la principale preoccupazione della ricerca condotta da Roberto Cardoso de Oliveira all'incirca due decenni prima, che ebbe come risultato la pubblicazione del libro intitolato *O Índio e o mundo dos brancos: os Tukunas e a empresa extrativista no Alto Solimões* (1964).

realizzato tra il 1974 e il 1975 da un'equipe di ricerca che ho coordinato (che coinvolgeva persone dell'Università di Brasilia e della FUNAI), più del 60% dei Ticuna aveva meno di 20 anni, mentre solo il 4% superava i 50 anni di età. Nelle fasce estreme questa sproporzione si accentuava ulteriormente, con appena 1,4% della popolazione con più di 60 anni, dato che il 36% stava al di sotto dei 10 anni di età.

Come si mettono in relazione le fasce di età con le categorie della tradizione ticuna? Quando un essere umano smette di gattonare ed inizia a camminare da solo, passa ad essere chiamato *bó-ā* o *bó-é* ("bambino" o "bambina"). Questa categoria è abbandonata solo nella pubertà, quando l'individuo passa per un periodo di reclusione ed è ri-presentato alla collettività alla fine della celebrazione di una grande festa⁸. Generalmente i ragazzi e le ragazze hanno poca voce nelle

⁸ È dal periodo del *seringal* (luogo dove si estraeva il lattice di gomma), con l'incorporazione dei Ticuna al lavoro di raccolta della gomma, che questo rito di iniziazione passò ad essere realizzato contemplando solo gli adolescenti di sesso femminile ("festa da moça nova"); tutti gli anziani sono unanimi nell'affermare che anticamente anche i ragazzi erano sottomessi allo stesso rituale (considerandolo più corretto). Tuttora gli abitanti non indigeni della regione manifestano la loro posizione contraria alla realizzazione di quella festa dovuto a differenti ragioni (alcuni considerandola pregiudiziale per le attività economiche; altri ripudiando i conflitti e l'ebbrezza che possono verificarsi durante la sua esecuzione; ed altri ancora ripudiando la reclusione e l'atto di strappare i capelli, considerati come pratiche di crudeltà). C'è da mettere in evidenza la discrepanza tra il ciclo di celebrazioni dei bianchi (includendo tutte le confessioni religiose, come "cattolici", "protestanti" ed il "movimento da Santa Cruz"), basato nel battesimo e nel matrimonio, e le tradizioni ticuna, che segnano l'inizio della pubertà dando poca rilevanza a quelle altre commemorazioni. Gli alti costi nei termini di tempo e di lavoro per realizzare la "festa da moça nova", con la preparazione delle bevande fermentate, le spedizioni di caccia e di pesca (per la preparazione degli alimenti) e la raccolta di specie vegetali (per la realizzazione delle maschere, degli strumenti musicali, delle pitture e delle decorazioni) aiutano a capire le difficoltà alle quali vanno incontro le famiglie ticuna per celebrare questo rituale. Per di più, c'è l'aggravante della duplicazione delle celebrazioni (visto che le autorità delle religioni ufficiali fanno pressioni affinché il loro calendario festivo sia rispettato).

decisioni della comunità⁹. Fino a quando non si sposano e stabilizzano il loro matrimonio (nascono il loro secondo figlio e stabilendosi in casa propria, assumendo così lo status di *inatii*, capo famiglia) i giovani ticuna non sono molto ascoltati e non hanno la stessa responsabilità degli "uomini maturi"; condizione che si altera solo quando si invecchia e si passa ad essere trattati come *oi* o *oé* (nonno o nonna) da tutti i giovani, e non solamente dai propri nipoti (questo avviene quando le persone si avvicinano ai 60 anni di età).

Si può affermare quindi che più di 1/3 della popolazione ticuna è costituita da "bambini" (*bó-ā* o *bó-é*). Facendo una comparazione con la nostra società si può osservare che approssimativamente il 60% di questa popolazione è composta da persone che possono essere considerate come minori, con partecipazione politica limitata. Si può anche notare quanto siano ridotte le proporzioni di coloro che, in accordo con le antiche tradizioni, sono considerati come portatori di maggior conoscenza ed esperienza.

I tre personaggi che compongono la copertina di questo libro provengono proprio da quella più ampia fascia di età (dei "bambini"). Questi non posano solo per la macchina fotografica del ricercatore (come è il caso della bambina più alta nel centro), ma reagiscono anche alla sua presenza (come succede con la bambina a destra e, soprattutto, con il bambino più piccolo a sinistra)¹⁰. Il bambino, tra l'altro, simulando di scrutare all'interno (o attraverso) la macchina, sembra che stia specchiando l'atteggiamento del ricerca-

⁹ Questo fatto inizia ad essere modificato solo in quest'ultimo decennio con la creazione di scuole nei villaggi indigeni e l'istituzione del ruolo di "monitore bilingue", occupato dai giovani ticuna.

¹⁰ Anche se non esistono tradizionali proibizioni relative all'immagine delle persone, la maggior parte dei Ticuna reagiscono negativamente quando sono contemplati o registrati come "oggetti etnici". Generalmente stabiliscono un'interlocuzione molto attiva con il ricercatore, sia questionando i suoi scopi ed interessi, sia facendo satira sulla situazione (e così trasformando l'osservatore in oggetto di commenti).

tore, come se cercasse di cogliere giocosamente il mondo esteriore che pretende di registrarlo e comprenderlo.

L'interattività è stata sempre una caratteristica permanente della mia etnografia sui ticuna. Non mi sono mai sottratto a discutere con loro la natura e lo scopo del mio lavoro, giustificando ogni scelta adottata e rispondendo sempre alle interrogazioni da loro presentate. Non erano solo delle domande sul ricercatore, la sua famiglia, città di origine e lavoro svolto, ma in generale sull'universo dei bianchi distanti (calcio, tempo libero, tecnologia di produzione, sviluppi della scienza, ecc).

Tra le interrogazioni più frequenti si incontravano quelle relative ai diritti che loro possedevano come indigeni e perfino come comuni brasiliani. Nelle relazioni che stabilivano (di lavoro, di residenza, libertà di culto, ecc) con i "padroni" *seringalistas* tali diritti non erano affatto considerati. Ho sempre cercato di rispondere con la massima obiettività a tali questioni, trasmettendo loro informazioni precise, fornendo documenti legali e contatti con persone che potevano (meglio di me) aiutarli relativamente alle loro rivendicazioni. Giammai dissi loro come dovevano procedere e non ho mai direttamente preso parte alle loro decisioni.

Con il passare degli anni e il consolidarsi di un'associazione politica¹¹ iniziarono a trasformarmi in un "informante" specializzato su determinati argomenti (principalmente su quel che riguarda la demarcazione del loro territorio ed il rafforzamento degli elementi della loro tradizione), facendo sì che mi recassi diverse volte nelle loro aree, assistessi a numerose assemblee, aiutandoli nella stesura di progetti e accompagnandoli in varie commissioni che questi invia-

¹¹ Il Conselho Geral da Tribo Ticuna, CGTT, istituito nel 1982, era in realtà un consiglio di cacicchi, convocato una volta all'anno (o ogni qual volta fosse considerato necessario). È una delle più antiche organizzazioni indigene del paese, avendo oggi una sede nella città di Benjamin Constant, dove mantiene un museo (il Museo Magüta) e coordina diversi programmi di azione sociale (di salute, etno-sviluppo, radiocomunicazione, ecc).

vano a Manaus, Brasilia ed altre città. Durante tutte queste occasioni ho avuto l'opportunità d'intavolare lunghe conversazioni con i *capitão* (leaders politici), con dei giovani ("professori" ed "infermieri"), vecchi, funzionari della FUNAI, pastori protestanti e consiglieri comunali. Tutto ciò mi ha permesso di accumulare molte ore di registrazioni e quaderni di annotazioni che non parlano solo di problemi attuali, ma che mi hanno aiutato molto a comprendere la variabilità e adattabilità del modo di vita e di pensiero di questi indios.

Gli strumenti della ricerca

La sfida per la ricerca non era rappresentata pertanto dalla necessità di cercare esclusivamente nella memoria degli anziani le fonti della tradizione e della conoscenza, e ancor di meno quella di dover rendere esplicite categorie o sistemi di categorie che hanno oggi limitate aree d'applicazione. La ricerca antropologica non poteva restringersi esclusivamente a ciò che i Ticuna erano (o come si concepivano), ma aveva bisogno di percepire anche quello che stavano diventando. Si trattava di capire come nel mondo contemporaneo avveniva la tessitura della socialità, partendo da punti di riferimento eterogenei e qualche volta antagonistici.

Il lavoro di campo, spingendomi a coniugare l'esercizio dell'antropologia con una prospettiva storica, mi condusse a delineare alcuni nuovi strumenti d'investigazione. Diventava un fatto cruciale rivolgere l'attenzione non solo allo stato cristallizzato delle attuali relazioni sociali, ma più che altro ai processi sociali che generarono e modificarono quelle forme. Il concetto di "situazione storica"¹², definito nel paragrafo 3 della prima parte, ha come funzione quella di descrivere la

¹² Ho utilizzato anche l'espressione "regime", più frequente nell'ambito della scienza politica, che oggi tendo a preferire; infatti essa evita la possibile confusione con il concetto di "situazione sociale", proposta di analisi e di interpretazione formulata da Gluckman.

distribuzione di potere all'interno di differenti cornici d'interazione, rendendo più facile la comparazione tra i vari e complessi contesti storici, favorendo l'identificazione dei fattori responsabili dei cambiamenti e permettendo la formulazione di ipotesi che possano spiegare tali trasformazioni.

Un'azione politica non può essere considerata come un semplice aggiornamento di strutture incoscienti, od un mero aggiustamento a determinazioni superiori (economiche, ecologiche, ecc.), ma è segnata dalla sua intenzionalità; cioè, dal fatto che i suoi fini siano considerati da alcuni individui come pubblici, essendo oggetto di dibattito generale prima di essere seguiti in modo relativamente consistente da una sequenza di atti (che integrano un processo). Affinché le azioni individuali possano rivendicare il fatto di stare rispondendo ad interessi comuni e suppostamente molto importanti, devono essere sottomesse a dispute e questionamenti, dovuti alla molteplicità dei giochi sociali possibili, esprimendo una dimensione argomentativa e permanentemente aperta del processo di costruzione di senso in una collettività¹³.

È necessario criticare con radicalità (cioè, cercando le sue radici) la tendenza presente nella tradizione antropologica contro gli studi sul contatto interetnico ed il cambiamento sociale, frequentemente caratterizzati come temi di grande rilevanza sociale ma di poco rendimento teorico. La descrizione delle attività degli agenti coloniali non è affatto un semplice problema amministrativo, come pensavano Fortes e Evans-Pritchard (1940) nel definire il concetto di "sistemi politici nativi" – divenuto moneta corrente nella disciplina – che deve essere criticato e sostituito. Un'antropologia del colonialismo non può limitarsi a cogitazioni solo utilitaristiche, e tanto meno alimentare giudizi

¹³ Un esempio di questo approccio è fornito dalla lettura del mito d'origine dei Ticuna presentata nel paragrafo 1 della seconda parte, ispirata da Ricoeur (1963) e Veyne (1984), oltre che dal trattamento riservato ai dati riferiti alle narrazioni sugli attuali omicidi di indigeni riportate nel paragrafo 2 della quarta parte, ispirato da Apel (2000) e Cardoso de Oliveira (1998).

morali o ideologici. Le implicazioni di una situazione coloniale per i popoli autoctoni non si esauriscono in una descrizione ed analisi polarizzante ed esemplificatrice di un antagonismo tra tradizionale e moderno. La presenza coloniale non può essere affatto ignorata dal ricercatore, né considerata come mera appendice sovrapposta alle istituzioni native, come se fosse sostenuta esclusivamente da forze esterne.

Ciò che fonda un approccio naturalizzante, ampiamente criticato nel paragrafo 3 della prima parte, è un sistematico rifiuto del paradigma ermeneutico nelle scienze umane¹⁴. Un avvicinamento agli studi storici, specialmente ad alcune correnti e scuole francesi, italiane ed inglesi, è stato decisivo per cambiare radicalmente la rotta rispetto all'americanismo tropicale.

Sul piano diacronico la semplice lettura di testi e documenti evidenziava la molteplicità di forme e istituzioni che i Ticuna avevano nel passato. Gli antenati degli indigeni che io potevo osservare durante il lavoro di campo, stavano cambiando sempre le loro forme ed istituzioni, rielaborando le tradizioni e formulando nuove strategie sociali. Così avvenne nelle guerre contro gli Omagua, signori del Rio delle Amazzoni e circondari, i quali durante le loro incursioni catturavano i Ticuna per renderli schiavi; con le missioni religiose, che furono impiantate lungo il Rio delle Amazzoni nel secolo XVII; nelle amministrazioni laiche del secolo XVIII, quando gli Omagua venivano considerati già come estinti, ed i Ticuna si espandevano nella regione incorporando altre popolazioni indigene (come, tra altri, i Juri, i Passé, gli Xumana ed i Caichana); ed, infine, le attività estrattive del secolo successivo, specialmente del lattice di gomma.

Gli indigeni non sono stati mai liberi dalle relazioni di assoggettamento, le quali si presentavano in modo differenziato ad ogni contesto storico. Loro erano quello che potevano essere, realizzando scelte tra le alternative esistenti all'interno delle cornici interattive

¹⁴ Per una critica più estesa e aggiornata di quest'atteggiamento vedi Fabian (1983 e 1991), Bazin (2000) e Bensa (1996 e 2000).

storicamente localizzate. Concedere al tempo presente un privilegio assoluto è un errore che rende difficile la comprensione di certi fenomeni sociali i quali compaiono in periodi più lunghi rispetto a quelli del lavoro di campo. Per comprendere i movimenti messianici, per esempio, non è sufficiente operare con competenza all'interno del "presente etnografico"; è necessario assumere una prospettiva storica, che permetta di mettere in relazione fenomeni di un ciclo lungo (Braudel, 1992)¹⁵.

Nella dimensione sincronica si verificava che il grado di incapsulamento dei villaggi nei confronti delle agenzie di contatto era sempre differente, come erano anche distinte le combinazioni di agenzie che divenivano abituali nella vita di ognuna di quelle collettività. Il compito che si imponeva al ricercatore era di osservare e registrare i differenti modi di essere ticuna, invece di scegliere arbitrariamente una di quelle possibilità come essendo tipica e rappresentativa, riservando alle altre la presunta condizione di essere non autentiche o transitorie.

L'etnografo non può limitare la sua analisi ai fatti osservati a livello locale. In questo senso l'analisi densa delle situazioni sociali è andata a coniugarsi con le formulazioni della micro-storia, incorporando tra i suoi strumenti di lavoro la coscienza che l'inserimento di uno stesso evento o personaggio in differenti livelli di scala può generare possibilità e giochi sociali totalmente nuovi e differenti (Revel, 1996 e Bensa, 1996). Lungi dall'essere uno scenario imposto arbitrariamente dal ricercatore in funzione degli interessi circostanziali della sua investigazione, il fenomeno dei livelli di scala è un dato sociale obiettivo e fa parte dei calcoli e strategie degli stessi attori sociali (Levi, 1992).

¹⁵ Nel paragrafo 3 della terza parte sarà realizzato un esercizio in questo senso, dove la storia ticuna verrà considerata come formando cicli di decadenza e salvezza, che si concretizzano in periodi di tempo sempre superiori alla durata di un lavoro di campo.

Torü Aegacü ("il nostro governo")

La mia ricerca tra i Ticuna pretendeva focalizzare la dominazione come un processo sociale, che ha bisogno di essere accuratamente osservato, descritto ed analizzato. È necessario sviluppare una teoria sui fondamenti interni alla dominazione, mettendo in evidenza la forte e intima articolazione che creano tra loro le istituzioni native e quelle coloniali. È opportuno allontanarsi dalle concezioni riduttiviste, che considerano la dominazione come un processo di assoggettamento assoluto, dove il polo dominato non disimpegnorebbe anche una funzione attiva, reinterpretando, selezionando e rimanipolando le pressioni che riceve dal polo dominante¹⁶. Come metto in evidenza nella seconda parte, centrando la mia attenzione sulla figura di Manuelão, il quale progressivamente si adegua alle esigenze degli indigeni distanziandosi dai modelli dello SPI, il tutore è in certa misura una produzione del tutelato (cioè, non è l'espressione di un'istituzione, ma dalla situazione dove è inserito).

La dominazione non è un fatto esterno, imposto da forze estranee ad un popolo o gruppo umano direttamente osservato. La forma e la funzione concreta che assume prende in considerazione e si approfitta delle istituzioni native. Le potenzialità di gerarchizzazione e differenziazione, l'ambiguità di certe pratiche, o ancora l'assenza di meccanismi di controllo, sono alcuni fattori, tra gli altri, che possono essere sfruttati da persone e gruppi subalterni per rinforzare il loro potere o prestigio individuale.

¹⁶ Una critica di questa concezione è stata formulata da Simmel (1964:25-27), essendo essenziale per elaborare la sua teoria del conflitto come fattore di coesione sociale. C'è da costatare nella discussione che segue la forte influenza esercitata dalla tradizione marxista, specialmente dalla lettura delle opere politiche di Marx (notoriamente del classico *Il XVIII Brumaio di Luigi Bonaparte*), che a mio avviso toglie alla teoria del conflitto un aspetto naturalizzante e formalista, che potrebbe paradossalmente vincolarla ad una prospettiva conservatrice.

Quando regolano ruoli ed obblighi sociali, possedendo tra l'altro un significato simbolico, le istituzioni coloniali passano ad essere interiorizzate dal sistema nativo, che da loro non può prescindere per mantenersi e riprodursi in quanto unità sociale. In queste circostanze credo che sarebbe un errore – etnografico e interpretativo – tanto cercare le articolazioni e la coerenza delle istituzioni senza includere in queste il fenomeno della dominazione, quanto produrre un'analisi meramente universalizzante dei processi di cambiamento sociale, senza individuare le tradizioni culturali che alimentano le motivazioni e spiegano le pratiche concrete aggiornate dagli indigeni. Il fatto storico della creazione della prima riserva indigena nella regione dell'Alto Solimões, descritto nella seconda parte, è stato possibile solamente nella forma in cui avvenne, perché i Ticuna credevano negli *ii ùne* ("giusti" o "immortali") e perché concepivano i cambiamenti storici all'interno di una prospettiva escatologica e millenarista.

Religione e politica sono domini indissociabili nella vita dei Ticuna, generando un sorprendente dinamismo nell'articolazione tra istituzioni coloniali e native. Nella terza parte mostro come i ruoli di leadership, i *to-eru* ("nostri capi"), pezzi integranti dello schema di dominazione vincolato al regime tutelare, oltre a servirsi dell'idioma della parentela per organizzare la loro rete di seguaci, posseggono attributi e eseguono attività di leader religiosi, incorporando tanto principi di religioni esterne quanto elementi della tradizione ticuna. Nel paragrafo successivo si rivela la dimensione occulta (per i bianchi) del regime tutelare, indicando la legittimità di natura religiosa attribuita ai leader, che sono scelti da *Yoi*, l'eroe creatore, configurando un complesso concetto di *torü aegacü* ("nostro governo"), che fa riferimento tanto a *Yoi* quanto allo SPI.

Oggettivando le condizioni di ricerca

Tra gli antropologi predomina, per lo meno dagli anni '50, un sentimento che le condizioni di ricerca devono essere esplicitate me-

glio. Ma come fare ciò senza ricadere in una descrizione eccessivamente fluida, dove il soggetto narratore produce enunciati riferiti a tempi differenti (il momento della ricerca di campo e il momento della scrittura), occupando anche posizioni distinte (testimone, accusato, procuratore, avvocato di difesa e giudice)? Alcune narrazioni sulla ricerca di campo, quando siano secche e concise, potrebbero essere equiparate ai racconti eroici popolari, dove i viaggi e le sofferenze degli eroi vengono alla fine ricompensati, trasformando progressivamente gli errori in cose certe, in un meraviglioso viaggio conoscitivo il quale, durante successive tappe di interiorizzazione, porta a cogliere l'"essenza" dell'altro. Trasformare queste (generalmente brevi) descrizioni convenzionali in lunghe ed esaurienti deposizioni auto-biografiche, nelle quali gli oggetti della ricerca sembrano entrare in forma quasi tangenziale, non sembra essere una soluzione efficace per lo scopo desiderato.

Nell'ultima parte di questo libro presento al lettore, in mezzo all'analisi di eventi specifici della storia ticuna, due strumenti che possono essere utili per questo compito. Ho chiamato il primo "situazione etnografica", riferendomi ad un insieme di relazioni che il ricercatore, contemporaneamente alla ricerca, mantiene con tutti gli attori sociali che in qualche modo intervengono nel campo. In nessun modo sarebbe corretto limitare tale descrizione ai soli indigeni (che in quel contesto interagiscono con i non indigeni tanto quanto l'antropologo), tanto meno ridurla all'universo delle interviste (isolandola da altre condotte ed attitudini che costituiscono il più ampio oggetto d'interesse di tutti coloro che partecipano al contesto di ricerca).

Sarebbe opportuno in questo caso avvicinare l'esercizio dell'etnografia all'universo della ricerca in microfisica, nella quale il metodo d'osservazione interviene nelle proprietà dell'oggetto investigato. Il laboratorio nelle scienze umane è esclusivamente una costruzione analitica, prodotto di una narrazione relativamente controllata, stabilita attraverso una serie di astrazioni e procedimenti di diversa natura. Bachelard se ne rende conto chiaramente nel suo la-

voro (1965:112). La mia intenzione nel proporre il concetto di "situazione etnografica" è stimolare il ricercatore a descrivere la sua ricerca come un sistema di relazioni sociali, non come una narrazione di incidenti di viaggio o come l'approfondimento di esperienze individuali.

È lo stabilirsi di una rete di interdipendenze che rende fattibile la ricerca di campo e rende propizio l'emergere di differenti sfere di comunicazione tra l'osservatore, l'osservato ed un ineliminabile ed implicito "tertius" (molto poco preso in considerazione ed analizzato dal ricercatore). Nell'ultimo paragrafo riprendo il concetto di "comunità di comunicazione", elaborata da Apel (2000) e applicata nell'etnologia brasiliana da Cardoso de Oliveira (1996), mostrando la pluralità di significati che uno stesso evento può avere in differenti contesti, secondo le caratteristiche delle distinte comunità di comunicazione che operano in essi.

Ricondurre i dati e le interpretazioni dell'etnografo ai metodi d'osservazione adottati, agli insiemi di relazioni d'interdipendenza e agli orizzonti di comunicazione stabiliti non conduce ad un relativismo negativista, ma, al contrario, istituisce uno spazio di osservazioni controllate, che possono essere sottoposte a test, potendo contribuire così ad un progresso della conoscenza che meriti d'essere aggettivato come scientifico. Ossia, riprendendo le parole di Bachelard: "La pensée oisive se croit libre parce qu'elle est pensée occasionnelle, pensée contingente, pensée intime. Elle croit avoir l'être parce qu'elle refuse le devenir." (1965:5).

Composizione del libro e ringraziamenti

Per finire questa prefazione, mi piacerebbe descrivere la composizione di questo libro, che associa parti di due mie pubblicazioni in portoghese, una monografia (1988) e una raccolta di saggi (1999), aggiungendo ancora un saggio posteriore (2000).

La prima corrisponde, con lievi modifiche, alla mia tesi di dottorato in Antropologia Sociale, intitolata "O Nosso Governo": *Os Ticuna e o Regime Tutelar* (Marco Zero/CNPq, São Paulo, 1988), difesa nel 1986 nel Programma di Pós-Graduação em Antropologia Social, nel Museu Nacional (UFRJ), Rio de Janeiro, sotto l'orientamento del Prof. Dr. Otávio Velho. Dei dieci capitoli del libro, in questa pubblicazione ne sono stati incorporati sei (rispettivamente i numeri 3 della prima parte, 1 e 2 della seconda, 1, 2 e 3 della terza), lasciando di lato principalmente quelle parti che ho considerato come strettamente d'interesse etnografico o che furono posteriormente rielaborate e pubblicate come articoli isolati.

Della raccolta, intitolata *Ensaio em Antropologia Histórica* (Editore da UFRJ, Rio de Janeiro, 1999), sono stati estratti quattro capitoli (rispettivamente i numeri 1, 2, della prima parte, 3 della seconda e 1 della quarta). Due di questi capitoli (quelli della prima parte) forniscono informazioni generali sulla popolazione indigena nel Brasile, funzionando come una contestualizzazione preliminare e più ampia a disposizione del lettore, mentre gli altri due prendono in considerazione specificatamente i Ticuna e dialogano chiaramente con il materiale contenuto nella monografia.

L'articolo collocato qui al n. 2 della quarta parte, di elaborazione posteriore, pubblicato (con un'altro titolo) nella rivista *Etnográfica* (IV - 2:285-310, Lisboa, novembre 2000), riprende in considerazione i Ticuna, ma dovuto alla sua posizione nel libro, svolge una triplice funzione di chiusura del testo. Per il fatto di discutere questioni relative all'esercizio dell'etnografia, incorporando nell'analisi nuovi strumenti, va a costituire la quarta parte del libro, intitolata "Lavoro etnografico e situazione coloniale". Facendo un'articolazione con la prima parte, permette di chiudere le riflessioni sulla condizione degli indios nel Brasile, indicando l'esistenza di un idioma dell'animalizzazione dell'altro, fondamento di un discorso che in contesti precisi può giustificare delle attitudini intolleranti e razziste. Infine, costituendo l'ultimo riferimento all'interno della pubblicazione, vuol richiamare l'attenzione del let-

tore sul fatto che le minacce di violenza interetnica continuano ad essere molto vive nella regione, come lo sono anche le credenze degli indigeni sulla presenza e continuata manifestazione dei *ü üne*.

Un dossier fotografico può aiutare i lettori ad avere una rappresentazione visuale di alcune persone ed istituzioni delle quali parla il libro. Originalmente era un insieme (molto più ampio) di diapositive che soleva proiettare durante esposizioni e conferenze. Per permettere sistematizzazioni parziali, suscitando domande del pubblico, le foto venivano aggruppate in tre blocchi – vita quotidiana, il mondo coloniale e l'universo della festa –, divisione mantenuta nel presente libro. Nel disporre le immagini in questa sequenza, sospendendo l'ordine cronologico, era mia intenzione prevenire il pubblico contro un evolucionismo congenito, che mette sempre all'inizio la condizione (esotica) di primitivo, seguita dall'ordine coloniale che inaugurerebbe un'esistenza marcata dalla decadenza.

I Ticuna non sono affatto un popolo in via di estinzione; al contrario, questo popolo ha accumulato delle vittorie significative (la demarcazione delle loro terre, una forte crescita demografica, il rafforzamento dei loro costumi e dell'uso della loro lingua, la partecipazione e la gestione di diversi programmi di assistenza e sviluppo). La sequenza delle immagini suggerisce piuttosto un ordine di conoscenza, l'avanzare progressivo della ricerca e della comprensione dell'altro (movimento realizzato dal ricercatore e dal pubblico), andando dalle scene della vita quotidiana fino alla sintesi proposta dagli stessi indigeni, che mostrano tanto il loro modo di attualizzare le istituzioni coloniali quanto la forma come oggi praticano la "festa da moça nova".

Diverse persone hanno collaborato affinché questa pubblicazione assumesse l'attuale forma. In primo luogo, mi ricordo degli alunni di un corso di tre settimane che avevo dato nell'Università "La Sapienza" nel Novembre del 1996; lo schema basico di questo libro, che venne elaborato in quel momento (soffrendo appena alcune inclusioni posteriori), fu il risultato delle loro domande, reazioni e stimoli. Nonostante ciò, i miei ringraziamenti più specifici vanno ad

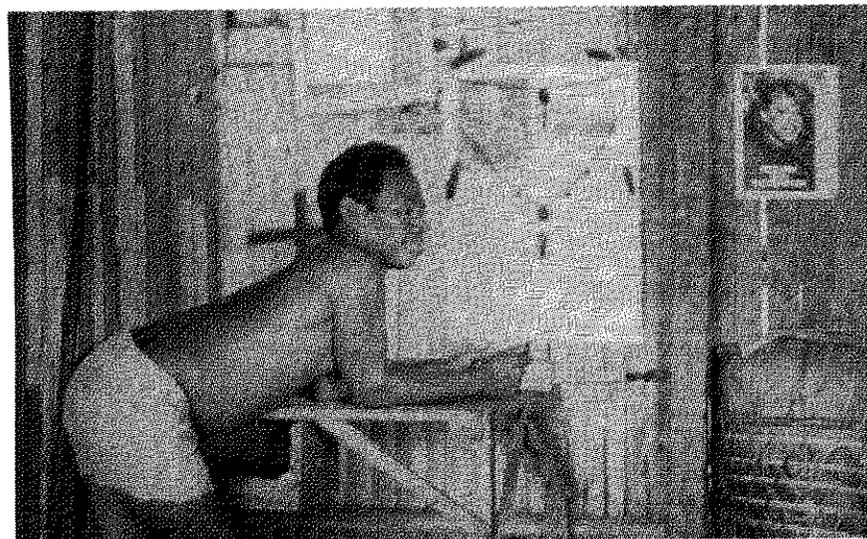
alcune persone che in questo progetto hanno avuto un ruolo decisivo: Fabio Mura, che è stato in questi ultimi anni un arguto e permanente interlocutore, traducendo con molto impegno tutto il materiale selezionato; Mariarosa Argento, che ha realizzato una prima revisione del testo; Claudia Mura che con enorme volontà ha seguito le ultime fasi di chiusura della pubblicazione; il Prof. Dr. Antonino Colajanni che, oltre al fatto di aver preparato un ricco saggio sul mio lavoro teorico e di campo, ha realizzato una meticolosa lettura di tutto il lavoro, facendo gentilmente un'ultima revisione degli originali; il Prof. Dr. Gerardo Bamonte, un entusiasta degli studi brasiliani, che fin dall'inizio aveva incorporato questo libro nella collana da lui diretta, assicurando l'interessamento della casa editrice Bulzoni.

Museu Nacional, Rio de Janeiro, Novembre 2004.

João Pacheco de Oliveira

DOSSIER FOTOGRAFICO

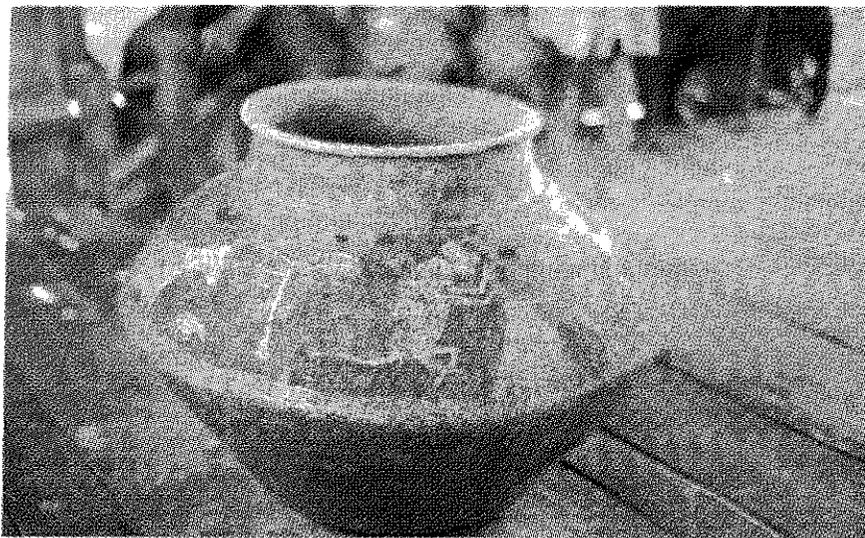
LA VITA QUOTIDIANA



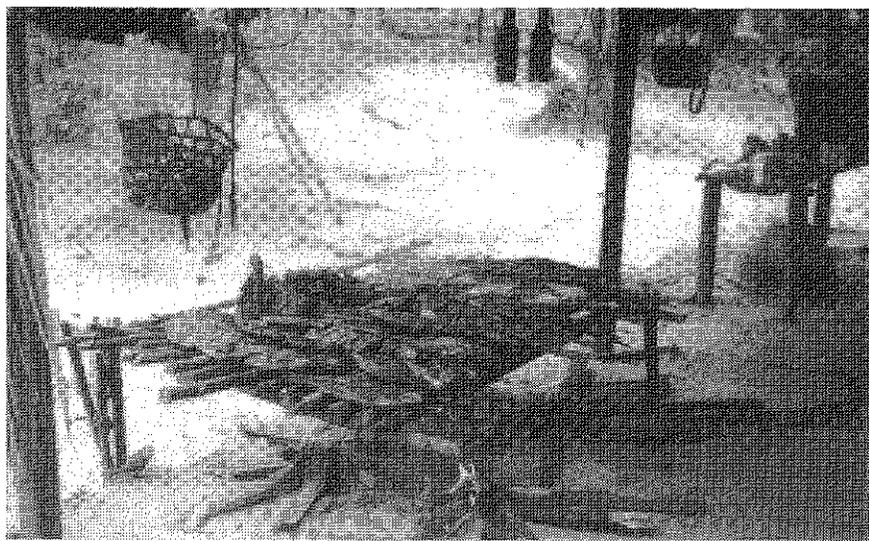
1. Un uomo dentro la sua casa, Umariçu, 1981. Foto: João Pacheco de Oliveira.



2. Una donna prepara la *caçuma* (bevanda fermentata a base di manioca). Vendaval – 1981.
Foto: João Pacheco de Oliveira.



3. Vaso in terracotta usato per la fermentazione del *pajauru* (altra bevanda fermentata a base di manioca). Campo Alegre – 1981. Foto: João Pacheco de Oliveira.



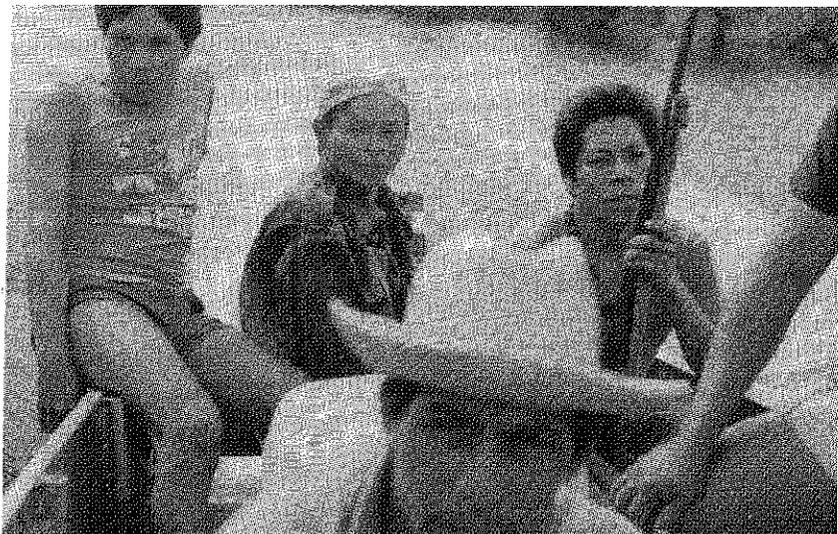
4. Essiccatore di alimenti. Vendaval – 1987. Foto: Vera Paoliello.



5. Una donna intreccia fibre vegetali in una cucina separata dal resto della casa. Umariçu – 1975. Foto: João Pacheco de Oliveira.



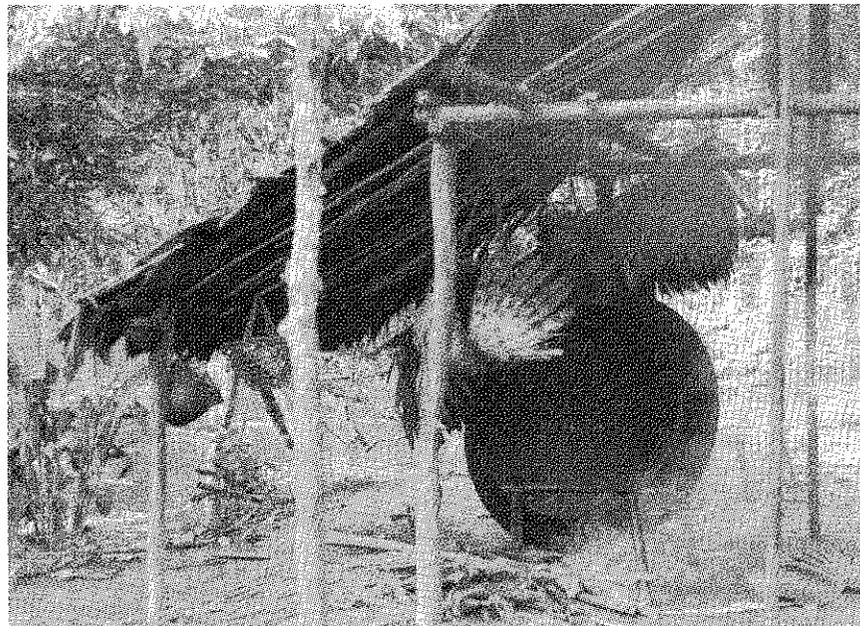
6. Alcuni bambini in un orto. Vendaval – 1981. Foto: Vera Paoliello.



7. Alcuni uomini si recano a caccia risalendo l'*igarapé* São Jerônimo. Vendaval – 1987.
Foto: Vera Paoliello.



8. Casa a due spioventi. *Igarapé* São Jerônimo. Vendaval – 1987. Foto: Vera Paoliello.

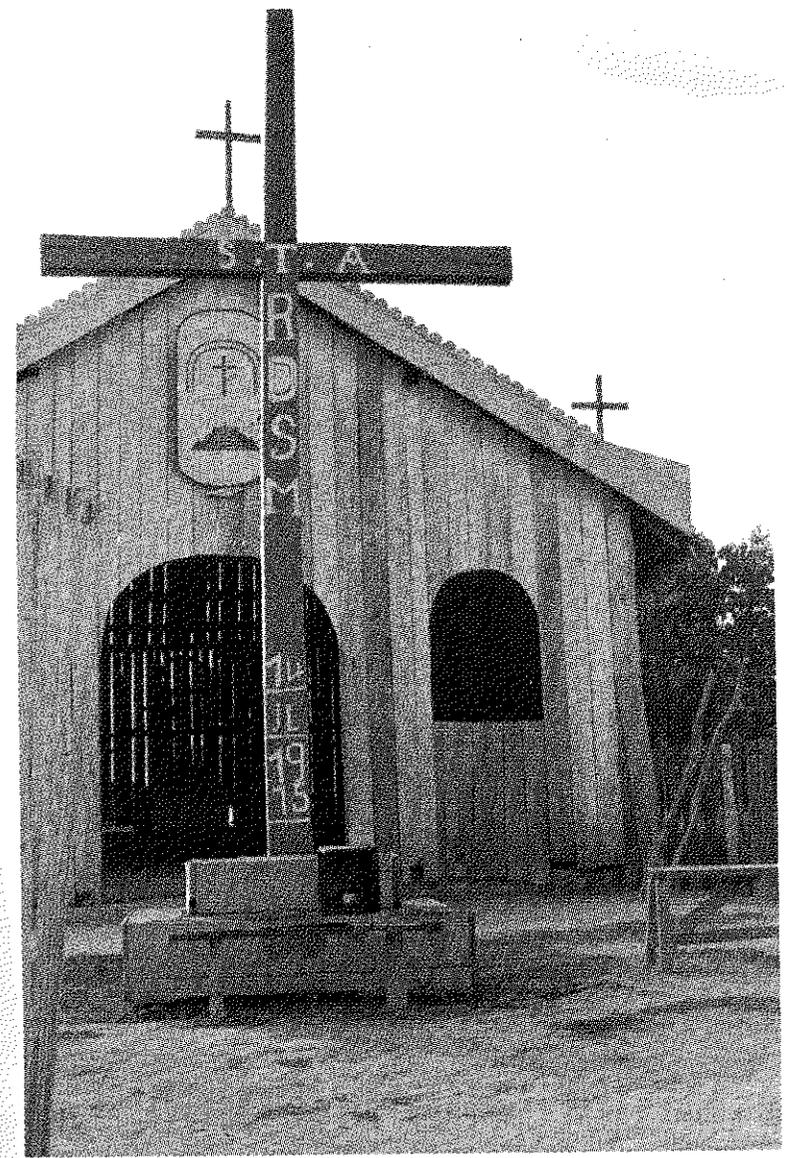


9. Strumenti e recipienti per le attività culinarie. *Igarapé* São Jerônimo. Vendaval – 1987.
Foto: Vera Paoliello.



10. Una bambina con una scimmia sul capo. *Igarapé São Jerônimo, Vendaal* – 1987. Foto: Vera Paoliello.

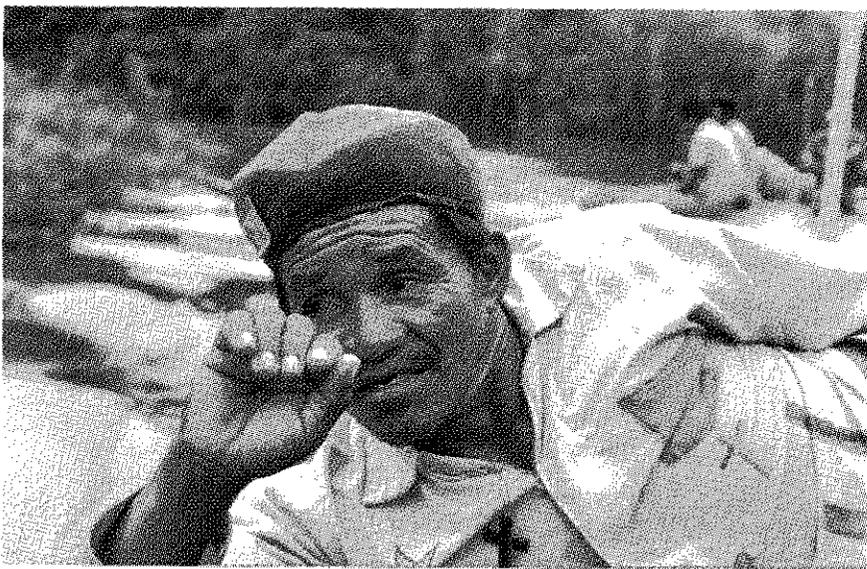
IL MONDO COLONIALE



1. Chiesa del Movimento della Santa Croce. Umariçu – 1975. Foto: João Pacheco de Oliveira.



2. Censori della chiesa. Umariáçu – 1981. Foto: João Pacheco de Oliveira.



3. Leader religioso e *capitão* di Umariáçu. Umariáçu – 1981. Foto: João Pacheco de Oliveira.



4. Inizio d'una processione fluviale. Umariáçu – 1975. Foto: João Pacheco de Oliveira.

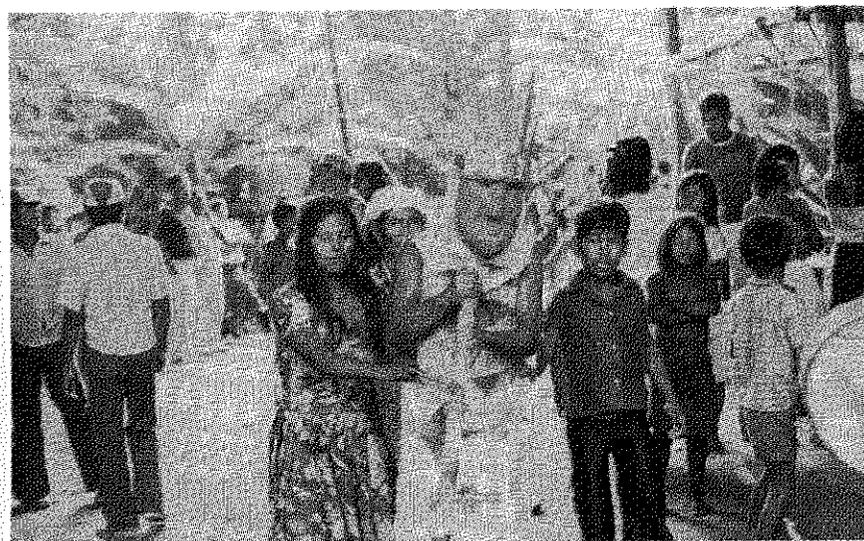


5. Targa affissa su di un palo nel porticciolo all'arrivo della comunità.

IL TEMPO DELLA FESTA



1. Arrivo dei visitatori. *Igarapé* del Camatiã – 1981. Foto: João Pacheco de Oliveira.



2. Alcuni parenti della ragazza inizianda accolgono un mascherato. *Igarapé* del Camatiã – 1981. Foto: Vera Paoliello.



3. I mascherati danzano con i parenti dell'inizianda all'interno della casa della festa. *Igarapé* del Camatiã – 1981. Foto: Vera Paoliello.



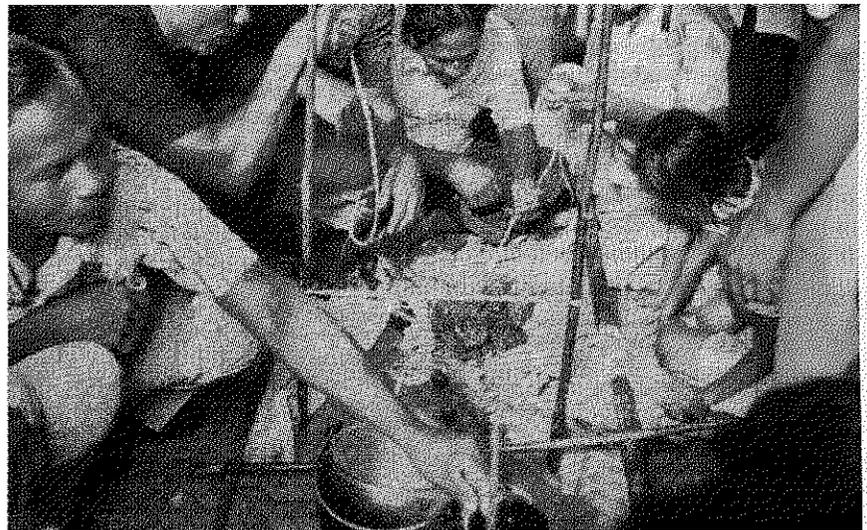
4. Periodo di riposo durante le danze. *Igarapé* del Camatiã – 1981. Foto: Vera Paoliello.



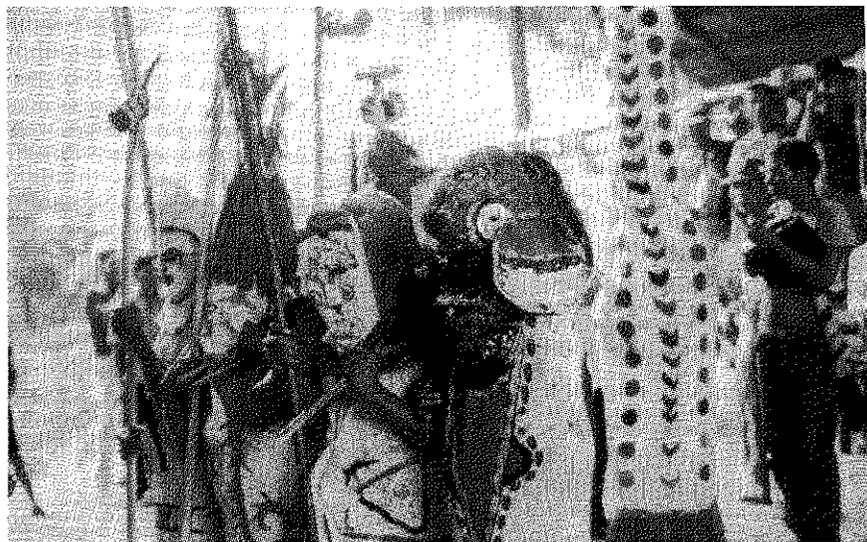
5. Donne e ragazze suonano i flauti all'apertura del luogo di reclusione dell'inizianda. *Igarapé* del Camatiã – 1981. Foto: Vera Paoliello.



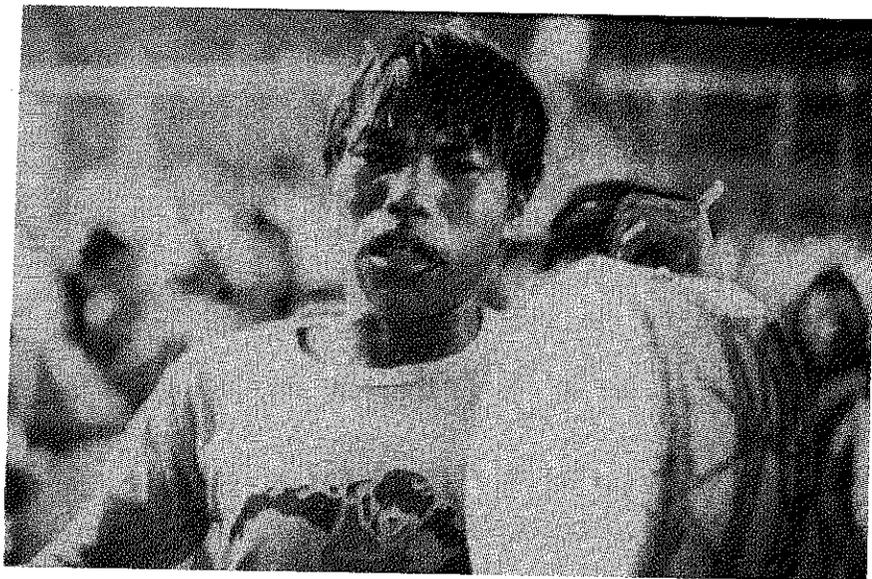
6. Strappando i capelli e preparando gli ornamenti rituali per l'inizianda. *Igarapé* del Camatiã – 1981. Foto: Vera Paoliello.



7. Preparazione degli ornamenti per l'inizianda. *Igarapé* del Camatiã – 1981. Foto: Vera Paoliello.



8. Mascherati nella casa della festa. *Igarapé* del Camatiã – 1981. Foto: Vera Paoliello.



9. Il tamburello comanda il ritmo della festa. *Igarapé* del Camatiã – 1981. Foto: João Pacheco de Oliveira.



10. L'inizianda esce dal recinto di reclusione. *Igarapé* del Camatiã – 1981. Foto: Vera Paoliello.

PRIMA PARTE

GLI INDIOS IN BRASILE

1. La popolazione amerindia: terra, ambiente e prospettive di trasformazione¹

Nel tentativo di descrivere ed analizzare la popolazione amerindia dell'Amazzonia Legale² la prima preoccupazione deve essere quella di come affrontare l'enorme diversità socioculturale dei suoi multipli segmenti. La classificazione generica di "indio" o "indigeno" tramite una relazione politica (la tutela protettiva ed orfanologica) stabilita con lo Stato brasiliano, uniforme per scopi legali ed amministrativi le collettività che sono portatrici di tradizioni radicalmente tanto differenti tra di loro (e dalla nostra) quanto lo sono l'universo greco-romano rispetto a quello arabo e cinese.

L'aspetto linguistico ci può aiutare a meglio dimensionare l'eterogeneità di questa popolazione. Nell'Amazzonia esistono attualmente circa 150 lingue indigene specifiche (e non dialetti!), che sono riunite in due rami linguistici (Tupi e Macro-Gê), nei quali si incorporano più della metà di tali lingue (raggruppate in 40 famiglie), rimanendo fuori altre 12 famiglie linguistiche differenti e 9 lingue isolate.

¹ Versione sintetica di una comunicazione presentata al FBDS, relativa allo Zoneamento Econômico-Ecológico da Amazônia (IBGE/SAE), 1994.

² Dal 1953, poi modificata nel 1966, il Brasile definisce Amazzonia Legal, al solo scopo di realizzare programmi di sviluppo, la regione che comprende gli Stati: Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Pará, Rondonia, Roraima, Tocantins e parte del Maranhão. (N.d.d.)

Per affrontare la molteplicità di orientamenti valorizzativi e forme d'organizzazione trovate all'interno di tale popolazione gli antropologi frequentemente considerano le sue unità come "sistemi sociali" o "società". Espressione che nella terminologia tecnica delle scienze sociali si applica a qualsiasi insieme di ruoli sociali e simbolici che si articolano in un sistema relativamente coeso ed internamente equilibrato. Parlare di "società indigene" (e non solo di "indios") rappresenta un modo di equipaggiarsi concettualmente per occuparsi del fenomeno della diversità culturale esistente all'interno della popolazione amerindia del Brasile. Tale concetto non implica alcuna supposizione di isolamento sociale o territoriale, e non deriva nemmeno da eventuali connessioni con gli attributi di sovranità ed autodeterminazione che il diritto internazionale stabilisce per le collettività considerate come "popoli".

Delle 206 società indigene che esistono in Brasile, 162 sono distribuite in Amazzonia. Esistono informazioni demografiche relative a 136 di queste, dando luogo ad un universo di 150.326 indios. Su di altre 26 società indigene presenti anch'esse in quei luoghi i dati sono abbastanza frammentari, permettendo comunque di fare una stima approssimativa di 160.000 indigeni nella regione amazzonica (il che significa un 60% del totale degli indios brasiliani, secondo la stima più comune di 270.000).

Le società indigene minori compongono una fascia demografica che include 49 casi, rappresentando più di 1/3 del numero totale delle collettività amerindie. Si tratta di unità sociali in scala abbastanza ridotta, contando non meno di 200 membri indirizzati verso un tipo di società tipico delle bande e/o di un unico villaggio.

La maggior parte delle società indigene – 70 su 136 – hanno una dimensione media, possedendo tra i 200 e i 2.000 membri. Nei termini di partecipazione del totale della popolazione indigena occupano un posto poco rilevante, raggruppando circa 42.000 indios, il che vuol dire quasi il 28% del contingente indigeno dell'Amazzonia. Questo contrasta con il piccolo peso demografico offerto dalle

società in scala ridotta, che ammontano all'incirca a 5.000, corrispondendo solo al 3,42% del totale.

Pensando alla partecipazione nella popolazione indigena totale, la fascia di maggior importanza è rappresentata dalle società con non più di 2.000 membri, che corrisponde al 70% di questo universo. All'interno di questa fascia ci sarebbe ancora da distinguere tra due situazioni: quella delle società che rimangono tra i 2.000 ed i 10.000 abitanti, e quella delle macro-etnie (cioè, quelle con più di 10.000 membri). La prima si inserisce nella fascia demografica più popolata, che conta più di 65.000 indios, corrispondendo al 43,28% del totale; nel secondo caso esistono solo due società – quella dei Makuxi di Roraima, ed i Ticuna, dell'Amazonas – che hanno rispettivamente 15.000 e 23.000 abitanti, corrispondendo approssimativamente al 10% ed al 15% degli indios dell'Amazzonia.

Nonostante alcune volte antropologi ed indigenisti abbiano parlato di "territori di taluna o tal'altra società indigena", è importante percepire che lo studio della dimensione spaziale della popolazione indigena brasiliana non può essere realizzato in modo naturalizzato ed esemplificativo. Gli scontri con i fronti d'espansione della società nazionale, uniti alle caratteristiche non centralizzanti delle strutture di potere delle società native delle terre basse dell'America del Sud, hanno prodotto una distribuzione spaziale di tali società discontinua e diversificata. In questo senso è indispensabile il concetto di "terra indigena". Se di fatto molte delle piccole etnie occupano fasce di territorio contigue raggruppando in queste il totale della popolazione di ciascuna di loro, questa non si può considerare in nessun modo una situazione generale (incluso per loro), essendo molto poco comune tra le etnie che in termini demografici hanno una dimensione grande oppure media.

Si considera in questa sede come terra indigena *tutta o parte di una porzione del territorio brasiliano che sia occupata ed utilizzata in modo permanente da una società indigena o da uno dei suoi segmenti che la compongono, costituendosi in tal maniera nell'habitat tradizio-*

nale e nella garanzia di riproduzione economica e sociale di detta collettività.

Quante sono e che superficie totale ricoprono le terre indigene abitate dalle 162 società indigene esistenti nell'Amazzonia Legale? Basandoci su dati molto recenti (giugno 1995) forniti dalla Diretoria de Assuntos Fundiários (DAF) della FUNAI, relativi alle sole terre già demarcate, è stato possibile stabilire che tali aree ammontano a 216 totalizzando complessivamente 55,2 milioni di ha ed ospitando una popolazione di 95.000 indios (il 60 % della popolazione indigena dell'Amazzonia Legale).

Le elevate porzioni di terre demarcate in Mato Grosso e Roraima sono dovute senza dubbio al riconoscimento ed alla demarcazione di parchi e terre indigene con grandi dimensioni spaziali (rispettivamente il Parque do Xingu, demarcato nel 1978, attualmente con 2.642.003 ha e la terra Yanomami, con 9.664.975 ha, demarcata nel 1992), come risultato dell'acquisizione di una grande visibilità nazionale ed internazionale, trasformandosi in veri e propri emblemi dell'indigenismo brasiliano. Dove sono stati assenti programmi multilaterali e situazioni di grande pressione nei mass-media, come è il caso dello stato di Amazonas, le demarcazioni non vennero incentivate e trovarono forti pressioni contrarie da parte degli interessi presenti nella regione, non riuscendo nemmeno a raggiungere la metà del numero totale delle terre indigene esistenti in tale stato.

Considerando le differenti dimensioni di queste unità, in Roraima, nell'Amazonas e nel Pará le aree indigene (demarcate o solamente identificate) rappresentano grande parte dello Stato (rispettivamente 39,20% e 17%). Riguardo alla relazione tra la dimensione e la popolazione delle aree indigene demarcate, risalta nitidamente lo stato di Pará (con una media di un indio per 1.964,5 ha di terra), rimanendo tra l'altro ben al di sopra della media regionale (581,8).

I dati della FUNAI presentano, riguardo a tale regione, un inventario di 371 terre indigene, quasi la metà delle quali (175, o 47%) situate in Amazonas. Considerando globalmente tutta l'Amazzonia Legale, si verifica che solo 129 terre indigene sono effettive-

vamente regolarizzate, corrispondendo a poco più di 1/3 (o 35%) dell'intero universo in questione.

Tentando di stabilire una stima che ridimensioni il totale delle 371 terre indigene inventariate dalla FUNAI in Amazzonia, dovremmo aggiungere all'insieme delle 218 terre già demarcate (55,2 milioni di ha) la situazione di 35 aree già abilitate per la demarcazione ma che stanno aspettando finanziamenti (5 milioni di ha). Con ciò avremmo un totale di 60,2 milioni di ha, tra terre già demarcate e quelle in procinto di esserlo.

Le terre indigene che devono essere ancora identificate dalla FUNAI non possono essere oggetto di una esatta misurazione per il fatto di essere tutt'ora in fase di studio e di definizione tecnica. Esistono comunque 15 proposte di delimitazione inoltrate dalla FUNAI al Ministério da Justiça, per un totale di 13,5 milioni di ettari (incluso due grandi aree indigene situate nell'Amazonas, che da sole ricoprono 10,3 milioni di ha). Tra le restanti 105 aree oggetto di identificazione, con la possibile eccezione del Vale do Javari (AM), non esistono casi che coinvolgono una numerosa popolazione indigena oppure con grandi estensioni territoriali. Una stima con finalità meramente indicativa suggerirebbe che il totale delle terre indigene dell'Amazzonia Legale dovrebbe entrare in una fascia tra gli 85 ed i 92 milioni di ettari.

Negli ultimi anni sono stati stipulati accordi tra il Governo Brasiliano ed il Gruppo dei G-7, con lo scopo di fornire finanziamenti per la demarcazione e la protezione ambientale di un gran numero di terre indigene dell'Amazzonia. Tale programma – denominato Projeto de Proteção das Terras Indígenas na Amazônia Legal (PP-TAL) – fornirebbe i mezzi necessari per l'identificazione di 42 e la demarcazione di 81 terre indigene, per un totale di 32 milioni di ha (incluso le 35 aree già legalmente abilitate a tale scopo) che sarebbero demarcate senza gravare sul bilancio economico brasiliano.

Le terre abitate dalla popolazione indigena dell'Amazzonia racchiudono un ambiente naturale anch'esso altamente diversificato. È importante chiarire il fatto che il territorio occupato da una società

indigena non sempre è circoscritto ad un unico ambiente naturale, essendoci casi in cui i vari segmenti di tali società abitano in differenti nicchie ecologiche adattandosi in modo peculiare alle costrizioni offerte da questi ecosistemi.

Sarebbe possibile distinguerle a partire da per lo meno cinque nicchie ecologiche: le isole ed i bacini del Rio delle Amazzoni e dei suoi principali affluenti; la foresta amazzonica più tipica, che comprende le aree interne pianeggianti, chiamati i "centri" (dove si pratica l'agricoltura permanente), ma che molte volte si estende fino alle banchine rivierasche, configurando fasce di terreno dette "terra firme"; le foreste inondate (*igapós*) e le regioni lacustri interne, dove l'estrazione del lattice di gomma predomina sull'agricoltura, essendo un'area molto propizia per la pesca e la caccia di animali di piccola taglia (scimmie ed uccelli di media dimensione); le savane e gli sterpeti, in cui si sviluppa la caccia, la raccolta e dove certe volte si arriva ad adottare qualche forma di allevamento, attività che convivono con una piccola coltura di tuberi; le aree in cui la foresta amazzonica viene associata a terreni di relativa altitudine, dove la temperatura raggiunge i livelli più bassi in alcuni periodi del ciclo annuale.

L'enorme diversità biologica nell'Amazzonia può rappresentare una ricchezza cruciale per il Brasile, visto che costituisce un fattore chiave per lo sviluppo della scienza e della tecnologia su scala planetaria. Alla vigilia del terzo millennio la ricerca per la realizzazione di banche di germoplasma è già una realtà. Si dice perfino che potrà essere il petrolio dell'era dell'informatica. Differentemente dalle condizioni di laboratorio, nell'Amazzonia esiste una biodiversità viva, riprodotta regolarmente nelle sue diverse nicchie ecologiche ed in gran parte conosciute e manipolate dalle popolazioni tradizionali di quei luoghi. In special modo il ricchissimo bagaglio di conoscenze in possesso delle società indigene dell'Amazzonia sulla natura che le circonda ha bisogno di essere considerato come un fattore strategico, che deve essere protetto dallo Stato Brasiliano e che potrà generare (dovutamente seguito e regolato) speciali risorse per lo sviluppo economico e l'autosufficienza di tali società.

Per concludere, volevo fare tre brevi commenti che possono servire come segnali d'allerta per qualunque pianificazione o programma di sviluppo che si voglia realizzare nell'Amazzonia Legale.

Primo, si stima che circa il 98,6% delle terre indigene siano localizzate nell'Amazzonia, rappresentando approssimativamente il 18,4% della superficie totale della regione. È impossibile in questo contesto pensare seriamente ad uno sviluppo regionale sminuendo l'importanza della presenza indigena o considerandola come qualcosa di esotico o circostanziale, che potrebbe rimanere come una variabile esogena ai modelli di sviluppo elaborati. O i modelli partono dalla realtà esistente o non saranno seguiti all'interno dell'attuale ordinamento giuridico-amministrativo, minacciando i diritti costituzionali legittimamente riconosciuti e fomentando conflitti e tensioni sociali che andranno solo a logorare l'autorità pubblica.

Secondo, non è possibile occuparsi del problema indigeno in termini astratti, come se fosse solamente una questione fondiaria, che possa essere risolta attraverso una comparazione implicita con il modulo rurale e tramite il controllo di una sola variabile (come per esempio, la relazione terra/indio espressa in ettari). Affidarsi alle statistiche esclusivamente sul numero e l'estensione delle terre indigene per arrivare alla conclusione che la loro dimensione è eccessiva (sia in termini generali, che per qualche area in particolare) rappresenta una presa di posizione affrettata e unilaterale. Ragionando a partire dall'eterogeneità delle risorse ambientali presenti nelle terre indigene si avrà un'impressione molto diversa, facendo sì che la variabile demografica possa passare addirittura in secondo piano. Molte volte la demarcazione di una terra indigena è uno strumento essenziale per la protezione ambientale, rendendo possibile la preservazione di un delicato equilibrio tra fattori che permettono la coesistenza di complessi ecosistemi (notoriamente gli *igapós* e la foresta equatoriale) dove — anche senza considerare danni ambientali — l'adattamento di altre popolazioni è molto difficile o perfino impossibile nel breve o medio periodo. Per valutare il significato complessivo (fondiario, demografico, culturale ed ambientale) di una

terra indigena è fondamentale pensare alla diversità ambientale che ospita ed alla complessa interazione tra gli ecosistemi e le popolazioni culturalmente differenziate che la abitano.

La terra indigena (come le stesse società indigene che hanno molto più senso al plurale che al singolare) deve essere considerata come qualcosa di molto particolare rispetto ad altre configurazioni fondiarie, dato che è il risultato di una complessa confluenza tra una determinata cultura, un ambiente peculiare e la politica governativa. I collegamenti tra la politica indigenista e la preservazione della diversità culturale sono molto conosciuti e fanno parte dell'immaginario collettivo nazionale. Ma i collegamenti tra le culture indigene e le nicchie ecologiche nelle quali si inseriscono sono poco conosciuti dal punto di vista scientifico, tanto quanto sono sottostimate dal punto di vista amministrativo le interconnessioni tra politica indigenista e politica ambientale.

Terzo, è un errore pensare alle terre indigene, sia in modo caricaturale e preconetto, che sotto lo stimolo di un romanticismo ingenuo, come terre che sono "sottratte" allo "sviluppo". Le terre indigene sono beni del Brasile e le risorse ambientali lì presenti sono parte integrante del territorio nazionale. Solo che, per il fatto di costituire l'habitat di indios, l'utilizzazione di tali terre è destinata prioritariamente alla riproduzione socioculturale di queste popolazioni, dovendo pertanto adeguarsi agli usi e costumi trasformandosi in benefici per i suoi abitanti tradizionali.

La legislazione indigenista e gli interessi degli indios non prescrivono che le terre indigene stiano fuori dal sistema economico nazionale, o siano contrarie ad esso. Quello che succede è che lo Stato, rappresentato dall'organo indigenista, non conosce né la specificità delle culture, né l'ambiente naturale e tantomeno la relazione concreta esistente tra loro. Invece di proporre nuove alternative ed esplorare le potenzialità di tale relazione – come le conoscenze accumulate sulla natura e le forme di manipolazione utilizzate dagli indios, articolandoli con i mezzi di sfruttamento nazionale delle risorse ambientali e le tecnologie più avanzate – l'organo indigenista

limitato dalla sua precarietà tecnico-scientifica e dall'ansia di definire norme omogeneizzanti, finisce per ridursi ad una mera presenza protettiva, in alcuni casi agisce in modo repressivo ed in altri attraverso iniziative clientelari e paternaliste (come sono i progetti economici della FUNAI).

Uno studio dettagliato della relazione tra società indigene e nicchie ecologiche sarebbe senza dubbio molto importante e necessario. Una conoscenza scientifica più elaborata sulle ragioni e le modalità degli antagonismi tra gli indios ed i fronti d'espansione completerebbe tale lavoro, permettendo di delineare iniziative governative oltre che programmi assistenziali che vadano a diminuire i rischi di tensione sociale e di degrado ambientale. Oltre a realizzare lavori monografici su ognuno dei cinque ecosistemi prima descritti, sarebbe opportuno portare avanti delle ricerche sulle modalità d'incorporazione economica delle società indigene nella società nazionale, affrontando le forme già esaminate e valutando i suoi limiti ed inconvenienti, oltre che proporre le eventuali alternative possibili.

2. Cittadinanza, razzismo e pluralismo: la presenza delle società indigene nell'organizzazione degli Stati nazionali

Di fronte al modello vigente di organizzazione dello Stato, è possibile pensare ad una cittadinanza differenziata, che permetta ai membri delle società indigene di essere egualmente partecipi della costruzione della nazione brasiliana? Questo è il quesito che questo paragrafo cerca di affrontare, centrandosi inizialmente sulle difficoltà presentate dal modello di organizzazione politica che ha orientato la formazione degli Stati occidentali moderni, per prendere in considerazione subito dopo le peculiarità della sua applicazione al contesto brasiliano. A tale scopo viene fornita una bozza di un quadro storico, in cui sono affrontate tanto le rappresentazioni di vita quotidiana che descrivono la partecipazione dell'indio alla formazione della cultura e dell'identità nazionale, quanto le differenti po-

litiche governative che incisero sugli indios nell'ambito della storia brasiliana. Nella parte finale sono indicate alcune prospettive per poter superare dette difficoltà.

Quando parliamo di cittadinanza ci riferiamo a determinati ruoli sociali, ai quali è associato un insieme di diritti e di doveri, che vengono interpretati come tali dagli individui in qualità di membri di una comunità politica, cioè, d'una collettività che detiene una peculiare espressione territoriale e possiede propri meccanismi di risoluzione di conflitti e di controllo sociale.

Nella esperienza storica dell'Occidente e nel pensiero moderno l'unità politica con tali caratteristiche è lo Stato-Nazione, il quale come collettività di maggior rilevanza e portata, instaura un circuito specifico di relazione tra gli individui che attraversa e si sovrappone ai molteplici domini d'interazione e alle sfere di socialità settorializzate. Affinché una simile rete di relazioni possa operare adeguatamente emergono processi di omogeneizzazione culturale e rielaborazione simbolica, dove i valori di base iniziano ad essere visti come ripartiti e ricondotti all'origine propria di quella collettività (Weber, 1983).

A sua volta la creazione dello Stato è espressione di una volontà collettiva, realizzata nella sua forma più compiuta attraverso una democrazia rappresentativa, i cui procedimenti sono basati sulla libera opinione e sulle scelte razionali (e cumulative) dei cittadini. Una nazione è un soggetto collettivo, che non solo ricostruisce il suo passato ed amministra il suo patrimonio culturale, ma ancor di più si manifesta come un progetto politico o utopia (Worsley, 1984), fondato su una proposta di destino comune.

Per il pensiero illuminista il mantenimento dei vincoli particolaristici tra gli individui – siano questi vincoli di parentela, località, comunione religiosa, interessi di classe o corporazione, oppure di appartenenza etnica o razziale – non contribuisce al progresso e al rafforzamento delle istituzioni statali. Le organizzazioni mediatrici tra lo Stato e l'individuo sono viste come arcaiche ed irrazionali, poiché procedono allo smembramento o addirittura alla soppressio-

ne delle associazioni etniche che non corrispondono alla nazionalità dominante (vedi Maybury-Lewis, 1984).

La solidarietà degli individui verso il mantenimento di tradizioni etniche e locali rappresenterebbe, quindi, una distorsione che pregiudicherebbe significativamente il funzionamento del modello, determinando un'inserimento parziale degli indios nella *totalità attraverso* l'istituzione di una specie di "cittadinanza frantumata", la quale ammetterebbe i legami etnici solo come lealtà primordiali e non come di appartenenza nazionale. Su questa strada, le nazioni, come "comunità immaginate" (vedi Anderson, 1983), avrebbero diminuita la loro importanza culturale e politica. Le unità operative di un possibile ordine mondiale non sarebbero più le circa 190 nazioni che oggi integrerebbero la comunità internazionale rappresentata dall'O.N.U., ma i gruppi etnici interni agli Stati-Nazionali, il cui numero – dipendendo dalla definizione adottata – oscillerebbe tra i 3.000 e i 6.000!

Al contrario, il modello illuminista di organizzazione dello Stato si diffuse su scala planetaria, sovrapponendosi a quadri storici e culturali radicalmente differenti da quelli dell'Europa Occidentale dopo la Rivoluzione Industriale. Gli "Stati Creoli" emersi in America sono il risultato dell'applicazione di questo modello ai processi di costruzione nazionale che derivano da altre realtà economiche e che inglobano una popolazione molto differenziata in termini culturali. I paesi dell'America Latina iniziarono la costruzione della loro unità nazionale in virtù delle guerre coloniali, ereditando tra l'altro un apparato amministrativo impiantato dalle stesse "metropoli" colonizzatrici. In gran parte delle antiche colonie lo Stato anticipa l'omogeneizzazione linguistica e culturale, oltre che l'"invenzione" (vedi Hobsbawn, 1983) di tradizioni condivise e la credenza in un'origine ed un destino comune.

Una tale situazione storica era determinata dalla confluenza di tre fattori: in primo luogo, il nuovo Stato che veniva istituito era, in termini storici e simbolici, il successore e il diretto beneficiario d'un processo di conquista e distruzione di popolazioni autoctone; secondo, la sua popolazione possedeva, oltre ad una grande eterogeneità

culturale e linguistica, un'accentuata eterogeneità razziale, alla quale si collegava un sistema gerarchizzato di status socioeconomici; terzo, i nuovi Stati disponevano di spazi interni estesi, che potevano costituirsi come regioni di frontiera, per una virtuale espansione dei sistemi produttivi. L'accesso a tali risorse economiche era controllato e gestito dallo Stato tramite meccanismi di immobilizzazione della forza lavoro (come le riduzioni missionarie, le direttorie di indios e, successivamente, le aree riservate), i quali si basavano per l'appunto sul riconoscimento e riproduzione di disegualianza di status tra i componenti di quella popolazione.

Le pratiche di sottomissione e sterminio della popolazione nativa, l'essere in continuità o l'approssimarsi ad un sistema schiavista e il mantenimento d'un colonialismo interno associato ad un sistema asimmetrico di status, erano marchi molto profondi che non potevano adeguarsi automaticamente al modello liberale. Se nell'aspetto giuridico-formale erano sottolineate solo le similitudini, la pratica quotidiana e le ideologie di giustificazione si dimostravano assolutamente differenti dagli ideali di libertà, uguaglianza e fratellanza. Mentre il postulato di libertà era circoscritto alle élite intellettuali e dei latifondisti, le credenze ed i costumi erano orientati da un sistema di forti asimmetrie sociali, implicando intolleranze nella conduzione di processi di esclusione sociale che, per metonimia, operavano come mera sostituzione degli atteggiamenti razzisti.

Nei confronti delle società indigene è possibile identificare due posizioni ben differenti, le quali in determinati momenti si incrociano e si alimentano mutuamente, mentre in altri divergono o sono perfino antagoniste. Una di queste si materializza nelle teorie e rappresentazioni (siano queste formulazioni intellettuali o di senso comune, essendo possibile che queste ultime possano qualche volta persistere per molto tempo dopo esser state confutate dal punto di vista scientifico) sul contributo offerto dall'indio per la formazione del popolo brasiliano. L'altra posizione è caratterizzata dalle differenti elaborazioni e pratiche che sono il risultato del fatto di considerare l'indio come oggetto di azioni politiche dello Stato brasiliano.

La soluzione brasiliana per la costituzione di un'unità nazionale da una popolazione fortemente eterogenea e altamente stratificata può essere analizzata attraverso due movimenti, uno sul piano delle ideologie e delle giustificazioni, l'altro su quello delle strategie dell'azione sociale.

Nel primo livello l'immaginazione politica stabilisce come punto di partenza il dato della diversità, il quale viene assolutizzato, mitizzato e distorto. Le tre razze, posizionate sul piano orizzontale, sono indicate ad egual titolo come fondatrici della nazionalità. Nella dialettica del pensiero mitico che ne consegue però l'apologia della diversità è immediatamente sostituita per la sua negazione dall'apologia della mistura, che viene indicata in prosa ed in versi come la soluzione giusta e pacifica per i conflitti razziali e le contraddizioni sociali. Il fine del processo, contrariamente alle teorie genetiche o alle osservazioni di esperienze storiche specifiche, è il progressivo "sbiancamento" della popolazione brasiliana, che nelle generazioni successive, derivate da matrimoni interetnici, andrà "pulendo la razza" dai componenti indigeni e neri, ritornando al "prototipo dell'uomo" (però perfezionato dalle caratteristiche valorizzate delle altre "razze"). Questa è la favola delle tre razze, ironicamente denominata da R. da Matta (1981) "razzismo alla brasiliana". Per questo tipo di pensiero ha senso – anche senza alcuna ulteriore giustificazione economica o politica – l'abolizione del traffico di schiavi e l'incitamento alla migrazione di coloni dall'Europa.

Sul piano delle strategie, la prima osservazione che si deve fare è che la rappresentazione più comune dell'indio lo colloca sempre in una realtà che riguarda il passato, sia ai primordi dell'umanità, sia ai primi capitoli della storia del Brasile. Come avevo già osservato (Oliveira, 1993 e 1994), le immagini e gli stereotipi associati all'indio mettono sempre in risalto la sua condizione di primitività, considerandolo come molto vicino alla "condizione di natura". Questo si esprime nei termini utilizzati, che lo associano al primitivo ("aborigeno"), ad una condotta con pochi elementi di civilizzazione ("selvaggio" e "feroce") alla foresta ("silvicolo") e al mondo animale

("bugre"³). Tali associazioni si trovano esplicitate nella letteratura, nella pittura, nelle arti plastiche, nei disegni infantili, nelle fotografie considerate come artistiche, nelle cartoline postali, nei calendari, nei francobolli, nelle illustrazioni di vario tipo e perfino nelle vignette umoristiche. Ciò che attira l'attenzione in tutte queste rappresentazioni è che, nonostante l'indio sia un uomo in possesso di lingua e cultura, la sua immagine è sempre molto vicina al mondo naturale; e quando si focalizzano i suoi elementi di umanità e i tratti della sua cultura è sempre per dimostrare la sua estrema semplicità (e quindi incorporarlo come espressione poco mediata delle emozioni e della natura umana) oppure, inversamente, per indicare il suo esotismo (attraverso una critica implicita rispetto ai suoi costumi considerati come stravaganti).

L'impressione comune (oggi, come in passato) è che l'indio – come lo si concepisce nei discorsi colti e di senso comune – sia "finito" da molto tempo. L'insegnamento istituzionale di Storia del Brasile nei libri di testo rafforza ulteriormente quest'immagine. L'indio è solo un personaggio dei capitoli iniziali della storia brasiliana, come la scoperta, la prima messa, le invasioni straniere, le *entradas* e *bandeiras*⁴. Nella storia economica l'indio è sempre considerato come un ostacolo allo sviluppo, non essendo riscontrabile la sua partecipazione in alcuno dei cicli economici. L'unica eccezione è rappresentata dal periodo delle "droghe del *sertão*", certamente per le caratteristiche di nomadismo e rozzezza di cui era investita l'attività estrattiva. Nel ciclo del caucciù, più di un secolo dopo, ci si rivolge all'indio non come un *seringueiro*, ma come un nemico feroce ed una grave minaccia per gli estrattori. Inoltre il suo carattere ambiguo e traditore viene frequentemente indicato in quei riferimenti

³ N.d.T. Derivata dal francese *bougre*, espressione dispregiativa con cui in Brasile spesso ci si rivolge agli indigeni.

⁴ N.d.T. Le *entradas* (ingressi) rappresentano le spedizioni compiute in epoca coloniale verso le aree interne dell'attuale Brasile, mentre le *bandeiras* (bandiere) designano i simboli di tali spedizioni.

al passato, rimanendo chiaro il fatto che esistono indios con nobili sentimenti (sono gli alleati della Corona Portoghese) e indios mercenari. In tal modo, nelle lotte contro i Francesi ed Olandesi a Rio de Janeiro e nel nord-est (Bahia, Pernambuco e Maranhão) alcune tribù si allearono con i Portoghesi e si dimostrarono importanti per il conseguimento della loro vittoria, mentre altre appoggiarono gli invasori intrattenendo con essi relazioni commerciali.

Alcuni studiosi argomentano che nelle descrizioni sulla formazione storica del Brasile e nella costruzione dell'identità nazionale il contributo indigeno fu completamente cancellato e soppresso (Orlandi, 1985). Un'indagine recente (B. Ribeiro, 1987) sugli elementi della cultura indigena incorporati nella cultura nazionale brasiliana e nella lingua portoghese parlata in Brasile ne indicano una forte presenza (includendo animali, piante, culinaria, tecnologie, costumi, esseri soprannaturali), molto di più di quanto le valutazioni generiche abituali sono solite indicare. Nella toponimia, per esempio, è molto diffusa l'utilizzazione di termini indigeni (specialmente della lingua Tupi) per designare fiumi, spiagge, montagne, regioni, città e luoghi pubblici. Nonostante questi inventari siano tanto estesi, finiscono solo per rafforzare l'immagine – prima menzionata – dell'indio come personaggio esclusivo del passato e che per confermare la sua presenza nel Brasile contemporaneo si manifesti solo attraverso vestigia, influenze e discendenze ataviche.

Per la popolazione brasiliana (specialmente per quella dell'entroterra, per conflitti di interessi, ma anche per gli abitanti delle città, in funzione della rappresentazione generica già commentata) i membri delle società indigene sono classificati molto di più come "rimanenti" o "discendenti" che come "indios". L'adozione attuale di questo qualificativo decorre a partire da un'esplicita autodenominazione oppure da uno status giuridico, con tutto un sistema di simboli ad esso associato (tutela della FUNAI, rivendicazioni di terre, agenzie missionarie, antropologi, ecc.). Nelle regioni dove esistono (o esistevano in un passato non lontano) gravi conflitti fondari tra i bianchi e gli indios, questi ultimi sono fortemente discrimi-

nati dalla società locale, essendo molto caro il prezzo da pagare per assumere tale autodenominazione al punto tale da essere molte volte costretti ad adottare identità negative (come quella di "caboclo", analizzata da Cardoso de Oliveira, 1981).

Al di fuori di tali situazioni circoscritte e transitorie – dove inoltre qualsiasi identità sarebbe semanticizzata negativamente dal gruppo che gli è antagonista – in genere l'uso del designativo "indio" non ha lo stesso peso stigmatizzante di quello di "negro" (che evoca sempre l'istituto della schiavitù). Nelle strategie d'interazione sociale l'identità di "indio" – considerata sempre come "rimanente" o "discendente" – può essere attivata perfino da bianchi, sia per evidenziare un processo individuale di ascesa sociale (come nel caso del povero che si arricchisce nel mito del "self made man"), sia per indicare la condizione di "figlio della terra" (il "nativo") in opposizione agli appena arrivati (i denominati "paulistas" nell'Amazzonia, per esempio). Lo pseudonimo di "indio" è stato (ed è ancora) applicato a diversi politici e personalità dell'Amazzonia, come un modo per investirli di valore ed autenticità secondo il discorso "nativista".

Tra le élite del nord e nord-est è molto comune trovare persone che rivendicano la loro origine dagli indios (ma non dai neri), descrivendo che i loro nonni (o bisnonni) furono "*apanhados no mato e a dente de cachorro*"⁵. Il fatto che la relazione con gli indios si stabilisce sempre per linea materna si può spiegare attraverso il modello della famiglia patriarcale, dove i ruoli femminili sono in gran parte esercitati all'interno del focolare domestico ed evocano il dominio dei sentimenti, in opposizione all'universo maschile caratterizzato dall'utilizzo della ragione e della conoscenza, dalle attività pubbliche e dalle distinzioni sociali. L'ideologia indigenista non ha rotto con la rappresentazione dell'indio come un essere arcaico, ma è rimasta circoscritta ai contenuti scientifici già esistenti adattandoli alle proprie esigenze. La rapida accettazione della le-

⁵ "Presi nella foresta con l'ausilio di cani".

gittimità del discorso indigenista, il suo peso persuasivo, il simbolismo che l'avvolgeva, hanno avuto come condizione di successo propriamente la sua sovrapposizione a quella rappresentazione generica dell'indio.

Per Rondon, un fedele cultore dei postulati positivisti, le società indigene erano inequivocabilmente classificate all'interno del periodo feticista dell'umanità, non potendo esserci la sua ascesa alla fase della conoscenza scientifica in modo rapido e diretto. È in funzione di ciò che Rondon qualifica come un fatto altamente traumatico e negativo i processi di acculturazione diretti ed accelerati, come quelli applicati dalle missioni religiose attraverso il battesimo e il catechismo degli indios. Nella sua visione, affinché gli indios potessero fare un enorme passo per uscire dallo stato rudimentale in cui si trovavano ed inserirsi con successo nel mondo moderno era necessario che lo Stato gli garantisse protezione ed assistenza, rendendo possibile che le nuove generazioni di indios potessero svolgere funzioni produttive nella vita moderna. L'esempio più completo del suo programma pedagogico e disciplinare è rappresentato dalle sue relazioni con i sottogruppi Pareci, i cui giovani sono stati rieducati in luoghi speciali e destinati a lavorare come braccianti, sentinelle, telegrafisti e macchinisti sulle linee telegrafiche del Mato Grosso (vedi Roberto, 1994).

Come discepolo di Comte, con un pensiero ancora legato agli ideali dell'Illuminismo, Rondon si opponeva radicalmente alle pratiche di sterminio, messe in opera dalle élite regionali e fondate su presupposti razzisti. Contrariamente a tutto ciò passa a proporre un atteggiamento fraterno e pacifico nei confronti degli indios, incorporando nelle argomentazioni ufficiali il ragionamento che sono i bianchi i naturali invasori delle terre occupate dai primi da tempo immemorabile. Nonostante la rigida formazione filosofica (sua e dei suoi collaboratori, generalmente ingegneri, militari e positivisti), nel suo atteggiamento c'era anche una dimensione etica ed umanitaria la quale, sul piano delle motivazioni personali, finisce per essere una specie di "senso di colpa" sul processo di conquista.

La Commissione delle Linee Telegrafiche di Mato Grosso, diretta da Rondon, è stata il paradigma per l'operato indigenista dello Stato brasiliano, includendo la propria creazione ed il funzionamento dello specifico organo indigenista (lo SPI, Serviço de Proteção ao Índio). Operando ai margini della civiltà, affrontando indios ostili per rendere propizie in quelle regioni e nel Paese le condizioni per un futuro sviluppo, la Commissione Rondon aveva come motto "morrer se preciso for, matar nunca"⁶. Grazie all'immensa costanza dei suoi membri più rappresentativi riuscì a stabilire contatti pacifici con i Bororo, Pareci, Nambikwara e diverse altre tribù, permettendo l'installazione e la manutenzione del sistema di telegrafia tramite filo in regioni fino ad allora considerate isolate dal paese.

I grandi momenti della vita dell'organo indigenista sono stati proprio i processi di attrazione e pacificazione (Kaingang e Xokleng nel sud e Parintintim nel Pará, nel primo quarto di secolo; Xavante e diversi sottogruppi Kayapó nel Mato Grosso e Pará, negli anni cinquanta), descritti e glorificati come un'alternativa umanitaria allo sterminio. Questo è stato senza ombra di dubbio il maggior merito dello SPI: essere riuscito a salvare dall'azione distruttiva dei fronti di espansione alcune società indigene, che se così non fosse difficilmente sarebbero sopravvissute fino ai giorni nostri. Tale atteggiamento ha avuto continuità nei lavori più recenti dei *sertanistas*⁷ della FUNAI con molte altre società indigene, come i Waimiri-Atroari, i Guajá, gli Zoró, gli Uru-eu-uauá, gli Awá-Canoeiros e molti altri, le cui esistenze erano (o sono ancora) minacciate a causa delle aperture di strade e/o dalle grandi imprese economiche.

L'ideologia dei *sertanistas* non stona con le rappresentazioni più generali sugli indios, esprimendo nitidamente i paradossi dell'atteggiamento rondoniano e della politica indigenista ufficiale. La storia delle società indigene è concepita e narrata come una trage-

⁶ "Morire se necessario, uccidere mai".

⁷ N.d.T. Agenti indigenisti impegnati nelle aree interne del Brasile.

dia unica e ripetitiva, in cui si consumerebbe il processo inesorabile di distruzione delle culture indigene ad opera dell'uomo bianco. In un'intervista recente un *sertanista* qualifica il destino dei popoli indigeni in termini assolutamente pessimisti e senza speranza, equiparandoli ai "fossili viventi".

Nella concezione dei *sertanistas* gli indios sono solo un repertorio di virtù in procinto di essere perdute mediante il contatto interetnico. Attualizzano in tal modo l'immagine del "buon selvaggio" e pertanto dedicano tutti i loro sforzi giustamente a quelle situazioni in cui gli indios ancora non sono corrotti dalle istituzioni dei bianchi. Quello che considerano ideale, ma sanno che è impossibile, sarebbe di costruire una campana di vetro protettrice intorno alle società indigene, qualcosa che non permetta la presenza di influenze esogene, con le nuove nefaste necessità e le dipendenze che queste comportano per loro. Gli ultimi orientamenti dei fronti di attrazione della FUNAI pretendono perfino di risolvere il paradosso fondamentale del *sertanista* attraverso lo scollamento della sua ideologia dalla pratica: già non si raccomanda più di stabilire contatti con le tribù isolate, eccetto dove il rischio di distruzione ad opera di altri gruppi sia imminente. In tal modo, l'intervento dei *sertanistas* sarebbe quello di agire come un cuscinetto tra gli indios ed i fronti d'espansione economica, garantendo ai nativi il pieno controllo del loro habitat.

Se il *sertanismo* ha portato all'estremo il senso di colpa degli indigenisti nei confronti degli indios, la sua analisi è importante perché permette di svelare, a causa della sua forma esacerbata, qualcosa di molto importante e generale nel pensiero indigenista brasiliano, che si concretizza nella strutturazione e legislazione della FUNAI. La politica indigenista brasiliana è concepita fondamentalmente come un meccanismo di compensazione di fronte alla conquista e alla dominazione delle società indigene. Questo è un dato culturale, etico, psicologico (affettivo) e politico specificamente brasiliano, che fa sì che gli amministratori, i legislatori ed i giudici brasiliani possano avere – indipendentemente dalla loro posizione sociale – un atteggiamento di fronte alla questione indigena molto

differente di quella dell'indigenismo messicano, della politica coloniale britannica in Africa o in India, delle politiche dirette sulle popolazioni aborigene in Australia o in Canada, o dell'antica politica sovietica delle nazionalità.

La strategia politica delineata dall'indigenismo ufficiale proponeva solo obiettivi compatibili con iniziative governative settorializzate, riunendo a tale scopo dati molto limitati e diretti, che inducevano ad una visione molto distorta delle società indigene. In un'analisi condotta molto dopo Darcy Ribeiro (1970) rendeva espliciti i presupposti politici di quel modello d'azione indigenista. Non erano gli interessi egemonici dell'economia che entravano in conflitto con quelli degli indios, ma solo gli interessi meramente locali di alcune élite tradizionali, le cui attività erano già segnate dalla decadenza e senza ormai nessuna rilevanza per l'economia e la politica nazionale. Era contro tali interessi che lo Stato doveva e poteva agire, essendo essenziale a tale scopo la collaborazione dei militari che componevano il settore più dinamico e illustre di quella burocrazia. Nel praticare la protezione e l'assistenza alle popolazioni indigene isolate nell'Amazzonia, includendo le fasce di frontiera, l'organo indigenista operava in sintonia con le Forze Armate per promuovere l'integrazione nazionale. Gli stessi indios ed i funzionari dello SPI molte volte erano descritti come guardiani e controllori delle frontiere.

Tale strategia si appoggiava su dei dati e su di una specifica visione del problema indigeno nel Brasile. Gli indios rappresentavano appena lo 0,2% della popolazione ed erano localizzati principalmente in punti reconditi del Paese. Le tribù brasiliane – a differenza della forte presenza indigena nel mondo andino – erano di piccola dimensione, con un livello tecnologico abbastanza rudimentale, frammentate in molte lingue e culture, senza possedere nessuna maggiore unità politica. La questione indigena sarebbe, quindi, essenzialmente una questione di coscienza, di sensibilizzazione dell'opinione pubblica sul tragico destino degli indios, convincendo lo Stato ad agire in difesa di una popolazione ridotta, frammentata e

non protetta, che non potrebbe ovviamente mettere ostacoli di sorta allo sviluppo nazionale. L'organo indigenista, molto limitato in termini di finanziamenti e personale, ma molto prestigioso agli occhi dell'opinione pubblica e dei settori politici di rilievo, era segnato da un atteggiamento perfino "romantico", avendo come fine quello di fermare lo sterminio e permettere la sopravvivenza delle società indigene più fortemente minacciate. In funzione di ciò agiva episodicamente ed in modo puntuale, evitando il peggio, "potendo guadagnare al dettaglio ma perdendo all'ingrosso", non mettendo in pratica alcuna proposta consistente rispetto al futuro degli indios, né stabilendo nuove forme percorribili per la loro partecipazione nella nazione brasiliana.

Tale modello d'indigenismo è oggi interamente superato, essendo questo incapace di produrre un'analisi adeguata e generare direttrici efficaci per l'azione in una configurazione storica molto diversa e con nuovi assi conoscitivi ed ideologici. Nonostante continui a fornire le basi per alcune prese di posizione negli attuali dibattiti, ciò si deve ad interessi corporativi di settori della burocrazia di Stato e, contrariamente, all'attrazione che un discorso apocalittico suscita in alcuni settori ed organismi esclusi dalle iniziative ufficiali.

Alcune analisi più recenti sulle dimensioni territoriali e sulla composizione demografica della popolazione indigena brasiliana hanno dimostrato l'inefficacia delle interpretazioni dell'indigenismo ufficiale. Studi compiuti durante gli anni ottanta hanno evidenziato che nelle analisi precedenti, basate esclusivamente sulle cifre demografiche, è stata sottovalutata l'importanza economica e geopolitica del problema indigeno. Se le società indigene rappresentano solo lo 0,2% della popolazione brasiliana, le terre che occupano e/o rivendicano superano il 10% del territorio nazionale (Oliveira, 1983), includendo estesi giacimenti minerari, importanti risorse idriche, ed essendo situate, spesso, nelle fasce di frontiera o di nodi vitali per il trasporto e le comunicazioni. Pretendere di discutere la politica indigenista come una questione di minor importanza, supporre che lo Stato non abbia interessi diretti e non sia coinvolto nel-

le controversie esistenti e circoscrivere l'argomentazione presentata solo a ragioni di coscienza, sarebbe un equivoco sociologico ed una miopia politica insuperabile.

I dati più recenti indicano anche che la situazione di contatto ed il profilo demografico degli indios brasiliani non corrispondono più alle interpretazioni precedenti sulle tribù isolate e sulle fragili microsocietà perdute nella foresta amazzonica. Secondo dati della FUNAI i gruppi indigeni isolati, o che sono oggetto dell'operato dei fronti di attrazione, non sono più di 27. Le terre indigene già demarcate nell'Amazzonia legale superano i 60 milioni di ettari e con le demarcazioni ed identificazioni programmate, grazie a risorse internazionali (G-7, CEE e BM), la proiezione indica che sono circa il 18% della regione. Oggi si stima che le 206 società indigene esistenti in Brasile sommano un contingente di 270 mila persone, delle quali poco meno del 60%, distribuite in 162 società indigene, sono stanziate nello Stato dell'Amazzonia. All'interno di queste ultime le società indigene di media portata (cioè, quelle che hanno tra 200 e 2.000 membri) rappresentano la maggioranza, corrispondendo al 28% della popolazione indigena totale dell'Amazzonia. Le società maggiori, nonostante siano di minor numero, ospitano quasi il 70% della popolazione totale. Le microsocietà, rappresentate da un unico villaggio o da piccole bande, con popolazione inferiore ai 200 abitanti, sono meno di 1/3 del totale delle società e rappresentano poco più del 2% della popolazione indigena totale (Oliveira, 1995).

Ci sono anche significativi cambiamenti nell'assetto giuridico-legale. La Costituzione del 1988 dedica tutto un capitolo agli indios, riconoscendo i loro diritti alle terre di occupazione tradizionale, oltre che la preservazione della loro cultura e di propri canali d'espressione e di rappresentazione (anzitutto anteriormente monopolizzati dalla FUNAI a causa di un'interpretazione ristretta della logica tutela-re). La legge complementare che va a sostituire lo Statuto dell'Indio (Legge 6.001/73), ancora in dibattito congressuale, ha alla base come innovazione dottrinale fondamentale il riconoscimento delle "società indigene" come collettività situate tra gli indios (come in-

dividui e cittadini brasiliani) e lo Stato. Si tratta di un passo importantissimo diretto ad un rovesciamento dei presupposti omogeneizzanti che orientavano le impalcature degli Stati moderni, importate dalle istituzioni politiche brasiliane e che fornirono le basi di una politica integratrice fino ad un passato non molto lontano.

In questa cornice la rappresentazione generica ed atemporale dell'indio inizia a declinare come chiave interpretativa della situazione indigena nel Brasile contemporaneo, svuotandosi come fattore di legittimazione dei discorsi politici ed istigatore di nuove pratiche amministrative o assistenziali. Gli antropologi hanno messo in evidenza il fatto che "l'indio" non è un'unità culturale, ma un'identità legale messa in atto per ottenere il riconoscimento di diritti specifici. I leader indigeni hanno fatto marcia indietro nei processi locali d'identificazione puramente negativa e nel camuffamento della loro identità etnica, e – senza considerarsi indifferenziati tra di loro, ma in primo luogo come membri di questa o quella società indigena – rivendicano solidali diritti comuni che provengono dallo status giuridico di "indio". Le organizzazioni non governative (incluso quelle missionarie) hanno accumulato un importante capitale di esperienze e conoscenze per quel che riguarda le alternative assistenziali e di sviluppo offerte alle società indigene. L'esercizio paternalista della tutela si è trasformato in un anacronismo disfunzionale, obbligando l'azione indigenista a stabilire in modo crescente rapporti efficaci e percorribili con organizzazioni indigene, università ed organismi diversi (incluso quelli internazionali). Immensamente distanti dalla rappresentazione atemporale e generica, gli indios si trasformano in un argomento discusso da molti settori specializzati, circolando intensamente per il mondo globalizzato ed essendo riconosciuti come personaggi abituali del nostro universo post-moderno.

Più recentemente perfino i discorsi e gli argomenti contrari fanno riferimento a quella nuova immagine dell'indio come oggetto di diritto. Si dice che l'autonomia delle loro riserve costituisce una minaccia per la sicurezza nazionale, ritornando alle teorie sul pericolo costituito dai "conclavi etnici" e dalle "cisti culturali" per la costru-

zione dell'unità nazionale. Si suggerisce che il riconoscimento dei diritti indigeni è solo un sotterfugio usato dalle grandi potenze per promuovere l'internazionalizzazione dell'Amazzonia. Si dice che gli indios costituiscono una parte privilegiata della popolazione rurale brasiliana, dato che detengono estese porzioni di terra (e pertanto sarebbero "indios latifondisti") e sfruttano con grande lucro le risorse naturali in loro possesso (sarebbero quindi "indios ricchi" ed anche virtualmente "anti-ecologici", poiché sarebbero "predatori dell'ambiente"). In tutti questi filoni ideologici, i nemici degli indios, appoggiandosi su un forte controllo da parte dei mass media, cercano di presentarli come un ostacolo per la sovranità nazionale, per la giustizia sociale e perfino per la protezione ambientale, cercando di coinvolgere nei loro ragionamenti i settori progressisti della società. Gli indios reali sono considerati "falsi indios" oppure "indios corrotti dai bianchi", rispetto all'immagine atemporale e generica, ormai quasi non più presente nella realtà brasiliana, e verbalizzata come l'"indio buono e vero". Se tutto ciò ancora non arriva a configurare una ripresa (nuova e populista) degli atteggiamenti razzisti, rappresenta tuttavia nitidamente un tentativo di costruzione di un "capro espiatorio" all'interno di teorie cospiranti e manichee nel distorto panorama rurale brasiliano.

Ritornando alle prospettive rispetto ad una nuova modalità d'inserimento dell'indio nella nazione brasiliana, potremmo dire in conclusione che le possibilità di riconoscimento legale del carattere pluralista del paese sono ancora remote. Nonostante i testi legali consacrino la prospettiva di un operato assistenziale differenziata dello Stato (sul piano educativo, sanitario e di appoggio allo sviluppo), offrendo pertanto riguardo alle specificità degli usi e costumi delle società indigene, molto poco di tutto ciò è stato concretizzato all'interno dell'amministrazione pubblica. Certamente progressi significativi dipenderanno da una profonda riformulazione dell'organo indigenista e dei suoi quadri dirigenti, oltre che da una modificazione nel suo modo di relazionarsi con altri organi governativi e dai suoi rapporti con gli enti non governativi e le organizzazioni in-

digene. Nonostante i progressi evidenziati ci possano sembrare molto più avanzati nel caso degli indios piuttosto che in quello dei neri, mai si è arrivati a concepire la possibilità di avere nel Congresso Nazionale dei rappresentanti della popolazione indigena, il cui mandato deriverebbe da un'indicazione ed elezione fatte esclusivamente dagli stessi indios.

3. Riconsiderando il contatto interetnico⁸

Il concetto di "situazione coloniale"

Il concetto di "situazione coloniale", elaborato da Georges Balandier, cerca di superare da un lato "la ricerca dell'etnologicamente puro, di fatti inalterati, miracolosamente preservati in uno stato originale", mentre dall'altro intende sfuggire all'empirismo e al pragmatismo di un'antropologia pratica (Balandier, 1951, 1971: 35). Il concetto si pone in modo critico nei confronti delle ricerche antropologiche per il fatto che queste affrontano il cambiamento sociale solo attraverso processi visti sempre separatamente uno dall'altro (come l'ingresso dell'economia monetaria, l'insegnamento moderno o l'azione missionaria), invece di percepire che in realtà "costituiscono un tutto" che in quanto congiuntura particolare "impone un certo orientamento agli agenti ed ai processi di trasformazione" (Balandier, 1971: 3).

Tentando di delineare la specificità del suo approccio, Balandier mette in evidenza due punti: primo, una presa di posizione decisa nei confronti della totalità (p. 4), considerata come una categoria analitica centrale sottolineata varie volte lungo il testo (1971: 3, 4, 10 e 35); secondo, una raccomandazione affinché gli studi sul cam-

⁸ Tratto da Oliveira, J.P. de, "O Nosso Governo". *Os Ticuna e o Regime Tutelar*, São Paulo, Marco Zero, 1988.

biamento sociale siano sempre realizzati "in situazione" (1971: 8, 23-24, 36). Nonostante faccia riferimento varie volte a Gluckman ed alle sue analisi di situazione (1971: 23 e 35-36), l'accezione data al termine da Balandier sembra allontanarsi molto da quella dell'antropologia inglese, oscillando tra un'idea di contestualizzazione, od uno sfondo storico, e, d'altro lato, un concetto capace di assicurare l'integrazione di differenti punti di vista, sviluppati da storici, sociologi, psicologi ed antropologi (pp. 23-24). Quest'ultima è la posizione che predomina. Balandier (1971: 36), infatti, rende esplicita l'origine di quest'approccio – uno "studio concreto e completo" (1971: 27) – che risalirebbe al concetto di "fenomeno sociale totale" formulato da M. Mauss. È propriamente con questo spirito che egli conduce la sua critica a Malinowski, mettendo in risalto principalmente le limitazioni provenienti dal suo concetto d'istituzione come risposta a necessità, ed inoltre confutando l'idea che il contatto ed il cambiamento culturale avrebbero luogo tra istituzioni omologhe.

Attraverso una valutazione globale mi sembra che il concetto di situazione coloniale potrebbe aiutare poco a indirizzare le ricerche attuali sul contatto interetnico. Il concetto di situazione coloniale come totalità complessa (pp. 3 e 10) non si rende in nessun modo operativo e la propria definizione si rivela molto generica ("... un dominio imposto da una minoranza straniera, 'razzialmente' e culturalmente differenziata, in nome di una superiorità razziale (o etnica) e culturale affermata in modo dogmatico su una maggioranza autoctona materialmente inferiorizzata" (pp. 34-5). Una tale enumerazione di caratteristiche economiche, politiche e ideologiche non riesce a dare solidità alla nozione o a concretizzare meglio lo sviluppo dell'analisi.

La teoria della frizione interetnica

Dalle ricerche sul contatto interetnico realizzate in Brasile alla fine degli anni '50 e lungo gli anni '60 emerse l'elaborazione di un metodo di approccio alle società indigene denominato frequente-

mente "teoria della frizione interetnica" (Cardoso de Oliveira, 1961, 1961b, 1964, 1972; posteriormente 1975, 1981). In un altro lavoro (Oliveira, 1983) ho cercato di mettere in risalto le connessioni che questa teoria ha con altri approcci sul contatto ugualmente praticati in Brasile, indicando parallelamente i suoi sviluppi nella ricerca antropologica, servendo per più di due decenni come riferimento teorico di base per le indagini sul contatto realizzate in questo paese. Pertanto, in questo lavoro, mi concentrerò principalmente sulle sue formulazioni più generali, evidenziando i suoi vincoli con differenti tradizioni teoriche e, posteriormente, discutendo la sua applicabilità all'oggetto di ricerca selezionato.

Per considerare una teoria la cui elaborazione si sviluppa in un lungo periodo di tempo, la prima necessità, credo, è di realizzare una datazione che permetta di individuare i suoi sviluppi nel tempo, con ridefinizioni e elaborazioni, cioè come una traiettoria in una certa misura autocondotta. Così ho registrato l'esistenza di tre momenti fondamentali, che io caratterizzerei come la presentazione e la definizione della nozione, l'inquadramento sociologico e la problematica dell'identità etnica. Ovviamente ci sarebbe da dire che si tratta di enfasi, non di esclusivismi, nelle varie fasi in cui i temi si associano e si sovrappongono.

La prima fase è quella dell'elaborazione del concetto, che corrisponde a testi programmatici (vedi *Estudo de Áreas de Fricção Interétnica*, progetto di ricerca pubblicato nel 1962), polemici (*Aculturação e Fricção Interétnica*, pubblicato nel 1963) e quelli che sono un primo tentativo d'applicazione pratica di queste idee (*O Índio e o Mundo dos Brancos*, 1964). Un riferimento teorico di base è il già citato testo di Balandier e la definizione di situazione coloniale, a partire dalla quale Cardoso de Oliveira mette in risalto il problema relativo alla totalità, il che implicherebbe considerare che il contatto interetnico sia determinato da "gruppi in relazione tra di loro nei termini di dominio e sottomissione" (1964: 21). Il contatto tra gruppi tribali e segmenti della società brasiliana, quando esso è caratterizzato da aspetti competitivi e conflittuali, afferma l'autore, as-

sumerebbe una proporzione globale, arrivando a coinvolgere l'intera condotta tribale e non tribale (1962: 128). La definizione della situazione di frizione interetnica è una "situazione di contatto tra due popolazioni 'dialetticamente unificate' attraverso interessi dialettalmente opposti, oltre che interdipendenti" (162: 127-8).

Tentare di realizzare un processo di metaforizzazione – appena implicito nello svolgimento, ma costitutivo del proprio atto creativo⁹ – potrebbe aiutare a percepire la posizione dell'autore di fronte ad altre linee teoriche. La stessa scelta del termine "frizione" già indicherebbe l'intenzione dell'autore di mettere in risalto, come componenti strutturali del contatto, il *conflitto* e l'*interazione continua*. Proponendo nel suo discorso immagini come quelle di "trasmissione", "adozione", "assimilazione" od "incorporazione", Cardoso de Oliveira richiama l'attenzione non sugli aspetti culturali, bensì sulle relazioni sociali che sono lì costituite. Si tratta di modificare il punto focale della ricerca, allontanandosi da una direttiva posta in termini di "cambiamento" o di "contatto culturale" (espressione preferita da alcuni autori inglesi, notoriamente M. Fortes, L. Mair e Audrey Richards).

In questo senso la nozione di frizione interetnica ha la stessa direzione teorica delle formulazioni posteriori di Barth (1969: 11-15), avendo la funzione di modificare l'enfasi dei gruppi etnici in quanto "unità portatrici di cultura" ("culture-bearing units") verso una visione della loro esistenza e efficacia sociale come "tipi organizzazionali" ("organizational types"). Tali similitudini di prospettive spiegano, inoltre, perché in rielaborazioni successive (1975) Cardoso de Oliveira menziona ed utilizza le formulazioni di quest'autore.

⁹ È importante ricordare alcune considerazioni di Derrida: "Le nozioni astratte nascondono sempre una figura sensibile. (...) Il senso primitivo, la figura originale, sempre sensibile e materiale (...) non è esattamente una metafora. È una specie di figura trasparente, equivalente ad un senso proprio, che si trasforma in una metafora quando il discorso filosofico la mette in circolazione" (Derrida, 1971: 2-3).

Nel suggerire un'interazione continua tra due società, la nozione di frizione chiude il cammino ad immagini e concetti che tendono a descrivere il contatto come qualcosa di accidentale ed istantaneo, possedendo una "caratteristica distruttiva" e conducendo ad uno stato di anomia oppure di disorganizzazione sociale. Pertanto, perfino per le sue associazioni incoscienti, la *teoria della frizione interetnica non presuppone la condizione dell'indio come passeggera*, portando i ricercatori a non progettare nei fatti osservati idee riguardo all'"estinzione" (brusca) o alla "scomparsa" (graduale) di quei popoli.

Bisogna osservare che i concetti utilizzati in questo caso possiedono un campo d'applicazione abbastanza esteso. I gruppi sociali che sono coinvolti nella situazione di frizione interetnica sono caratterizzati nel modo più ampio possibile, ora come "gruppi tribali" (1962: 128,129), "società tribali" (1962: 128,129) oppure "società" (1962: 129; 1964: 30), ora in maniera meno carica di presupposizioni, come nel parlare, per sei volte, di "popolazioni" (1962: 127, 128 e 129). Anche il compito di precisare il contenuto delle relazioni tra quei gruppi rimane a carico della ricerca empirica: "... la società tribale mantiene con la società avvolgente (nazionale o coloniale) relazioni d'opposizione, storicamente e strutturalmente dimostrabili" (1963; 1964: 30).

In un momento successivo, Cardoso de Oliveira (principalmente nel 1967, nell'articolo intitolato "Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica") tenta di definire le sue idee in un modo che egli considera più preciso, tramite l'utilizzo di alcuni concetti sociologici. Quello che veniva prima denominato frizione interetnica adesso è caratterizzato come un *sistema* interetnico, composto da due *sottosistemi*, quello tribale e quello nazionale, in contraddizione e opposizione l'uno con l'altro. La scelta di questi concetti sembra provenire da una sociologia della modernizzazione – viene menzionato Gino Germani (1969) – il cui schema teorico ha un chiaro debito con le elaborazioni funzionaliste di Talcott Parsons.

Emergono, di conseguenza, alcuni elementi di rigidità nella sua analisi, i quali anteriormente non risaltavano in forma manifesta.

L'immagine di frizione ha, senza alcun dubbio, il potere di allontanare una visione negativa del conflitto, come qualcosa di necessariamente distruttivo e non funzionale. Passa a suggerire, nel frattempo, un *dissenso temporaneo*, un conflitto che potesse essere superato e corretto, introducendo un concetto di sistema dove l'esistenza di entità differenziate oppure contraddittorie andassero a concorrere per la sopravvivenza e il dinamismo (attraverso una trasformazione graduale) del sistema.

Il concetto di base passa ad essere quello di "integrazione sociale", che designa "il processo responsabile della costituzione di quel sistema interetnico". Gli elementi integranti di quel sistema sono in tal modo descritti non più come gruppi, ma come "meccanismi di integrazione sociale", essendo possibile distinguere tre "livelli di operazione del sistema" (quello economico, quello sociale e quello politico) dove tali meccanismi possono essere compresi nel loro funzionamento. Viene messa in risalto la nozione di "potenziale d'integrazione" (1972: 87-9), la quale designa il grado di dipendenza che un gruppo ha nei confronti di risorse controllate da un altro gruppo, e ciò indicherebbe la sua capacità d'integrazione nel sistema interetnico.

Nel tentativo di dividere analiticamente le relazioni tra gruppi coinvolti in un sistema interetnico, l'autore segnala una corrispondenza logica fra tali fenomeni e le classi sociali all'interno della società brasiliana (1972: 87), affermando che la frizione interetnica sarebbe l'"equivalente logico (ma non ontologico) di quello che i sociologi chiamano 'lotta di classe'". Ma considerando l'enfasi che viene data all'integrazione nel testo citato, l'uso dato alla nozione di classe sembra differire molto dagli schemi marxisti, avvicinandosi di più alla sociologia del conflitto industriale, dove lo scontro tra classi conduce a un perfezionamento del sistema – nell'aspetto tecnologico e di politiche di benessere sociale (Dahrendorf, 1959) –, od ancora di più alla concezione vigente nell'economia politica classica, dove le classi sono gruppi con funzioni economiche differenziate e specializzate.

La discussione sull'integrazione avrà come conseguenza il riprendere schemi dualistici condivisi dagli studi sull'acculturazione e dalla sociologia della modernizzazione¹⁰. Così, nel tessere commenti sull'integrazione e l'assimilazione (quest'ultima messa in evidenza come fatto che avverrebbe solo con gli individui di terza generazione, con indios urbanizzati o ancor di più con meticci), Cardoso de Oliveira osserva che "... il destino delle società indigene, come società, è quello della sua 'decaratterizzazione' progressiva nella misura in cui si vanno integrando nelle economie regionali" (1972: 129). Nello stesso testo, indica che le ricerche si debbono orientare tanto verso uno studio di *situazione* quanto verso uno studio di *processo*, intendendo con questo "... la delucidazione dei meccanismi che dirigono il passaggio dall'ordinamento tribale a quello nazionale, nel quale si trasfigurano o tendono a trasfigurarsi le popolazioni aborigene" (1972: 127). Più avanti, nell'inquadrare sociologicamente la nozione di frizione interetnica, egli spiega che il suo focus di ricerca è il processo di "integrazione dell'indio nella società nazionale" (1972: 89)¹¹. E nel tentativo di associare alla sua prospettiva sociologica un dualismo socioculturale finisce, come Malinowski, per essere condotto a formulare uno schema tripartito del Brasile, dove si avrebbe un primo

¹⁰ In altri testi e differenti da quelli da noi presi in considerazione, l'autore mantiene un dialogo costante con gli schemi dualistici.

¹¹ È necessario mettere in evidenza che un tale approccio teorico contrasta fortemente con l'atteggiamento indigenista assunto dall'autore, il quale in un articolo intitolato "Utopia e politica indigenista" criticava l'antico SPI per la sua cedevolezza teorica di fronte ai piani dello Stato brasiliano: "... la domanda in che direzione cambiavano mai è andata oltre una semplice constatazione teorica di che cosa raggiungerebbero, in fin dei conti, a costo di un'efficace assistenza tecnologica e medico-sanitaria, i benefici della civilizzazione. In questo era implicito che loro andrebbero, prima o poi, ad incorporarsi alla nazione brasiliana, nel momento in cui si permettesse la realizzazione normale del loro processo evolutivo. Ma mai è venuto in mente agli indigenisti brasiliani che la *pratica* di quella politica portasse in sé la soppressione quasi totale dell'autodeterminazione di quelle società" (1972: 62).

Brasile indigeno, un secondo con una dinamica espansionista, e un terzo costituito dalla dialettica delle relazioni tra classi sociali e gruppi tribali, la quale sarebbe il focus delle ricerche svolte in quella direzione (1972: 82-3).

Alcuni sociologi hanno ponderato la necessità di meglio definire la nozione di integrazione, nel momento in cui essa presenta aspetti valorizzanti (Germani, 1969: 17). Per questo sono state proposte alcune distinzioni, come quella tra l'integrazione normativa e l'integrazione psico-sociale, o tra l'integrazione d'accomodamento e l'integrazione di valori, o ancora tra giudizi d'integrazione e giudizi di funzionalità (Germani, 1969: 41-47). La teoria dei sistemi interetnici, quindi, non tenta di andare in quella direzione.

Un'altra limitazione di questo schema sociologico è il fatto che riduce il campo d'applicazione della nozione di frizione interetnica, datoché prende come modello una particolare modalità di contatto per estenderla a tutte le altre. Il concetto di gruppo etnico come emergente da una situazione d'interazione, coinvolgendo aspetti di conflitto e interdipendenza, è ugualmente condiviso da Barth. Nonostante ciò quest'ultimo ha un'idea meno restrittiva d'integrazione, concependo la situazione di complementarità economica tra gruppi (cita il caso delle tribù Fur e Baggara, rispettivamente agricoltori e allevatori - vedi Barth, 1969: 25-6) come una possibilità di relazionamento tra le altre, includendo ugualmente la disputa per uno stesso territorio, il mantenimento di eventuali relazioni di scambio, o ancora l'esistenza di una interdipendenza rituale o politica (1969: 19). *Lo schema analitico di Barth rimane così aperto agli studi delle variazioni di situazioni*, permettendo di concepire tanto casi dove la simbiosi sembra avvenire, con le identità etniche orientando globalmente il comportamento degli individui, quanto casi estremi, dove non c'è nessuna complementarità tra i gruppi, i quali non si organizzano pertanto in linee etniche (1969: 18).

Esistono anche difficoltà teoriche non risolte riguardo il modo di rendere operativa l'analisi dei sistemi interetnici. Sul piano concettuale, sono indicati due strumenti analitici, i concetti di "fronti

di espansione" (1972: 47-105) e di "agenti interculturali" (ivi: 44-95). Un *seringal*¹², un castagneto, un'azienda agro-pastorale, un *garimpo*¹³, possono essere comodamente pensati come un'espressione concreta di differenti tipi di espansione. Ma un *Posto Indígena*¹⁴, una missione religiosa, una base militare, l'agire del *regatão*¹⁵ e l'azione intermittente di organi federali in sfere differenti possono ugualmente essere concettualizzati come fronte d'espansione? D'altro canto uno specifico missionario o un determinato indigenista può essere caratterizzato come "agente interculturale", dato che esprime la logica e la dinamica dell'universo non indigeno. Ma come pensare all'unità tra quel missionario (o indigenista) e un altro che lavori allo stesso modo e con simili intenzioni, uniti molte volte da vincoli organizzativi e da una gerarchia ben definita? In questo senso l'analisi basata sugli "agenti interculturali" polverizza l'azione delle istituzioni nell'attuazione individuale dei suoi rappresentanti, permettendo di sopravvalutare la libertà e l'autonomia di quegli individui a scapito di altre determinazioni di gruppo, istituzionali e corporative alle quali effettivamente obbediscono.

Può emergere una specializzazione di domini tra questi due concetti, quello di "fronte d'espansione" essendo più adeguato quando si ha a che fare in una certa misura con un (o più) gruppo(i) organizzato(i), e il concetto di "agente interculturale" essendo quest'ultimo più utilizzato quando si focalizza la presenza diretta e l'azione di non indios nei confronti del sottosistema indigeno. Questa divisione di

¹² N.d.T. Luogo dove si estraie, tramite l'incisione degli alberi, senza che vengano abbattuti, il lattice di gomma.

¹³ N.d.T. Luogo di estrazione di minerali preziosi tramite l'utilizzo di attrezzi semplici. Attività quindi realizzata spesso in forma individuale e non industrializzata.

¹⁴ N.d.T. Luogo interno all'area indigena occupato da un funzionario dell'organo indigenista dello Stato brasiliano.

¹⁵ N.d.T. Venditore ambulante che passa da un villaggio all'altro, viaggiando in barca o canoa.

competenze può avere un'utilità pragmatica, però distrugge l'unità del quadro concettuale il quale passa ad orbitare intorno ad assi teorici non compatibili. Sembra un compito impossibile quello di istituire un'unità teorica fra i concetti di "fronte d'espansione"¹⁶ e di "agente interculturale", ereditati dagli studi nordamericani sull'acculturazione (vedi Siegel *et al.*, 1954: 980-2), i quali erano decisamente rifiutati dalla nozione di frizione interetnica¹⁷.

In termini molto semplici e schematici si può dire che il problema è quello di come descrivere e affrontare teoricamente gli individui e i gruppi non indigeni che intervengono nella situazione di contatto. Il microrganismo sociale, con il quale l'indigeno sta in interazione diretta (o che ha conseguenze più specifiche sulla sua condizione presente o futura), non mantiene qualsiasi isomorfismo o similitudine strutturale con modelli o gruppi dominanti nella società nazionale¹⁸. Cercare i concetti e gli schemi che possano rispecchiare in modo più adeguato la *diversità delle situazioni di contatto* (nei termini di composizione interna, scala, interdipendenza e conflitto tra le unità sociali esistenti in quel determinato luogo, bianchi e indios) è stato il cammino qui scelto per tentare quella rilettura della teoria della frizione interetnica, portando la discussione su altri concetti che cercano di superare per altri versi le difficoltà messe in evidenza.

¹⁶ Concetto profondamente legato alla nozione di frizione interetnica, evidenziando il processo di estensione delle relazioni capitaliste al campo brasiliano, dimensione molto utilizzata da diversi autori in sviluppi successivi di questa teoria (Velho, 1972; Martins, 1975).

¹⁷ L'accento ad agenti interculturali porta l'autore a parlare di "sistemi interculturali" (1972: 97), e ciò sembra andare in direzione opposta alla sua visione di gruppo etnico come prodotto d'interazione sociale.

¹⁸ In un lavoro successivo Da Matta osserva che le contraddizioni e le irregolarità esistenti nella società dominante dei bianchi, portando conflitti e breccie tra i suoi interessi e ideologie, aumentano le possibilità di sopravvivenza e preservazione culturale dei popoli indigeni.

Il concetto di "incapsulamento" e i suoi sviluppi

Un'alternativa analitica, che emerge per affrontare le trasformazioni subite dalle comunità contadine o dai gruppi tribali in funzione della loro sottomissione ad altre strutture (come Stati nazionali o altre società), è la nozione di incapsulamento elaborata da F. Bailey (1969) da quel momento abbastanza utilizzata nei testi di antropologia politica. Il punto di partenza per la descrizione di questo schema analitico può essere la discussione che egli realizza, in un precedente studio monografico, sulla questione dell'isolamento dei villaggi indiani e dei gruppi tribali. La comunità dove egli realizza la ricerca, Baderi, è composta da un gruppo di parenti agnatici, territorialmente segregati, che agiscono congiuntamente avendo come prospettiva finalità politiche. Ma uscendo dagli schemi formali e osservando la struttura in movimento, questa chiusura si rivela piuttosto ingannevole, il ricercatore è portato a riconoscere che "... il villaggio è una totalità in se stessa", ma è "... un'unità all'interno di una più vasta struttura, dove esistono legami individuali e relazioni che vanno molto più in là dei confini del villaggio" (Bailey, 1960: 267).

È in questo senso che Bailey formula il concetto di incapsulamento per tentare di superare alcune difficoltà negli studi tradizionali di politica tribale. "Gli antropologi si sono concentrati sulle comunità politiche in scala ridotta e caratterizzate da relazioni faccia a faccia. (...) Quasi senza eccezioni, oggi queste strutture esistono all'interno di più vaste strutture politiche d'incapsulamento" (Bailey, 1969: 146). Che cos'è che caratterizzerebbe questa situazione d'incapsulamento? Per quest'autore i gruppi tribali e i villaggi indiani sono gruppi in scala ridotta, con strutture multifunzionali e poco differenziate in termini di attribuzioni specifiche. Contrastano, così, con le strutture di maggior portata dello Stato-Nazione, le quali sono caratterizzate da una grande specializzazione delle attività, disponendo di una quantità di risorse molto più grande.

Da un lato questo rende evidente la direzione che devono seguire i processi di cambiamento, dall'altro l'impossibilità di condurre

un'analisi particolareggiata del cambiamento: "Non possiamo studiare il cambiamento sociale all'interno dei confini di un villaggio" (Bailey, 1960: 269). L'analisi della struttura politica dei villaggi deve essere condotta considerando il suo processo d'adattamento a quel determinato ambiente sociale e storico, prendendo la struttura politica incapsulata come una variabile dipendente e la struttura più vasta come variabile indipendente. Questo permetterà di comprendere gli effetti che i cambiamenti a livello dello Stato hanno sulla struttura politica tribale o di villaggio (Bailey, 1969: 147).

È un compito abbastanza difficile quello di tentare di trasformare questa nozione di incapsulamento in concetti più operativi che rendano possibile la descrizione delle connessioni tra la struttura politica locale e le strutture più vaste dello Stato. In funzione di ciò Bailey (1960: 240) cerca di utilizzare altri concetti (come quelli di sottostruttura e di campo); spetta a questo testo, giustamente, mettere in evidenza quelli che sono i modelli più convenzionali della sua analisi.

Il concetto di "arena" appare inizialmente con una certa ambiguità, ora usato come sinonimo di "campo" (1960: 10), ora per indicare settori all'interno di quel campo dove sono contese differenti risorse con diverse unità di conflitto (1960: 269). Successivamente predomina questa seconda accezione; Bailey specifica che il termine "arena" indica l'esistenza d'una struttura (unica) di regole che delimitano un certo tipo di competizione politica (1969: 135).

L'idea di campo attraversa tutto il lavoro etnografico di Bailey il quale, focalizzando la politica come attività (e non come norme o credenze), afferma che la sua descrizione dei Kond si svolge più in termini di "campo politico" che di "struttura politica" (1960: 12). Nella parte finale di tale testo arriva ad indicare quello che egli intende per campo politico, includendo non solo le attività cooperative, ma anche tutto ciò che è relativo agli individui che fanno riferimento a determinate arene. "Le relazioni politiche concernono la distribuzione di risorse e di potere. La distribuzione include non solo quelle situazioni in cui gli uomini cooperano gli uni con gli altri

per stabilire il controllo sul territorio, o per proteggere il proprio territorio nei confronti di estranei, ma anche un campo più ampio dove le persone non cooperano più; al contrario, competono una contro l'altra per il controllo delle risorse" (1960: 243).

L'autore distingue tra conflitto e contraddizione, il primo andando a designare quelle dispute per le quali la struttura dispone di meccanismi correttivi e regolarizzatori, la contraddizione indicando quelle altre dove non agiscono tali meccanismi. L'applicazione di tali concetti e la distinzione fra di loro può essere fatta solo attraverso un'analisi dinamica, poiché una disputa può rivelarsi un conflitto (e così rinforzare la struttura esistente, come lo farebbero certi rituali) e il suo risultato può essere la critica della struttura dimostrando la sua inefficacia o illegittimità (1960: 253).

Qualora la disputa oltrepassi i limiti della struttura, l'analisi arriverebbe ad uno stadio più complesso e si renderebbe necessario parlare di campo politico come in possesso di più di una struttura. Mantenere l'analisi nel quadro di un'unica struttura porterebbe il ricercatore a ignorare la contraddizione, estraniandola dalla realtà. "In alternativa si può dire che non è una struttura ad essere analizzata, bensì due o più operando in un unico campo sociale" (1960: 8)¹⁹.

Nonostante alcuni concetti innovatori, l'analisi di Bailey mantiene molti legami con l'approccio dello strutturalismo classico, condividendo concetti e tecniche di ricerca provenienti da tale schema teorico. Se il concetto di base per l'analisi politica fosse quello di attività (e non di struttura), perché quindi cercare di comprendere l'organizzazione del campo tramite tale concetto? Non c'è la possibilità di pensare alla coesistenza ed alle articolazioni/conflitti tra

¹⁹ La descrizione realizzata da Leach (1954) della politica Kachin come dinamica e dotata di un movimento pendolare, oscillando tra due strutture opposte, si distanzia abbastanza dalla visione di Bailey sulle tre strutture coesistenti, ognuna con caratteristiche proprie, competendo tra di loro. Di questa concezione Bailey rifiuta la possibilità di pensare alle relazioni tra queste strutture attraverso schemi chiusi o come un'altra struttura (Bailey, 1960: 10).

strutture all'interno d'uno stesso campo, una volta che si è affermato che le strutture non differiscono teoricamente l'una dalle altre (1960: 10) e che possono essere presentate come "qualcosa di completo in se stesso"? (1960: 246-7). Concettualizzare in questo modo le unità che compongono il campo, caratterizzandole come totalità ed entità sociali rigorosamente omologhe, ha un effetto immobilizzante, rendendo impraticabile qualsiasi costruzione teorica per l'analisi del campo politico.

Nella prospettiva di Bailey, in modo simile ad alcuni autori (Leach e Barth), anche loro impegnati a studiare nello stesso periodo gruppi tribali in India, la risposta viene data in una dimensione strettamente individuale, mediante scelte realizzate in contesti specifici da parte di individui concreti, essendo la sommatoria di quelle azioni e delle opzioni isolate che andrà a definire la nuova configurazione del campo. Di conseguenza fa risaltare come cruciale l'agire di determinati individui, caratterizzati come leader, i quali, a partire dalle loro conoscenze e abilità specifiche, sviluppano azioni che collegano tra di loro strutture differenti (è quello che Bailey (1960:268-9) chiama "azioni-ponte" o "bridge-action")²⁰.

Ma come si possono stabilire limiti alla libertà di scelta degli individui? Da un lato Leach, ragionando in termini di modelli ideologici nativi, stabilisce solamente i parametri culturali all'interno dei quali gli individui di dette società hanno la capacità di scelta quasi assoluta non essendo passibili di riflessione teorica. Bailey e Barth, non dedicandosi ai modelli nativi, preferiscono specificare le condizioni sociali di ogni scelta realizzata comprendendo il loro profilo, tracciando le regolarità ed esplicitando i fattori che le condizionano.

²⁰ Tramite un approccio molto simile Barth (1959 e 1966) elabora le sue analisi, preferendo mettere in risalto concettualmente, piuttosto che le azioni, gli individui che le concepiscono e le aggiornano, qualificandoli come "entrepreneurs" e che funzionano come fattore di conversione di risorse localizzate in differenti sfere e circuiti transazionali.

Se questa risposta (sociologica, non culturale) può essere da loro inoltrata nell'ambito della ricerca etnografica, in termini teorici rimane un vuoto pericoloso. Bailey, dato che colloca in un secondo piano l'analisi dei costumi e considera il cambiamento sociale come un processo il cui vettore va dalle città-coloniali ai villaggi-tribù, pensa al contatto interetnico in maniera molto unilaterale, dove rimane assente la visione del nativo e della comunità locale. Nel minimizzare lo studio dei costumi, dei modelli normativi e principalmente delle teorie native d'interpretazione del sociale e dell'universo, Bailey riflette sul processo di cambiamento come se esso avvenisse attraverso un mezzo culturale omogeneo (o qualcosa di simile a ciò).

In alcuni testi a carattere esclusivamente teorico (Bailey, 1969) compare un individuo generico, caratterizzato principalmente da interessi e motivazioni egoistiche, per il quale l'arbitrario culturale e la cosmovisione non costituiscono altro che un abito che può essere facilmente sostituito dipendendo dalle necessità e dai contesti. Una tale concezione dell'individuo si avvicina molto alle costruzioni teoriche dei filosofi utilitaristi e liberali, contemporanei all'impiantarsi del capitalismo industriale in Inghilterra (Macpherson, 1971: 287-9; Sahlin, 1979). Tale figura, fondata sull'esperienza storica e sulla metafisica dell'occidente, di utilizzo non raccomandabile per popoli con altre tradizioni (Dumont, 1978), è stata trasformata da Bailey nel perno dell'analisi della politica e del cambiamento sociale, dove si sovrappongono le ideologie modernizzanti degli Stati Nazionali post coloniali e vincolati al circuito capitalista dell'economia mondiale.

In questo quadro teorico la descrizione e l'analisi del dinamismo del campo politico tendono ad essere fatte nell'ottica di uno degli attori, quello al quale meglio si adattano le presupposizioni del modello. Gli individui ed i gruppi sottomessi a quella situazione d'incapsulamento non hanno altra opzione o alternativa più semplice che spogliare la loro "seconda natura" adottando un altro arbitrario culturale e incorporando la cosmovisione che meglio gli si adatti. *In questa prospettiva, credo, l'analisi del campo si decaratterizza completa-*

mente, trasformandosi da uno studio sull'interazione e il conflitto in una descrizione monocorde di un processo unidirezionale, il che annulla la realtà culturale e politica dei gruppi dominati.

I problemi evidenziati in questo quadro teorico si esprimono ugualmente nei suoi sviluppi più recenti. Un concetto che svolge una funzione molto simile a quella d'incapsulamento è quello di "gruppi corporati di circoscrizione" costruito da R. Salisbury avendo come punto di riferimento l'analisi del fazionalismo e della politica in una prospettiva di transazione. Tale autore parte dalla concezione che un gruppo umano sotto diretta osservazione – la comunità contadina o il villaggio indigeno – può essere considerato come un'unità minore (ma con caratteristiche corporative) all'interno di uno schema di potere più vasto, generalmente di natura amministrativa (Salisbury, 1977: 113). Le risorse, la definizione dei ruoli e i parametri di variazione e disputa sono forniti da quella più vasta entità, dalla quale provengono i maggiori stimoli a modificare le strutture e a scatenare un processo cumulativo di cambiamento sociale.

Alcuni dei concetti elaborati all'interno di questa prospettiva richiamano l'attenzione su aspetti importanti del contatto interetnico e su alcune delle sue idee che saranno incorporate nella discussione etnografica. Ma emergono anche alcune gravi difficoltà che mostrano la necessità di cercare più in là i concetti fondamentali di riferimento. Il primo punto che bisogna mettere in risalto è il ruolo *fortemente passivo assunto dalle comunità locali*. Nello schema di Salisbury questo è tra l'altro ancora più accentuato, nonostante nello svolgimento dell'analisi concreta l'autore riconosca l'esistenza di una relativa autonomia del livello locale, quello che potrebbe addirittura portare ad invertire decisioni ed orientamenti provenienti dalla sfera dello Stato. Nel frattempo per tutti questi autori il significato del cambiamento è sempre chiaro, andando dalle unità più vaste a quelle minori, agendo in modo eccessivamente univoco e determinista.

Un secondo aspetto, in gran parte collegato al primo, è una relativa *mancaza d'attenzione verso i fattori culturali* già criticata an-

teriormente. Per il fatto di aver attribuito, in quel riferimento teorico per lo studio del cambiamento sociale, un valore euristico minore ai costumi e alle interpretazioni native, *si riduce di molto lo spazio per le interpretazioni, le manipolazioni e le resistenze*, che istituiscono una dialettica molto più complessa di quella che è supposta tra colonizzatore e colonizzato, tra le politiche dello Stato e le sue conseguenze reali in ambito locale. Devono essere evidenziate, nel frattempo, per ciò che concerne questo punto, grandi differenze tra gli autori citati, essendo tale tendenza abbastanza accentuata in Bailey, mentre nelle ricerche etnografiche e nelle analisi concrete di Barth (1959) e di Salisbury (1977) viene data abbastanza attenzione alle norme, ai valori e ai sistemi di calcolo nativi.

Terzo, è il fatto che tali concetti sono destinati a situazioni ideali, ben distanti dalla realtà, che proiettano nella descrizione etnografica presupposizioni arbitrarie e schemi di comprensione inadeguati. Così il concetto d'incapsulamento e quello di "gruppi corporati di circoscrizione" suppongono che la comunità locale sia isolata da un'unica agenzia di contatto, che tutto l'universo della politica in quel luogo (comportamento, risorse, valori) debba essere svelato soltanto attraverso la relazione asimmetrica che unisce i due gruppi.

Di fatto tali condizioni si rivelano molto speciali, vere condizioni di laboratorio, che non possiedono nessuna contropartita nella maggior parte delle situazioni di contatto interetnico studiate. In tali situazioni frequentemente la comunità locale subisce l'impatto di varie agenzie di contatto; il comportamento degli attori in quella situazione è influenzato da presenze anteriori, da notizie sulla possibile presenza di altre agenzie, come anche dal comportamento di una agenzia nei confronti delle altre; oltre che dalle comparazioni e dai sistemi d'interpretazione utilizzati dalla comunità locale per riflettere su tali agenzie.

Pertanto, quello che è necessario è un altro concetto, che permetta di abbracciare la totalità degli attori coinvolti, recuperando le forme di organizzazione, i valori, le ideologie di ognuno di loro; cercando di comprendere i modelli concreti di interazione esistenti tra

di loro, mettendo ugualmente in evidenza le manipolazioni e le strategie di azione messe in pratica da ogni attore; e captare in tal modo i significati che ogni attore attribuisce a questi modelli e anche il modo attraverso il quale li codifica e sistematizza, integrando così ambedue nel suo quadro di riferimento primario.

Per un'analisi di situazione

Il concetto di "campo" e il suggerimento di svolgere studi di "situazione" sono stati validi elementi per rompere con il modello naturalizzato di società e con le percezioni elementari grazie alle quali tale modello non rendeva possibile un inquadramento teorico del contatto interetnico. È necessario pertanto cercare alcuni strumenti analitici di applicazione più ampia che permettano di descrivere l'ordinamento esistente tra gli elementi del campo. Questo è il tema affrontato nel presente paragrafo che tratterò partendo da una riappropriazione delle formulazioni di Gluckman.

Nel parlare di situazione sociale, Gluckman, concretamente, si riferisce a due strumenti totalmente diversi, localizzati in differenti piani teorici, oltre al fatto che possano essere utilizzati consecutivamente (in modo indifferenziato) nel processo concreto di ricerca. Il significato più conosciuto, che l'autore esplicita in una definizione (1968: 9) rendendola concreta tramite un'estesa discussione di un esempio specifico, è quello che implica la sovrapposizione di tre casi specifici:

- a) un insieme limitato di attori sociali (individui e gruppi);
- b) azioni e comportamenti di questi attori;
- c) un evento o un insieme di eventi che pongono la situazione sociale in riferimento ad un determinato momento nel tempo.

Intesa nel suo senso più stretto la situazione sociale non sarebbe altro che questo: un repertorio di attori messi in relazione da determinate azioni ed eventi. Quindi, man mano che l'emersione di questi elementi conduce a contesti d'interazione ed a forme di interrelazione, la cronaca della situazione guadagna in densità, portando

progressivamente ad indicare modelli d'interdipendenza tra i personaggi elencati. La rigida distinzione tra descrizione ed analisi si dimostra totalmente artificiale, dato che l'analisi situazionale non è altro che la riflessione sull'incrociarsi di questi tre elementi.

Quello che è più importante dell'analisi situazionale è giustamente quella *pratica costruttivista*, dove si comprendono relazioni astratte e valori di gruppo a partire dall'osservazione della condotta manifesta. Non c'è alcuna ragione per predefinire un'unità all'oggetto di ricerca, denominato da Gluckman genericamente "comunità" (alludendo direttamente all'insieme di attori che stabiliscono un convissuto sociale in un determinato momento). Si tratta di qualcosa che l'autore concepisce come molto differente dal concetto di società, potendo effettivamente coinvolgere due o più società, classi, gruppi etnici o culturali.

Il rilevamento delle interdipendenze esistenti tra tutti questi attori renderà possibile l'approccio al fatto etnico, non come qualcosa sostanzializzata, aprioristica, ma come prodotto di linee di cooperazione e sfaldatura tra un universo di attori e condotte. Lo schieramento degli individui in gruppi e sottogruppi può variare molto da un contesto all'altro, trascendendo le barriere etniche, senza il pregiudizio del fatto che la sfaldatura etnica funzioni come fattore ordinatore di base delle relazioni sociali nella situazione studiata dall'autore²¹. Quello che limita le scelte individuali e mette in evidenza la sfaldatura sono specifici fattori storico-culturali, da un lato le relazioni di dipendenza (dove i bianchi sono latifondisti e gli Zulu venditori di forza lavoro), dall'altro l'insieme di norme legali fissate nel contesto storico (la legislazione segregazionista). Per Gluckman, pertanto, l'unità e la coesione interna di un gruppo etnico non sono in alcun modo un fatto irriducibile o un dato assoluto,

²¹ "I gruppi di base di bianchi e Zulu sono suddivisi in gruppi sussidiari, formalizzati o informali, per l'individuo l'appartenenza a questi gruppi cambia in accordo ai propri interessi, valori e motivazioni che determinano la sua condotta in differenti situazioni" (Gluckman, 1968: 25).

ma la *conseguenza di relazioni di interdipendenza* che si costituiscono in un determinato *contesto storico e culturale specifico*.

Dal punto di vista dell'analisi situazionale, campo e situazione sociale sono concetti solidali che tendono ad identificarsi nel processo di ricerca. Ogni analisi situazionale finisce con il delimitare (anche implicitamente) un campo, ogni campo suppone una molteplicità di contesti che potrebbero essere scomposti in situazioni sociali. L'opzione del ricercatore verso l'uno o l'altro concetto proviene non già da differenze teoriche, ma dal privilegiare una determinata strategia d'esposizione dei dati o da una certa modalità di costruzione dell'etnografia.

Sarebbe facile interpretare alcuni riferimenti che Gluckman fa al concetto di equilibrio all'interno del quadro dominante del pensiero antropologico inglese (Radcliffe-Brown e Malinowski) come espressione di una posizione antistorica. Questo entrerebbe in manifesta contraddizione con la posizione che egli espresse riguardo alla necessità di condurre un'analisi storica (Gluckman, 1963: 209-214). Per lui l'idea di equilibrio non sarebbe un presupposto riguardo al carattere integrato e ripetitivo delle relazioni sociali (come fanno le analisi sincroniche), ma una *risultante* dell'esistenza di *qualche organizzazione di una situazione*²². La sua concezione di equilibrio non si dirige direttamente verso sistemi integrati con continuità nel tempo, ma direttamente verso *relazioni di interdipendenza ed aspettative che determinano linee e possibilità di azione ed ordinamento*. Nel compiere l'analisi di più di 150 anni di storia Zulu, l'autore esplicita l'intenzione di non cercare un punto "zero" del cambiamento sociale, ma di "ricostruire gli equilibri del passato" (Gluckman, 1968: 50), comprendendo la "successione di differenti equilibri sociali"

²² "... per equilibrio io intendo le relazioni di una interdipendenza tra parti differenti della struttura sociale di una comunità in un particolare periodo" (Gluckman, 1968: 25 e 28). C'è da ricordare che il concetto di comunità elaborato da Gluckman in questo testo, rimanda all'idea di contesto d'interazione e non a quella di gruppi o di unità sociali convenzionali.

(ivi: 49). In tal modo sarebbe possibile distinguere differenti periodi, ognuno evidenziato da un proprio modello di equilibrio, conducendo verso una stabilità comparativa. Di fatto quello che la sua analisi andrà a cercare, considerando il rapporto tra neri e bianchi nel passato, è una *relazione bilanciata (e mutabile) esistente tra questi due gruppi*, permettendo di percepire *le alterazioni e gli aggiustamenti come l'insorgere di differenti modelli d'interdipendenza*. Egli denominò questo tentativo di studiare la variazione storica di una relazione tra gruppi "il cambiamento nell'equilibrio" (ivi: 27).

Nel procedere in quest'analisi, Gluckman apre una nuova dimensione per affrontare il concetto di situazione. Invece di quel primo significato già conosciuto di situazione sociale come un insieme di azioni relazionate ad un evento specifico nel tempo e nello spazio, emerge un'accezione abbastanza diversa la quale rimanda all'elaborazione di uno *schema analitico che privilegia i modelli d'interdipendenza*. Il suo interesse non è in alcun modo quello di realizzare un apprezzamento storico sugli Zulu, nel senso di comporre delle serie e studiare secondo un criterio i fenomeni e le fonti, ma quello di *captare l'esistenza di differenti modelli d'interdipendenza tra gli Zulu e i bianchi*, oltre che riflettere sulle *ragioni del passaggio da una situazione all'altra*. In questa prospettiva il concetto di situazione sociale si presenta come un efficiente *strumento per lo studio e l'investigazione del cambiamento sociale*.

Nel parlare di interdipendenza sarebbe necessario fare due riserve, dato che si tratta di un termine abbastanza gravato dal peso di un suo utilizzo fatto da una sociologia funzionalista. In primo luogo, *l'idea d'interdipendenza non implica una reciprocità bilanciata*, una condizione di simmetria tra gruppi e persone coinvolte. Gluckman lascia ben chiaro tale concetto nell'affermare che i neri e i bianchi nel Sudafrica stanno in una condizione di asimmetria ("opposizione diseguale") che determina il modo concreto di cooperazione ed antagonismo tra questi due gruppi (ivi: 26). In altri momenti egli adopera il concetto di dominazione (p. 24, tra le altre), spiegando l'ascendenza politica ed economica degli Europei sugli Zulu

nei termini di una differenziazione di classe, i primi essendo capitalisti e lavoratori specializzati, i secondi essendo contadini e lavoratori non specializzati (ivi: 17).

In secondo luogo, l'interdipendenza non implica il fatto che gli attori in tal modo relazionati abbiano un *identico peso nel determinare le caratteristiche e i percorsi dell'interazione*. L'instaurazione dell'equilibrio e il mantenimento dell'interdipendenza non provengono da proprietà anonime o impersonali del sistema, ma sono legate alla *dimensione dell'intenzionalità*, area dove sono collegate agli interessi e alle ideologie degli attori sociali (siano loro in condizione dominante o dominata). Così, Gluckman demistifica l'apparente neutralità di una situazione sociale, evidenziando che la sua organizzazione risponde prioritariamente ad interessi di una classe e esplicitando che il fattore finale per il mantenimento dell'equilibrio è "la forza superiore del gruppo bianco" (ivi: 25).

Per distinguere quest'altra dimensione implicita nell'analisi di Gluckman, e che contrasta con la più frequente utilizzazione del concetto di situazione sociale, uso in questo testo l'espressione *situazione storica*, nozione che non si riferisce ad eventi isolati, bensì a *modelli o schemi di distribuzione di potere tra diversi attori sociali*. Non si tratta di condurre un'analisi costituzionale della politica (come facevano gli strutturalisti classici nell'*African Political Systems*, 1940), né di operare attraverso modelli ideologici (Leach, 1954). Quello che così si designa è il risultato di un'analisi situazionale, presupponendo pertanto la manipolazione di situazioni sociali (nel primo significato) e del concetto di campo. Si tratta di una costruzione del ricercatore, un'astrazione con finalità analitiche, formata dai modelli di interdipendenza tra gli attori sociali e dalle fonti e canali istituzionali di conflitto.

La nozione di *situazione storica*, corrispondendo a un'esplicitazione di quel secondo uso dato alla situazione sociale e all'analisi situazionale, rimane nel frattempo marcata da distinzioni concettuali e da schemi interpretativi caratteristici di certe analisi politiche di una congiuntura specifica. Una comparazione sistematica tra questo

lavoro di Gluckman e la classica analisi di Marx nel *18 Brumaio di Luigi Bonaparte* rivelerebbe molte similitudini nella preoccupazione di differenziare internamente e di cercare l'unità di ogni attore e gruppo; nel tentativo di captare il gioco di alleanze e opposizioni come un risultato dovuto a relazioni di interdipendenza in contesti specifici; nella rilevanza data al processo di elaborazione sociale di una condizione di relativo equilibrio, in sfere dove i conflitti sono espressi appena da determinate regole.

L'analisi che segue nei prossimi capitoli è stata alimentata in grande misura da concetti e discussioni caratteristici dell'antropologia politica. Nonostante un concetto quale quello di *regime*, di maggiore circolazione tra gli scienziati politici e gli antropologi, abbia un significato molto vicino a quello di *situazione storica*, ho preferito mantenere quest'ultimo concetto dato che lo considero di più vasta portata, potendo essere utilizzato tanto in situazioni dove la politica è una sfera specializzata di eventi ed attività, quanto per altre situazioni dove la politica è inserita insieme ad altri domini della vita sociale. Il concetto di *regime*, nonostante sia stato depurato dall'antropologia politica di ogni possibile associazione con il concetto di Stato, mi sembra si adegui meglio a situazioni in cui i fenomeni politici sembrano concatenarsi in un campo di relazioni relativamente autonomo.

Differentemente da altre forme di analisi, la *situazione storica* non suggerisce nessun dualismo (moderno/tradizionale o società nazionale/gruppo indigeno), e neanche favorisce l'artificio di schemi analitici che inquadrano il contatto come un'unità sociale *sui generis* ma paradossalmente inserita in schemi convenzionali. In tale concezione il contatto interetnico deve essere considerato come una situazione, cioè come un insieme di relazioni tra attori sociali vincolati a differenti gruppi etnici. L'unità di questa situazione non è una presupposizione teorica che spiega tutti i fatti, bensì qualcosa che deve essere indagato e cautelativamente definito da chi studia il contatto, il quale deve cercare tale unità nel processo concreto d'interazione sociale e nelle percezioni che di questo hanno i differenti gruppi (etnici ed altri) coinvolti.

Nella prospettiva analitica proposta da Barth, viene invertito l'atteggiamento tradizionale del fatto che prima sono definite le unità culturali ed organizzate internamente, e poi esse stabiliscono relazioni con l'esterno le une rispetto alle altre. Il *contatto interetnico* è, al contrario, *un fatto costitutivo* che presiede la propria organizzazione interna e lo stabilirsi dell'identità di un gruppo etnico. Come cercherò di argomentare più avanti (appoggiandomi a tale fine a Paine, Berreman ed altri), per un individuo localizzato in una situazione di contatto, dove ugualmente sono coinvolte differenti culture, l'adesione al proprio codice culturale non è un fatto automatico, compulsivo, ma passa attraverso la percezione della differenza, della constatazione dell'esistenza di altri modelli e credenze che possono essere ugualmente attualizzati in contesti limitati e rispondere ad interessi o vantaggi settoriali. La situazione del contatto interetnico in un certo modo snaturalizza i codici culturali nei quali una persona è stata socializzata trasformando le norme di azione in una (tra le altre) possibilità di condotta, rimanendo i valori di orientamento come componenti di ideologie alternative. Le norme e il sapere politico di ogni gruppo etnico guadagnano un significato ascrivito a questa situazione di contatto, tendendo a riflettere e ad incorporare (in un processo relativamente consistente di traduzione culturale) certi modelli e simboli di altre culture, non provenendo pertanto solo da interessi, costumi e valori della tradizione. La nozione di situazione storica, nella sua utilizzazione nei capitoli seguenti, nell'analisi del contatto interetnico nell'Alto Solimões, potrebbe essere definita come la capacità che assume temporaneamente un'agenzia di contatto nel produrre, tramite l'imposizione di interessi, valori e modelli organizzativi, un certo schema di distribuzione di potere ed autorità tra i differenti attori sociali esistenti in quel luogo, basato su un insieme di interdipendenze e sullo stabilirsi di determinati canali per la risoluzione dei conflitti.

L'instaurazione regolare di questa dominazione presuppone – oltre alla minaccia o alla possibilità di uso di fattori coercitivi – lo stabilirsi di *differenti gradi di obbligazione* con ognuno degli attori,

oltre che una certa *dose di legittimità*, proveniente da una connessione positiva stabilita dal gruppo etnico subordinato tra questa dominazione ed i propri valori²³. È per mezzo di queste interdipendenze, di obbligazioni e di legittimità (questa giustamente ottenuta in virtù delle *differenti interpretazioni sul potere politico e sul proprio universo*), che il *gruppo dominante passa ad articolare e rappresentare altri interessi piuttosto che i propri*, ottenendo una certa dose di consenso e passando ad esercitare il potere in modo egemonico, in nome di interessi e valori più generali dei propri.

²³ Non ci può essere un'analisi situazionale nel caso si ometta la visione che i nativi hanno del processo storico; ma anche limitarsi a quest'ottica, o descrivere solamente visioni differenti e polarizzate dei bianchi e degli indios, significa sacrificare la ricerca dell'unità e del dinamismo del campo in maggior gloria delle analisi dualiste. Seguendo il ragionamento di Wachtel, che fa una considerazione critica, in un certo senso applicabile alla sua ricerca: "Ci sforziamo di abbattere la prospettiva eurocentrica e ci mettiamo dalla parte dei vinti (...) Ma il solo punto di vista dei vinti sarebbe tanto parziale quanto il punto di vista dei vincitori. Quello che è importante è restituire (o quanto meno suggerire) una visione globale della storia" (Wachtel, 1971: 307).

SECONDA PARTE
GLI INDIOS TICUNA

1. Elementi di organizzazione sociale¹

Il mio interesse non è quello di descrivere la formazione del campo d'azione indigenista nell'Alto Solimões unicamente secondo l'ottica amministrativa dello SPI e neanche di indirizzarmi verso la realizzazione di una storia regionale, dove le azioni degli indios sono sempre viste ed interpretate in accordo con le rappresentazioni e gli interessi di altri gruppi sociali che con essi sono partecipi di una stessa situazione storica. Per comprendere la composizione di questo campo è necessario riandare alla situazione storica precedente e percepire il modo in cui gli indios si trovavano pienamente inseriti nella situazione di dominio dei *seringalistas*, considerandoli come attori sociali effettivi e decodificando i significati tradizionali che essi attribuivano agli eventi vissuti, oltre che seguire l'attribuzione di nuove significazioni e di realizzazione di percorsi alternativi. Così, l'obiettivo che perseguo è doppio:

- a) mettere in evidenza le conseguenze che ebbe sull'esistenza dei Ticuna il dominio dei *padroni seringalistas*,
- b) indicare come gli indios vissero e concepirono quella situazione, segnalando le loro forme di reazione e le nuove azioni che sarebbero andati a strutturare.

Si deve, quindi, procedere inizialmente ad un rilevamento delle ripercussioni che la vita nel *seringal* ebbe sui costumi degli indios,

¹ Tratto da Oliveira, J.P. de, "O Nosso Governo". *Os Ticuna e o Regime Tutelar*, São Paulo, Marco Zero, 1988.

indicando il fatto che nuovi contesti d'interazione furono imposti agli indios, che altri furono abbandonati o resi impraticabili ed, infine, che altri ancora furono trasformati e in che senso ciò avvenne.

Schematicamente, l'organizzazione sociale dei Ticuna può essere descritta come composta da gruppi di discendenza unilineare, la cui appartenenza è attribuita per linea paterna. Ognuno di questi gruppi possiede come nome un elemento della natura, potendo pertanto essere un uccello (*japó, maguari, urubu-rei*, ecc.), altri animali (*giaguaro, saúva*) o specie vegetali (*buriti, avatí, seringarana*, ecc.). Nimuendaju (1982: 194 e 1952: 56-8) e Cardoso de Oliveira (1972: 65-71 e 1970: 53-4) non hanno esitato nel caratterizzarli come clan. In lingua portoghese i Ticuna si riferiscono a questi gruppi come *nazioni* (*nações*) e nella loro lingua si servono del suffisso *cü* (nella grafia utilizzata da Nimuendaju, si scrive *Kid*, mentre Cardoso de Oliveira la registra come *ki'a*, la prima vocale è indicata come posteriore non arrotondata alta mentre l'accento viene spostato sulla vocale successiva). I nomi propri individuali (nella lingua ticuna) sono tutti relazionati ad azioni o proprietà attribuite a quegli elementi della natura (per esempio: *Waigücü*, "il grido dell'ara rossa"; *Tocürana*, "la coda abbassata dell'ara rossa"), si utilizza il suffisso *-na* per i nomi femminili e *-cü* per i nomi maschili.

Non si tratta in alcun modo di una definizione tripartita dell'universo sociale in vegetali, terrestri e volatili, come è arrivato a pensare un autore colombiano recente (Tellez, 1979: 47). Le *nazioni* di fatto si allineano in metà esogamiche, le quali secondo Nimuendaju non sono nominate. L'apparente eterogeneità di queste metà (da un lato piante e animali terrestri, dall'altro i volatili) è stata parzialmente spiegata da Nimuendaju (1952: 57) con la credenza che certi alberi possiedono spiriti, che li abbandonano durante la notte per vagare nella foresta sotto forma di certi animali. Questo permetterebbe di spiegare la collocazione del giaguaro all'interno della stessa metà dei vegetali. Cardoso de Oliveira (1970: 56-7) parla di metà pianta e uccello, includendo la spiegazione data anteriormente da Nimuendaju e suggerendo che l'incorporazione della formica *saúva* all'inter-

no di questa prima metà sarebbe dovuta a fattori di ordine metonimico, caratteristici del funzionamento di un pensiero classificatorio. A mio avviso, invece, il criterio di distinzione è un altro, gli informatori distinguono da un lato le *nazioni di penne* e dall'altro le *nazioni senza penne*. Le espressioni date come corrispondenti nella lingua ticuna sono, rispettivamente, *ã'tchi cü* e *ã ne ü*. La categoria messa in evidenza è quella che ingloba le *nazioni* di penna, mentre l'altra categoria viene definita non come positiva, come vegetale o animale terrestre, ma esclusivamente dall'assenza di queste proprietà.

L'origine di queste unità è narrata nel mito che descrive la creazione del mondo. Qui mi limito a riprodurre la sequenza secondo la quale i due eroi culturali, i fratelli *Yoi* e *Ipi*, crearono tutto il genere umano, includendo i colombiani, i peruviani e i neri, e attribuendo *nazioni* ai Ticuna e insegnando loro come dipingersi e sposarsi.

La versione qui utilizzata si basa sulla narrazione di João Laurentino, abitante dell'*igarapé* São Jerônimo, registrata inizialmente nel 1981 e dopo consolidata tramite la ricerca (1983) dalla quale fu derivata la pubblicazione di TORÜ DUÜ'ÜGÜ. I disegni sono stati fatti dagli stessi Ticuna durante le sessioni narrative condotte nel villaggio esprimendo attraverso il mezzo delle rappresentazioni grafiche il modo in cui i Ticuna attualmente concepiscono le azioni e i personaggi mitici da loro stessi messi in evidenza.

Il mito d'origine del popolo Magüta

Prima che il mondo esistesse, Ngutapa già esisteva. Lui non ebbe né padre né madre. Mapana, la moglie di Ngutapa, crebbe insieme a lui. Il luogo dove loro crebbero era dove si trovava la montagna Taiwegüine. Vicino all'igarapé Tonetü (São Jerônimo). In quel tempo la terra si stava ancora formando. La foresta era bassa e il fiume aveva ancora poca acqua. Essi vivevano là.

Passarono molti anni. Ngutapa e Mapana non abitarono mai insieme. Mai ebbero figli.

Un giorno, quando la foresta era già cresciuta, Ngutapa andò a cacciare con Mapana. Durante il cammino cominciarono a litigare. Ngutapa prese sua moglie e le diede una bastonata. Dopodiché legò Mapana ad un pa-

lo con le braccia e le gambe aperte. La lasciò lì e proseguì per cacciare nella foresta. Arrivarono le vespe e le formiche e morsero la sua periquita². Lei soffrì molto. Quindi comparve l'uccello cancã³ e si posò in cima al palo dove lei era legata. Mapana disse al cancã:

– Nonno, mi puoi slegare?

L'uccello gridò:

– Co, co, co, cou!

– Nonno, vienimi a slegare. Quel disgraziato mi ha lasciata qui per ammazzarmi – lei parlò di nuovo.

Il cancã si trasformò in una persona e, avvicinandosi, domandò:

– Cosa ti è successo, mia nipote? Se ti vuoi vendicare di Ngutapa qui c'è la vespa.

Lei prese la vespa e la conservò.

La casa delle vespe era molto grande, ma sembrava piccola. Il cancã parlò ancora:

– Tu non puoi rimanere lì. Devi aspettare tuo marito in un luogo dove lui non ti possa vedere.

Dopodiché il cancã si trasformò in uccello ed andò via.

Poco dopo Ngutapa tornò dalla caccia. Veniva suonando un flauto e saltando da una gamba all'altra, cantando:

– Dove va Mapana?! Le vespe e le formiche hanno morso la sua periquita! Tcheruru tcheruru-u-u-u... Tcheruru tcheruru-u-u-u... – così diceva.

Mapana stava nascosta in un tronco d'albero, aspettando che passasse Ngutapa. Ascoltò quel canto e si preparò. Quando egli arrivò lei gli gettò il vespaio addosso e gli centrò le due ginocchia. Ngutapa cadde e non si alzò più. Mapana lo lasciò lì e se ne andò.

Ngutapa andò strisciando fino a casa.

Dal momento in cui le vespe lo punsero, le sue ginocchia cominciarono a gonfiarsi.

Quando Ngutapa arrivò in casa si sdraiò rapidamente sull'amaca. Mapana vide arrivare il marito ma non parlò. Non voleva saperne più nulla di lui. Quando venne la notte, Ngutapa cominciò a sentire molto dolore alle ginocchia. Soffrì molto e pianse.

² N.d.T. "Vulva".

³ N.d.T. Specie di falco.

Dopo una settimana le ginocchia si gonfiarono. Cominciarono a diventare trasparenti e appariva ciò che c'era dentro. Egli guardò e in uno dei due ginocchi vide due persone. Nell'altro vide altre due persone.

Il giorno successivo, Ngutapa poteva già scorgere in un ginocchio un ragazzo che stava costruendo la sua cerbottana e una ragazza che, invece, intrecciava una cesta.

Dopodiché passò ancora un giorno e le ginocchia si aprirono. Ngutapa guardò e dalle sue ginocchia uscirono due uomini con le loro cerbottane e due donne con le loro ceste. Dal ginocchio destro saltò Yoi e sua sorella Mowatcha e dal sinistro Ipi e sua sorella Aicüna.

Quindi Ngutapa si calmò. Non sentì più dolore⁴.

Manoel Inácio Pinheiro, Dawegocü
19 anni
Vendaval



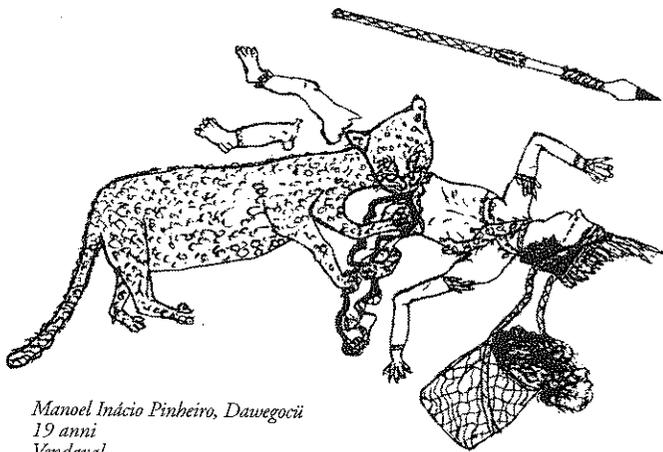
⁴ In una versione raccolta da Curt Nimuendaju (1952: 122) c'è una maggiore esplicitezza sulla nascita di questi quattro personaggi:

"Nel ginocchio destro stavano Yoi, che preparava la sua cerbottana (per uccidere scimmie), e Mowatcha, che tesseva una borsa di rete (per pescare). In quello sinistro stavano Ipi, che affilava la sua lancia (per cacciare maiali) e Aicüna che preparava una cesta da carico (per sradicare manioca)".

Passarono alcuni anni. In quei tempi le persone immortali (ü-üine) crescevano molto rapidamente. Per questo i figli di Ngutapa presto divennero grandi.

Un giorno Ngutapa andò a pescare con timbó⁵ e Yoi e Ipi andarono a cacciare nella foresta⁶.

Mentre Ngutapa pescava una spina entrò nel suo piede. Stava estraendo quella spina quando un giaguaro arrivò alle sue spalle e lo ingoiò.



Manoel Inácio Pinheiro, Dawegocü
19 anni
Vendaval

Quando Yoi e Ipi tornarono dalla caccia non trovarono il padre in casa. Loro non sapevano quello che era successo e si preoccuparono. Allora domandarono a Mapana:

– Nonna, dove è nostro padre?

Lei dissimulò e rispose un'altra cosa:

– La scopa ha ruotato.

E loro di nuovo:

⁵ N.d.T. Un tipo di veleno vegetale.

⁶ Secondo Nimuendaju (1952: 122) Yoi alcune volte viene chiamato *Tanatiü* oppure *Baiá*. Per eufemismo alcune volte i Ticuna si riferiscono a lui come “quello del lato destro” mentre Ipi sarebbe “quello del lato sinistro”.

– Cosa ne è di nostro padre? Noi vogliamo sapere quello che gli è successo. Il dente del cotia⁷ rode – ella disse.

– Ma dove è nostro padre?

– La scopa ha ruotato – disse Mapana nuovamente.

Dopo che loro insistettero molto lei finì per raccontare:

– La cenere (tau'ü) cadde sopra vostro padre.

Con queste parole Yoi e Ipi capirono che il giaguaro aveva divorato Ngutapa.

Ipi, che sempre parlava per primo, disse a Yoi:

– Fratello, fratello, che faremo per trovare nostro padre? Prenderemo un capello di nostra sorella e lo stenderemo tutto intorno al mondo.

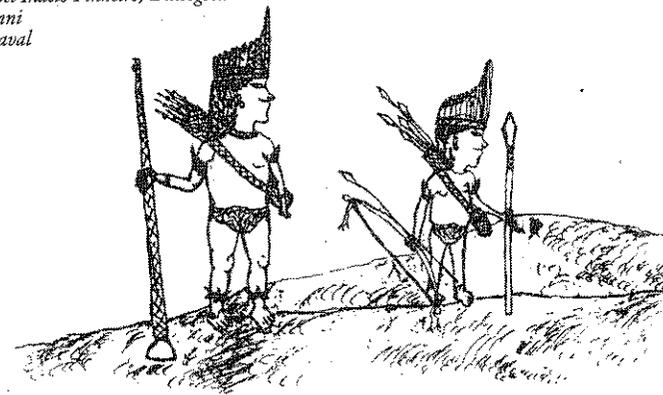
– Alto là – disse Yoi.

Yoi pensava di più a come risolvere le cose. Ipi insisteva:

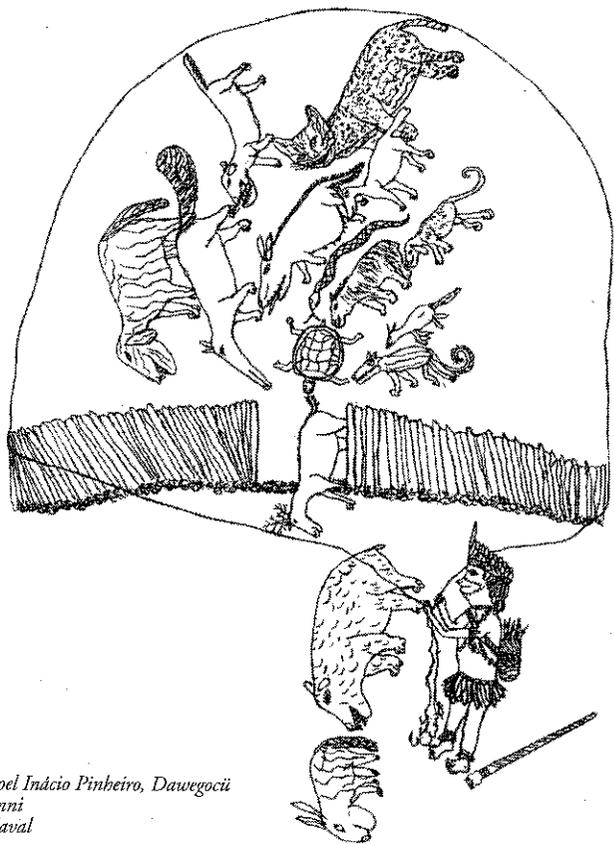
– Fratello, fratello, tenteremo di fare questo?

Ma prima Ipi decise di fare una staccionata e Yoi concordò. Yoi pensò ai pali e questi comparvero. Dopo aver preparato tutto, il recinto, la porta, strapparono un capello da Mowatcha (Mowatcha era la sorella che uscì dallo stesso ginocchio dal quale era uscito Yoi). Con questo capello fecero un giro intorno al mondo e unirono le due estremità alla porta del recinto. Poi tirarono le estremità del capello stringendo il mondo. Le acque vennero dietro, come un'inondazione.

Manoel Inácio Pinheiro, Dawegocü
19 anni
Vendaval



⁷ N.d.T. Piccolo mammifero roditore del Brasile.



Manoel Inácio Pinheiro, Dawegocü
19 anni
Vendaval

Dopodiché Yoi rimase su un lato della porta e Ipi con sua sorella Aicüna, sull'altro lato (Aicüna era la sorella che uscì dallo stesso ginocchio dal quale era uscito Ipi).

Gli animali iniziarono a passare: prima i caititus⁸, dopo i veados⁹ e poi

⁸ N.d.T. Specie di cinghiale del Brasile.

⁹ N.d.T. Specie di cervo dell'America del Sud.

altri veados. Dopo vennero le queixadas¹⁰ e i puma. Soltanto alla fine cominciarono a passare i giaguari veri e propri. Yoi incominciò a pensare che tra quei giaguari ci fosse quello che aveva mangiato Ngutapa. E domandò ad uno di loro:

– Nonno, tu mi puoi dire dove sta quello che è nostro nemico?

Il giaguaro rispose:

– Lui sta lì verso il fondo.

E fece ascoltare a Yoi una voce che veniva da là dietro, gridando. Era il giaguaro che arrivava soffiando con Ngutapa nel ventre. A causa di questa voce, loro scoprirono che quello era il giaguaro che aveva mangiato il loro padre. E quando lui arrivò più vicino, gli domandarono:

– Nonno, che cos'è che andavi dicendo?

Il giaguaro non volle rispondere, ma da dentro di lui veniva quella voce che diceva:

– Niente, niente, niente mio nipote. Niente, niente, niente mio nipote.

Yoi, Ipi e sua sorella Aicüna erano già pronti per picchiare il giaguaro.

Aicüna si era trasformata in jacaré¹¹.

Loro portarono il giaguaro sulla riva del fiume, ma questo scappò e saltò nell'acqua.

Allora il jacaré tirò il giaguaro verso il fondo e scomparve.

Ipi disse:

– Fratello, fratello, fratello che faremo adesso per trovare il jacaré? Il fiume è molto grande, molto pieno. Andiamo ad invitare la termite per prosciugare quest'acqua?

Chiamarono la termite e questa subito comparve. Lei era molto alta, ma la dimensione esatta nessuno sa qual è, ma la termite riuscì solo a prosciugare un po' d'acqua, quindi Ipi disse:

– Fratello, fratello, chi invitiamo adesso? – Decisero di invitare la cicala.

Ipi domandò a lei:

“Tu puoi prosciugare l'acqua per noi? Nostra sorella trasformatasi in jacaré è lì nel fondo con il giaguaro”.

¹⁰ N.d.T. Altra specie di cinghiale del Brasile.

¹¹ N.d.T. Specie di alligatore dell'America del Sud.

La cicala tentò di prosciugare il fiume, buttando l'acqua verso fuori, ma aveva la diarrea e non poté lavorare molto. Ogni volta che faceva forza per buttare l'acqua usciva la cacca: pou! pou! pou! Così il lavoro non rese ed il fiume si prosciugò solo un pezzettino in più. Quindi Ipi pensò:

– Fratello, fratello, invitiamo allora il Cawa?

Yoi concordò e loro chiamarono il Cawa. Questo Cawa è una persona e il suo nome vuol dire "gente golosa". Lui arrivò e cominciò a succhiare l'acqua. Andò succhiando, succhiando fino a gonfiare le orecchie e i capelli. Così riuscì a prosciugare il fiume.

– Nipoti miei, adesso potete scendere e cercare vostra sorella. Sbrigatevi! – disse il Cawa.

Allora loro discesero fino all'imboccatura del fiume e lì trovarono il jacaré che stava riposando. Riuscirono a strappare il giaguaro dalla sua bocca e in quel momento il jacaré si trasformò nuovamente in una persona. Tornarono verso l'alto con Aicina ed anche con il giaguaro. Arrivati là il Cawa disse:

– Di già, nipoti miei?

Allora lui vomitò tutta l'acqua che aveva succhiato ed il fiume tornò a riempirsi.

Solo a questo punto poterono estrarre Ngutapa dall'interno del giaguaro. Presero tutti i pezzettini di carne, li riunirono e Ngutapa si alzò dicendo:

– Eh! Voi mi avete spaventato!

A quei tempi non esisteva il giorno; era sempre notte. I rami della samaumeira¹² erano molto grandi e coprivano il mondo oscurando tutto. Yoi e Ipi pensarono di schiarire il giorno, conseguendo alla fine lo scopo con l'aiuto del piccolo quatipuru¹³. Finalmente la samaumeira cadde e poterono vedere il sole, il cielo, le stelle. Yoi e Ipi consegnarono la loro sorella Mowatcha affinché si sposasse con il piccolo quatipuru, perché era coraggioso.

Essendo trascorso del tempo dall'abbattimento della samaumeira, Ipi si recò fino a lì per vedere se l'albero già si era putrefatto, ma questo continuava ad essere vivo, il tronco cominciò a germogliare di nuovo.

¹² N.d.T. Albero del Brasile.

¹³ N.d.T. Scoiattolo del Brasile.

"Che ha quest' albero che non vuole morire?", pensò Ipi. Andò a vedere da vicino e ascoltò un rumore: tu, tu, tu. Quindi disse a Yoi:

– Quest'albero possiede un cuore, è vivo. Che possiamo fare?

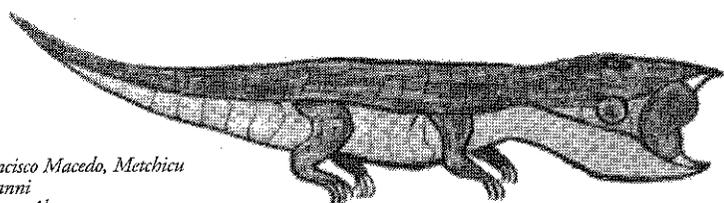
E continuò:

– Io stesso estrarrò quel cuore con un'ascia.



Lucimar Moçambique Almeida
34 anni
Porto Cordeirinho

Ipi iniziò a scavare. Yoi immediatamente prese la sua ascia e volle anche lui tagliare. Ipi, come sempre, voleva essere il primo, essere padrone di tutto, e volle prendere di nuovo l'ascia e così i due se la contesero per tutto il tempo. Alla fine, Yoi riuscì a tagliare con forza e il cuore saltò fuori.

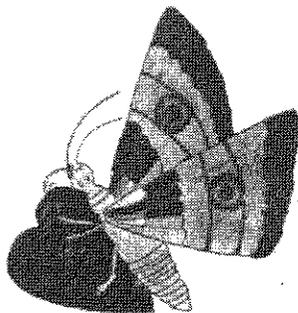


Francisco Macedo, Merchicu
27 anni
Campo Alegre

Ipi disse:

– Fratellino, io lo prenderò.

Allora un ramarro, che stava vicino e guardava tutto con attenzione, finì per mangiare il cuore. Ma non riuscì ad inghiottirlo e il cuore rimase incastrato nella sua gola. Vedendo ciò, Ipi preparò un tizzone di fuoco e lo gettò nella gola del ramarro. Questo gridò e il cuore schizzò fuori. Allora, una grande farfalla azzurra ingoiò il cuore. E Ipi, con quello stesso fuoco bruciò l'ala della farfalla e questa vomitò tutto. Per questo motivo la farfalla azzurra ha macchie sulle ali.



Carlindo Manduca
24 anni
Campo Alegre

Dopo, il cuore entrò in un buco di pietra molto piccolo. Da quel luogo era difficile tirarlo fuori. Yoi, quindi, chiamò il cotia e disse:

– Vai là e rodi il cuore dal lato destro. Dopo porta il nocciolo e piantalo nel nostro terreno.

Quel cuore era come un seme.

Il cotia fece ciò che Yoi chiese.

Ipi non sapeva dove il cotia aveva piantato il nocciolo del cuore. Cominciò a spazzare il terreno, cercando il luogo dove questo era sotterrato. Spazzò giorni e giorni. Lui sapeva che quella pianta sarebbe servita a qualcosa. Dopo un po' di tempo cominciò a nascere un albero di umari¹⁴. Passò un anno. L'albero già era in procinto di dare fiore e frutto. Ipi lo curava molto, spazzava, ripuliva dalle gramigne, lasciava tutto pulito.

Un giorno, Ipi andò a vedere e disse a Yoi:

– Guarda, è iniziato a fiorire il primo occhio.

– Non ti preoccupare tanto di quel frutto dell'umari – disse Yoi.

Quando Ipi guardò un'altra volta l'umari era già nato.

– Questo umari sarà mio – disse.

– Non preoccuparti tanto. Chiudi la bocca – disse Yoi.

Il primo frutto stava già maturando, uno soltanto.

Ipi rimaneva tutto il tempo a guardare quell'umari. Neanche dormiva, guardava soltanto, guardava. Diceva sempre:

– Quello sarà mio.

– Puoi averlo – rispondeva Yoi. Dopo vari giorni aspettando che l'umari cadesse nella sua mano, Ipi iniziò ad avere fame, sonno e sete. Un giorno non resistette e disse a Yoi:

– Fratellino, penso che andrò a cacciare perché ho fame. Quando cadrà il frutto tu non prenderlo. Lascialo lì che io ritorno.

Yoi si stava dondolando sull'amaca quando all'improvviso cadde l'umari. Ipi stava ancora cacciando nella foresta.

Quando Yoi andò a vedere quell'umari era una ragazza. Lui andò a conversare con lei. Era carina e giovane. Si chiamava Tetchi arü ngu'ü, che vuol dire: "ragazza dell'umari"¹⁵.

¹⁴ N.d.T. Pianta del Brasile.

¹⁵ In una versione copiata da un manoscritto trovato nell'Arquivo do Departamento de Antropologia do Museu Nacional, posteriormente tradotto in inglese e pubblicato nella monografia *The Tukuna* (pp. 127-9), la ragazza dell'umari è fi-

Yoi prese la ragazza e la portò a casa affinché diventasse sua moglie. Li miniaturizzò Tetchi arü ngu'ü e la nascose in un flauto d'osso.

Quando Ipi ritornò dalla foresta era già tardi. Iniziò a sistemare la cerbottana ed andò rapidamente a guardare l'umari. Egli vide che il frutto non stava più là e domandò a Yoi:

– Fratello, hai visto cadere l'umari? Non sta più qua. Non sei stato tu a prenderlo?

– Io non so niente. Qualcuno lo deve aver trovato – rispose l'altro, tentando d'ingannare il fratello.

Venne la notte e Ipi non riusciva a dormire. Lui sapeva che l'umari era una ragazza e sospettava che Yoi l'avesse nascosta. La ragazza e Yoi stavano conversando e ridendo. Ipi ascoltò e gli domandò con chi stesse:

– È con la scopa che sto ridendo, non ho sonno e ho preso una scopa – disse Yoi.

Ipi quindi andò a prendere una scopa, ma la sua non rideva. La ragazza trovò buffo ciò e Ipi ritornò a domandare:

– Chi c'è là?

– È una panca quella che sta qui e io sto giocando con lei – rispose Yoi.

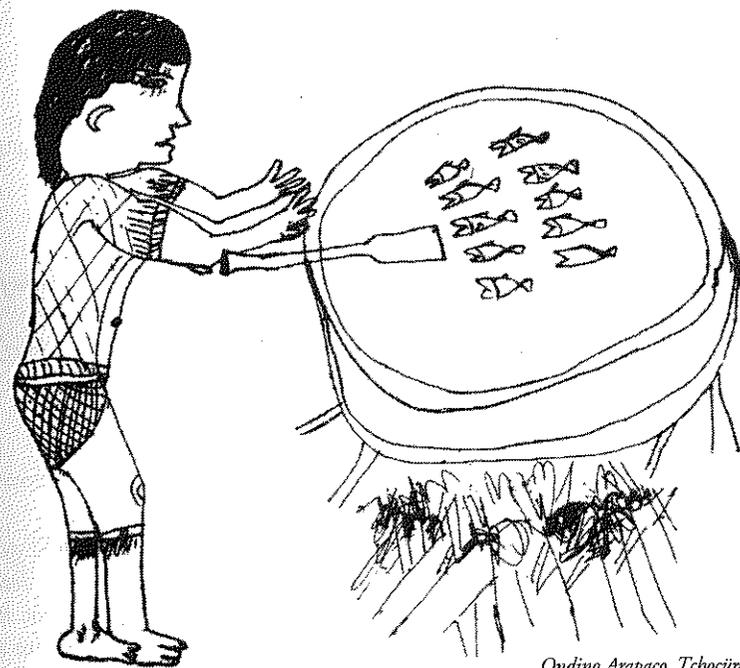
Quindi Ipi andò a prendere una panca, ma non successe niente. Lui continuò ad essere turbato. Yoi disse nuovamente che stava giocando con il quiricá¹⁶. Ipi provò, ma non successe nulla. Il quiricá non rise. La ragazza ritornò a ridere e Yoi anchè. Ipi rimase molto perplesso.

Un giorno Yoi andò a cacciare e Ipi rimase in casa per cercare la ragazza. Yoi sapeva ciò che il fratello pensava. Ipi credeva che lei sarebbe apparsa per lui. Aspettò, ma non successe niente. Finì per fare qualcosa per attrarre Tetchi arü ngu'ü. Prese dei pesciolini dal porto e li mise nel forno caldo. I pesciolini saltavano ed egli diceva:

– Tchautarucunbe, tchautarucunbe, tchautarucunbe!

glia del quatipuru *Taimé*, sposato con *Aicüna*. In una terza versione, la ragazza era figlia sopravvissuta di una famiglia che era stata assassinata dai demoni *U-cae*. Fuggendo da questi trovò Yoi il quale la fece salire su una pianta di umari, dove lei si trasformò in un frutto (versione narrata nell'*igarapé* Belém dal leader indigeno Felix a Curt Nimuendaju, 1952: 128-9).

¹⁶ N.d.T. Specie di mortaio per la preparazione della farina di manioca.



Ondino Arapaço, Tchociracu
30 anni
Vendaal

La moglie di Yoi considerò questo buffo e Ipi ascoltò le sue risa, ma non la trovò. Lui ripeté quel gioco quattro volte, arrostando più pesciolini, ma non riuscì a trovare la ragazza. Sospettò che fosse nel flauto. Cercò due volte. La seconda volta trovò il flauto e lo scosse finché Tetchi arü ngu'ü uscì. Rapidamente Ipi baciò la ragazza e giacque con lei. Immediatamente la sua pancia si gonfiò. Ipi tentò di miniaturizzare la ragazza per inserirla nel flauto ma non ci riuscì perché lei era ormai panciuta. A quel punto egli ebbe paura del fratello il quale stava già per arrivare. Decise di uscire di casa per incontrarsi con Yoi. Durante il cammino vide un frutto di *paxiúba*¹⁷ e ne pre-

¹⁷ N.d.T. Palma del Brasile.

se la polvere per gonfiare la sua pica¹⁸. E pensò: "Adesso Yoi non saprà che sono stato insieme a sua moglie".

Quando si incontrarono, Ipi disse:

– Fratello, fratello, fratello. Guarda la mia pica, è bella gonfia!

All'improvviso la polvere del frutto di paxiùba cadde. A Yoi tutto ciò non piacque per niente, e disse:

– Ascolta, tu sei proprio matto.

– Ma, fratellino, io non ho fatto nulla a tua moglie.

Yoi rimase infastidito da quella storia poiché già sapeva ciò che aveva fatto il fratello.

Quando arrivarono in casa, Yoi vide la moglie già panciuta. Ipi si vergognò e domandò:

– Che faremo adesso? Tua moglie è già panciuta.

– Io non so, adesso sei tu che sai.

Quando il bambino stava quasi per nascere, Ipi volle sapere il da farsi. E Yoi disse:

– Adesso sei tu che sai. Vai a raccogliere frutti di jenipapo¹⁹ e dopo grattugiali e dipingi tuo figlio. Se il figlio fosse mio non sarebbe così. Tetchi arü nguü non dovrebbe soffrire tanto, non spargerebbe tanto sangue, non proverebbe dolore. Ma tu sei matto, per questo il nostro popolo patirà dolore. Adesso sarà tutto differente.

Quindi il bambino nacque. Ipi andò a cercare jenipapo per dipingere il nascituro²⁰.

Per punire il fratello, Yoi mandò lontano i jenipapos. Ipi camminò molto e sua moglie rimase in casa patendo la fame. Yoi non le diede niente da mangiare e da bere. Quando Ipi ritornò senza i frutti, domandò a Yoi dove trovarli:

¹⁸ N.d.T. Pene.

¹⁹ N.d.T. Frutto di un albero del Brasile da cui si ricava una tinta scura.

²⁰ Nella versione in portoghese il bambino è chiamato Tecu-quirá. Questo nome significa "penna di coda (di un volatile)" e Nimuendaju riferisce che esso apparterebbe alla nazione *có-u* (i.e., falco *cancã*). Nel frattempo nessuna informazione è stata ottenuta circa l'esistenza di questa nazione. In un'altra versione, nonostante ciò, il nome attribuito a questo bambino è *Tchi'ecü* (versione riferita nell'*igarapé* Belem, nel 1929, dal leader Felix, a Curt Nimuendaju, 1952: 128-9).

– Vai là nella nostra boscaglia che ce ne sono molti – disse Yoi.

Ma Ipi trovò solo alberi senza frutti. Quando raccontò ciò al fratello questi fece ritornare Ipi nella boscaglia e salire in cima all'albero. Salì ma vide solo due frutti. Domandò a Yoi:

– Bastano questi?

– Quante volte mi fai domande su delle cose? Non ti ho detto che il figlio non è mio? Vai là e prendi un solo frutto – rispose Yoi.

Ma ogni volta che Ipi tentava di raggiungere il frutto, Yoi faceva crescere l'albero sempre di più. Crebbe fino a superare le nubi, mentre lui saliva dietro. L'albero di jenipapo quasi arriva fino all'altra terra, nell'altro mondo.

Per impedire che Ipi salisse, Yoi fece crescere un orecchio di legno intorno al tronco. Quindi Ipi si trasformò in una formica per poter passare sull'orecchio di legno. Riuscì a passare e lì in cima egli scorse il fiume e vide i Cambewa (Awane). E disse a Yoi:

– Fratello mio, nel fiume ci sono molti Awane. È necessario che noi gli prestiamo attenzione.



Manoel Inácio Pinheiro, Dawegocü
29 anni
Vendaval

Finalmente Ipi riuscì a prendere il jenipapo.

A Yoi non era piaciuto per niente ciò che Ipi aveva detto e fece crescere l'orecchio di legno un'altra volta²¹.

Ipi si fermò pensando al da farsi: "Mi trasformerò in una tucandeira²² per scendere e ridurrò anche questo jenipapo". Prese il jenipapo in bocca e scese. Giunto in basso si trasformò nuovamente in una persona.

Yoi voleva punire il fratello e pensò che egli non sarebbe riuscito a portare il frutto. Ma, arrivando a casa, Ipi disse:

— Io sono un uomo, perché ho sopportato tutto quel lavoro. Sono un uomo coraggioso.

Ipi, quindi, volle sapere dove grattugiare il jenipapo.

— Io non so, sei tu che sai.

Ma mandò Ipi a cercare una foglia spinosa per grattugiare il jenipapo su di essa.

Tre volte Ipi domandò se era necessario grattugiarne di più. Yoi rispondeva sempre di sì. La quarta volta, lui stava già grattugiando il proprio braccio. Il jenipapo era finito. Quindi domandò a Yoi:

— Fratello, fratello, quando devo fermarmi?

— Ancora ce n'è. Puoi grattugiare con forza — disse Yoi.

Allora Ipi gridò di dolore e grattugiò tutto il suo corpo. Quindi, Yoi mandò Tetchi arü ngu'ü a preparare la massa di jenipapo e metterla nel buré (cesto), senza perdere neanche un pezzettino. Con questo jenipapo lei dipinse il figlio e dopo andò fino al porto per lanciare i sedimenti nell'acqua.

— Tutto questo è un pezzo di Ipi che hai buttato nell'acqua — disse Yoi alla donna.

²¹ Nella versione di Nimuendaju in portoghese c'è una spiegazione più estesa di questa parte:

— Stai zitto! — rispose Yoi adirato, — perché stai dicendo questo? — No — replicò Ipi — questo popolo è fatto per lottare contro di noi! — È per questo che i Cambewa (Omá-gua) diventeranno nemici mortali dei Ticuna.

²² N.d.T. Specie di formica.



Manoel Antonio, Dawremüüü
18 anni
Vendavaí

Tetchi arü ngu'ü lanciò i sedimenti di jenipapo nell'igarapé Evare. Dopodiché quei sedimenti comparvero trasformati in un branco di pesci. Yoi aveva fatto un recinto nell'igarapé per aspettare il branco di pesci. Lui sapeva che anche Ipi sarebbe apparso e voleva pescarlo. E rimaneva tutti i giorni seduto sul posto in attesa di Ipi.

In casa, Tetchi arü ngu'ü si lamentava sempre con suo figlio:

— Ho molta nostalgia di tuo zio Ipi. Quando lui era vivo non ci mancava niente. Sempre c'era del mangiare in casa. Yoi non ci ha portato mai niente da mangiare.

Yoi, quando andava a casa si travestiva, diventava molto piccolo e per questo motivo ascoltava tutto ciò che la donna diceva. Allora, domandò a lei:

— Tu hai molta nostalgia di Ipi? Stavi pronunciando il suo nome.

– Io non ho pronunciato il nome di Ipi. Dissi che volevo cantare il suo nome, Yoi – disse Tetchi arü ngu'ü.

– No, tu hai pronunciato il nome di Ipi – continuò Yoi. – Se tu hai parlato proprio del suo nome, domani noi prenderemo una canna da pesca per pescarlo.

Il giorno successivo andò fino all'igarapé per vedere se i pesciolini fossero già comparsi. Vide molti pesci. Anche Tetchi arü ngu'ü stava lì.

Yoi voleva pescare quei pesci perché questi si trasformassero in persone. Voleva pescare il suo popolo. Allora andò a cercare un frutto di tucumã²³ per usarlo come esca. Ma con il frutto di tucumã non riuscì a pescare le persone. I pesci si trasformarono in animali. Prese queixada, maiale selvatico, tutti in coppia, sempre maschio e femmina. Vennero molti animali.

Allora Yoi pensò che per pescare delle persone sarebbe stato necessario trovare un'altra esca. Quindi provò con manioca e i pesci che uscivano immediatamente si trasformavano in persone. Così pescò molta, molta gente²⁴.

Suo fratello non comparve tra quelle persone.

Fu allora che lui vide un pesciolino con una macchia dorata sul muso.

Sapeva che quello era Ipi. Tentò di pescarlo ma Ipi non abboccava alla sua esca.

Quindi Yoi disse a Tetchi arü ngu'ü:

– Prendi l'amo. Vieni a prendere il tuo maschio.

Prima che Tetchi arü ngu'ü avvicinasse l'amo all'acqua, il pesce saltò e prese l'esca. Saltò sulla terra e si trasformò in persona. Era Ipi. Lui disse:

– Là in basso da dove io vengo ci sono molte miniere, molto oro. Io voglio tornare là.

– Va bene, ma adesso tu devi pescare il tuo popolo – disse Yoi.

Ipi pescò molta gente ma erano tutti peruviani.

E quelli che Yoi aveva pescato erano proprio i Ticuna. Erano il popolo Magüta.

²³ N.d.T. Nome di varie palme fruttifere.

²⁴ In un'altra versione Yoi pescò i Ticuna con un'esca di mais verde; mentre furono i Cocama e gli altri indios ad essere pescati con macaxeira; i neri furono fatti da Yoi con i resti dei sedimenti di jenipapo (versione raccolta nell'igarapé di Belém, nel 1929, del leader indigeno Felix, da Curt Nimuendaju).

Dai resti dei sedimenti di jenipapo, Yoi pescò i neri.

Dopo la pesca stavano tutti insieme.

Yoi, allora, girò il mondo, perché questo voleva rimanere al di sotto, verso il lato da cui nasce il sole.

Ipi non vide il momento in cui il fratello lo girò. Se ne andò pensando che fosse ancora al di sotto. Quando vide che stava nel lato di sopra, ormai non poteva più tornare.



Carlindo Manduca
24 anni
Campo Alegre

Un giorno, Yoi pensò a come potesse fare affinché ogni persona avesse la propria nazione. Fino a quel momento esisteva solo un'unica nazione e le persone non potevano sposarsi tra loro. Lui già sapeva come avrebbe dovuto fare, ma domandò ad Ipi. Anche Ipi lo sapeva già e disse:

– Allora, fratello mio, ammazziamo una jacarerana²⁵ per conoscere la nazione delle persone?

Yoi fu d'accordo e loro rapidamente trovarono ed uccisero una jacarerana. Tagliarono l'animale a pezzettini e lo misero in una grande pentola a bollire.

Quando era ormai cotto, chiamarono le persone per bere.

In un cucchiaino di legno Yoi dava ad ogni persona un poco di quel brodo.

I primi che bevvero ricevettero la nazione del giaguaro.

Ogni persona che beveva andava via, rimaneva lontano dagli altri.

Dopo la nazione del giaguaro venne quella della formica saúba.

Le persone bevevano e subito conoscevano la propria nazione²⁶

– Ah! Questo brodo è acido, è della nazione del mutum²⁷ – disse una delle persone.

Bevvero finché si crearono tutte la nazioni che esistono oggi.

Mito e storia

È importante fare un'osservazione preliminare sulle caratteristiche generali di questo mito e le aspettative culturali alle quali sembra rispondere. In esso è narrata l'origine dei costumi fonda-

²⁵ Nella versione in portoghese presentata da Nimuendaju si constata che Yoi mandò a far cucinare un jacararu e fece provare a tutti il suo brodo. Secondo un'altra versione la cui origine non è specificata da Nimuendaju (1952: 130), una pentola con un brodo di jacuruxi fu mandata dal mondo superiore, da *Táé*, con lo stesso fine. In quella versione l'animale a cui si riferisce è il "jacuaru" o "jacuaru", che corrisponde al termine amazzonico per indicare il teiú (Von Ihering, 1968: 377), mentre in quest'ultima versione è il "jacaruxi", una lucertola amazzonica (ivi: 378). Il termine jacarerana nel testo che viene presentato è più generico potendo essere applicato ad ambo i casi.

²⁶ In tutte le descrizioni sentite nella vita quotidiana, sempre in quel punto il narratore normalmente dice che Yoi domandò ad ogni persona di che cosa era fatto il brodo. Ognuno rispondeva con il nome di un animale. Yoi allora separava questi dagli altri e diceva: "adesso tu sarai di quella nazione". Questa sarebbe stata l'origine delle nazioni.

²⁷ N.d.T. Gallinaceo del Brasile.

mentali della vita dei Ticuna (come la divisione della società in nazioni ed il matrimonio tra metà esogamiche) e viene fatta allusione ad altre abitudini e credenze vigenti nel passato oppure ancora presenti oggi giorno (come per esempio il matrimonio preferenziale con la figlia del fratello o il costume di dipingere con *jenipapo* i nascituri).

Infatti, esiste un modo proprio di relazionarsi con la tradizione, dove i costumi devono essere rigorosamente spiegati da avvenimenti del passato e descritti mediante sequenze mitiche. Non si suppone che tali fenomeni siano auto-evidenti o che semplicemente siano carenti d'una spiegazione, come non si giudica il fatto che esistano barriere religiose, o d'altro ordine, che facciano sì che tali spiegazioni non debbano o non possano essere date. I Ticuna pensano che sia necessario segnalare le cause per la presenza di differenti costumi e credenze, immaginando che ciò possa essere fatto a partire da una argomentazione di tipo eziologico secondo un principio accessibile a tutti.

Al contrario di una valutazione etnocentrica e "presentista", questa conoscenza trasmessa dai miti è storia nel suo significato più classico (Veyne, 1983: 20), cioè, una ricerca sul passato basata sulla descrizione di fonti considerate autorevoli ed affidabili. Di quel prisma la storia è una *vulgata*, accessibile a qualsiasi persona che ricorra a precursori informati, per estrarre da ciò una verità che migliora o esplicita la tradizione, ma senza riformularla o metterla in dubbio. I Ticuna effettivamente hanno un interesse singolare (conoscitivo ed anche etico) nel perscrutare il passato e dare le ragioni appropriate a determinati fatti della loro cultura, incluso i fenomeni della natura. Alle domande del ricercatore su questi aspetti vi sono sempre delle risposte che fanno riferimento a dettagli e interpretazioni dei miti, mai associate al religioso o al magico la cui origine affermano di disconoscere o gli è proibito raccontare. Quando la persona non conosce direttamente il fatto, indica sempre qualcuno (padre, nonno) che dovrebbe sapere "come fu propriamente" e presso il quale ci sarebbe la possibilità di informarsi correttamente.

Questa conoscenza del passato si fonda sulla trasmissione della tradizione e non su osservazioni realizzate o su induzioni provenienti dal presente. La storia narrata dai miti non avviene nello stesso tempo degli avvenimenti del quotidiano, esige una concezione del tempo come qualcosa di frammentato ed eterogeneo. Come osserva Veyne nel considerare il periodo eroico della Grecia antica, i mondi temporali nascondevano una pluralità segreta, nella quale il tempo in cui avvenivano i miti era visto come "anteriore, esteriore ed eterogeneo al tempo attuale" (Veyne, 1983: 20). Nella visione dei Ticuna questi miti basilari si sviluppavano in un tempo molto remoto, corrispondendo all'avvento dell'umanità, quando ancora esisteva il popolo *magiita* e gli eroi creatori ancora vivevano a contatto con gli uomini. Come si vedrà nel paragrafo seguente, ad esso seguì un altro periodo storico nel quale gli eroi si allontanarono dagli uomini e questi ultimi divennero mortali. Tra quei due tempi si creò un abisso che ha origine da forme di temporalità diverse.

Bisogna fare ancora un'altra osservazione sulla valutazione dei contenuti etici implicati in questo mito: l'importante per i Ticuna in tale narrazione è esplicitare determinati fenomeni o costumi e non tracciare una linea di separazione tra i comportamenti giusti o sbagliati. Nel parlare del comportamento di *Ipi* gli informatori non lo qualificano come *sbagliato*, ma come *strano*. In alcuni contesti lui è bugiardo, iracundo, egoista e lussurioso, ma questo prima diverte gli ascoltatori del mito poi corrisponde ad attitudini e desideri normali che si possono trovare in qualsiasi persona. Non è questo che lo trasforma in oggetto di risa e di una censura sarcastica, ma è la sua costante scelta di mezzi non comuni e non appropriati per raggiungere i propri fini. *Yoi*, in contrasto con lui, appare come colui che riesce a conseguire le cose che pretende di fare, è il più saggio e il più forte, essendo tra l'altro temuto da *Ipi*. L'origine dei costumi è frequentemente ricondotta a situazioni di ambiguità oppure d'inganno, attribuendo nei miti un importante ruolo al caso o all'errore. In questi contesti la condotta antagonistica dei due fratelli è utilizzata affinché il narratore possa spiegare determinati usi o creden-

ze mettendo in primo piano la giocosità, allontanandosi dal tragico e dal sublime, abituando tutti a trovare ciò che è giusto attraverso dei malintesi e dei mancati incontri.

In conclusione sarebbe necessario osservare che il mito è essenzialmente un'informazione, esso presuppone uno specifico programma di verità in cui sono predefinite competenze e aspettative tra il narratore ed il suo pubblico (Veyne, 1983: 33-5). A prima vista sembra paradossale il fatto che alcune sequenze del mito tanto centrali nelle istituzioni sociali siano narrate in forma molto semplice e diretta, contrastando con altre che si dilungano in una successione di episodi, attirando l'attenzione degli ascoltatori e facendoli reagire (commentando o ridendo) di fronte al racconto. Questo secondo me è dovuto a due ragioni. Il mito, nel descrivere in forma sommaria e schematica alcuni eventi, è come se si incaricasse di sistematizzare ed interpretare il messaggio, accogliendo in modo manifesto ed esplicitando i significati che pretende privilegiare. D'altra parte, il narratore, nello sviluppare minuziosamente altre sequenze, dove le possibilità di variazione sembrano essere maggiori, sta mettendo la sua abilità al servizio del suo pubblico, servendosi di vari mezzi per suscitare la sua attenzione. L'efficacia del mito non è dovuta esclusivamente alla necessità di spiegare l'origine dei costumi o degli elementi della natura. Non si tratta solamente di un'attività conoscitiva, ma di una narrazione che ha per finalità specifica quella di incantare e divertire i suoi ascoltatori.

Leggere nel mito l'organizzazione sociale

Parlando di un'interpretazione letterale del mito voglio rendere esplicito il fatto che non sto applicando a questo materiale etnografico il trattamento specifico del metodo strutturalista, ricercando strutture inconsce che articolano ed oppongono i simboli tra loro. Al contrario, cerco di vedere il mito, e le sue varie versioni, come un tentativo di riflessione del nativo sul proprio universo. Sarebbe opportuno ricordare l'atteggiamento assunto da Paul Ricoeur in un an-

tico dibattito con Lévi-Strauss: “quando dico l’altro lato dello strutturalismo non designo forzatamente un soggettivismo del significato ma una dimensione del significato anch’essa oggettiva, quindi, un’oggettività che emerge solo per quella coscienza che la riprende” (Ricoeur, 1968: 210).

Durante la ricerca di campo, in parte mosso dal desiderio di un maggior rigore etnografico, ho stimolato i narratori e gli assistenti a formulare spiegazioni sulle azioni e sui personaggi coinvolti, oltre a registrare le interpretazioni ed i commenti naturalmente emersi nel contesto. In questo modo la dimensione delle concezioni e delle riappropriazioni native, messa in evidenza da Goody (1977), ha fatto parte fin dall’inizio delle preoccupazioni e degli sviluppi della ricerca.

L’analisi realizzata in questo testo, nel considerare questo mito come una riflessione nativa su alcuni suoi costumi e istituzioni basilari, cerca di abbracciare le dimensioni del significato colte da successivi approcci, o, come direbbe Ricoeur (1968: 201), riflettendo di più su quello che il mito dice (e non semplicemente sul modo in cui lo dice), andando in direzione della semantica e non della sintassi, cercando il dire dei nativi come impregnato di filosofie latenti.

È fondamentale percepire il modo in cui il mito riflette sulla nascita delle unità sociali di base dell’universo ticuna, le *nazioni*. Esse sono il risultato di un gioco di *Yoi*: ogni persona doveva cercare di indovinare di cosa era fatto il brodo che a loro veniva fatto assaggiare. Tutte le risposte furono sbagliate, poiché il brodo era fatto con qualcosa che nessuno di loro riconobbe (la *jacarerana*, in una versione con il *jacurararu*, in un’altra con *jacuruxi*).

Considerare la narrazione da un punto di vista letterale può essere un mezzo per avvicinarsi di più al pensiero ticuna ed evitare questioni etnografiche oggi di difficile soluzione e senza significato per gli informatori. Esistono correlazioni addizionali (“additional correlation”, come le chiama Nimuendaju) tra alcune *nazioni*: il giaguaro maculato (*ai*) è espresso come facente parte della stessa na-

zione dell’albero *seringarana*²⁸ (*tchiwá*); il puma (*ngema*) è espresso come appartenente alla *nazione* dell’albero *pau-mulato*²⁹ (*ngeni*). Si possono immaginare molte spiegazioni per questo, pensando che si tratti di alleanze preferenziali per svolgere alcune attività (guerre, cooperazione economica, rituale). Gli informatori, nel frattempo, dicono che non si tratta di due *nazioni*, ma che, per esempio, il giaguaro maculato e il *seringarana* sono “la stessa *nazione*”. Sarebbe possibile immaginare un processo (storico) d’incorporazione di una *nazione* da parte di un’altra, ma dal punto di vista dei Ticuna questa speculazione non ha senso dato che il mito riconduce alle condizioni originarie, al tempo antico, e non a circostanze storiche e vicissitudini posteriori. In quest’ottica la spiegazione data da un informatore al ricercatore (attonito) è interamente logica, completa e compatibile con la narrazione mitica. “Giunto il momento di dire con cosa era stato fatto il brodo, loro (cioè, le persone di quelle *nazioni*) si sbagliarono. Prima risposero: *ai* (giaguaro maculato), dopo dissero: *pau de seringa* (*seringarana*). Quindi *Yoi* stabilì le loro *nazioni*. Può essere *ai* o può essere *tchiwá*” (inf. Pedro Inácio, Venda-val, 1981). L’attribuzione dei clan ha una finalità chiaramente differenziatrice e classificatoria, non essendoci nessuna ragione di sostenere, per le informazioni di Alviano (1943: 11-2), che i membri di un clan “si considerino discendenti e parenti di uno di questi animali”, con i quali i loro antenati avrebbero avuto “legami di parentela”. Non vi è nessuna registrazione etnografica su proibizioni di pronunciare il nome, mangiare o manifestare rispetto nei confronti dell’eponimo. Nelle situazioni rituali possono emergere segnali che rendono evidente per gli altri l’appartenenza al clan di un individuo, senza esserci nessuna presupposizione di una similitudine reale (Cardoso de Oliveira, 1970: 52-64).

²⁸ N.d.T. Albero brasiliano della famiglia delle euforbiacee da cui si estrae il lattice di gomma.

²⁹ N.d.T. Albero della zona amazzonica.

Al di fuori di questa in tali situazioni sono abbastanza comuni i riferimenti a somiglianze (fisiche, di costumi o personalità) tra una persona e l'elemento della natura che la denomina. Fatto che causa una certa confusione in Nimuendaju: "Pensare che alcune caratteristiche dell'eponimo potrebbero apparire nei membri del clan non è interamente estraneo ai Ticuna" (1952: 58). In tutti i casi che ho preso in considerazione, si tratta sempre di un "jeu d'esprit", usato in forma sarcastica. Nimuendaju parla di un indio che era rachitico e la spiegazione data a questo dagli altri era determinata dalla sua appartenenza alla *nazione* dell'*avai piccolo* (*tcheveru*). Io stesso ho sentito attribuzioni simili, per spiegare che una persona era *feroce* (della *nazione* del *giaguaro-at*), che non gli piaceva l'acqua (*saiuba*), che era più bianca degli altri (*urubu-rei*³⁰), sempre accompagnate da scherzi e alcune volte spiegando direttamente "che stavano burlandosi del tizio".

C'è ancora da notare che il mito non presenta un inventario completo e chiuso delle *nazioni* esistenti. Non fa parte degli interessi del narratore stilare una relazione esaustiva delle *nazioni*; egli soltanto *mostra i meccanismi che le costituirono* e indica la nascita di quelle che sono più prossime al suo quotidiano. Avviene così anche quando si domanda ad un Ticuna quante *nazioni* esistono. Difficilmente il numero totale o l'ordine di enunciazione coincidono, ma il processo è sempre simile: parte dalla propria e da quelle con cui ha vincoli di affinità, proseguendo con quelle del suo villaggio, altre di villaggi dove ha parenti o visita abitualmente e, infine, qualsiasi altre gli vengano in mente.

Esistono *nazioni* delle quali si è appena sentito parlare, perché abitano in luoghi dove l'informatore non è mai andato. Altre alle quali è attribuita un'esistenza nel passato, ma che sarebbero scomparse a causa di guerre o malattie. Delle prime costituiscono esempi la *nazione* di *jenipapo* (*ee*), citata come proveniente dal Perù³¹; la na-

³⁰ N.d.T. Una varietà di avvoltoio.

³¹ Sullivan (1971: 101), in una monografia sull'attività svolta dal Summer

zione del *tucano* (*ta-u*) e del *giaguaro maracajá* (*queture*) considerate delle sorgenti del fiume Tacana. In alcuni casi queste aspettative si sono concretamente verificate (come avviene per esempio nel caso della *nazione* del tucano), essendoci una conoscenza generale sulla localizzazione delle piccole *nazioni*, come quella del *piuri*³² (*waiyu*), *tuiuiu*³³ (*tuyuyu*) e *saiuba grande* (*tecu*), rispettivamente dislocate lungo il fiume Jacurapá, l'Auti Paranã e il Camatiã (vedi tabella-quadro a p. 146). Un esempio del secondo tipo è la *nazione* del *pappagallino* (*éne*), considerata nel passato come abitante sul fiume Tacana.

La conoscenza che i Ticuna hanno usualmente delle *nazioni* è sempre parziale e relativa alla propria esperienza. Non era fatto raro, nel colloquiare con loro sulle *nazioni*, che emergessero discordanze riguardo all'esistenza di questa o quella *nazione*. Avveniva anche che si trovassero in altri villaggi individui appartenenti a *nazioni* considerate da altri informatori estinte oppure inesistenti. Questa *particella di schemi generali* (e non della conoscenza di unità sostantive), rinviati ad un tempo mitico comune, è la *condizione di possibilità di una visione sempre localizzata e circoscritta dell'universo ticuna che va a combinarsi con una prospettiva totalizzante*, sostenuta dalla credenza di avvenimenti e di personaggi del passato più remoto.

Nello stabilire le *nazioni* come unità discrete, ma non fornendo su di loro una relazione esaustiva, il mito crea condizioni peculiari di relazione tra l'oggi ed il passato, tra la struttura e il prodotto del processo storico. Istituisce un'organizzazione che è sempre ricon-

Institute of Linguistics insieme ai Ticuna del Perù nell'area dell'educazione, suggerisce che la *nazione* del *jenipapo* sarebbe il risultato dell'incorporazione di elementi neri da parte dei Ticuna. Tale caratterizzazione non è mai presentata nelle relazioni dei miei informatori e deve essere dovuta ad una comprensione erronea di certe versioni del mito dell'origine, dove i neri (senza *nazione* poiché non sono Ticuna) sono pescati per ultimi, dai sedimenti di *jenipapo*.

³² N.d.T. Uccello di grandi dimensioni.

³³ N.d.T. Uccello del Brasile.

dotta ad un atto fondatore, ma che si adegua ai cambiamenti storici che sono quindi incorporati alle origini. Un esempio rende ciò molto chiaro. Per l'osservatore l'esistenza di un clan per un animale introdotto nella regione dal bianco – è il caso della gallina (*otã*) – indicherebbe sicuramente che questa *nazione* si sarebbe costituita dopo il contatto, in un momento molto più recente delle altre. Gli informatori, tuttavia, non vedono nessuna contraddizione tra questo e il mito d'origine delle *nazioni*. Tutti sanno che la gallina non è un animale nativo. Ma il mito narra che nel suo girovagare, sotto forma di pesce, *Ipi* avrebbe ridisceso il fiume Solimões e da lì portato tutti i beni della civilizzazione.

Il lavoro etnografico permette di constatare la flessibilità del sistema, adattandosi tra l'altro agli squilibri demografici e sociali tra le sue unità costituenti. Cardoso de Oliveira descrive, basandosi sulla relazione dei suoi informatori, l'esistenza di un processo di incorporazione dei membri (sconfitti) di un clan da parte dei vincitori (1970: 59). Questo avvenne con la *nazione* del *pappagallino* (gli indios la chiamano *pivito* in portoghese, *e'ne* nella propria lingua), incorporata nella *nazione* del *ngunü* (o *mutum-cavalo*, secondo questo autore) (1970: 59).

Altre modifiche avverrebbero anche nello svolgimento di un processo di segmentazione di queste unità. Cardoso de Oliveira, servendosi del concetto di "emboîtement de classes", parla dell'esistenza di clan e di sotto-clan tra i Ticuna, il che permetterebbe di stabilire una sistemazione biologica che codifichi l'ordine sociale, lavorando a tal fine con i concetti di genere (ara) e di specie (ara rossa) (1970: 56). Però, nel descrivere queste unità, egli osserva che "le designazioni in lingua tukuna sono riferite ai sotto-clan, riservandosi per i clan (come categorie inclusive) designazioni regionali in portoghese (neologismi, alcuni)" (1970: 54-5).

Penso che, anche in questo testo, *interpretare letteralmente il mito potrebbe aiutare ad approssimarsi di più al pensiero ticuna*. Le *nazioni* sono state create in modo perfettamente identico e le loro funzioni (nonostante la dimensione, il potere, ecc.) sono struttural-

mente analoghe. Non c'è nessun livello logico interposto tra le *nazioni* e le metà. *Tutte le nazioni sono situate ad uno stesso livello logico di portata*, l'informatore della *nazione* dell'*ara rossa* (*ngo'ü*) non ha alcun vincolo di prossimità o solidarietà speciale con un membro della *nazione* dell'*ara azzurra* (*tchara*) che non possa avere con qualsiasi altro individuo di una *nazione* molto diversa (come quella del *maguari*, del *tucano* o della *gallina*), ma della stessa metà (*a'tchicü*), cioè, che integrano la categoria di essere *nazioni* di penna.

Alla domanda: "*taacü cucüã?*" ("qual è la tua *nazione?*"), l'informatore non risponde mai nella propria lingua attraverso categorie inclusive, come *japó* o *giaguaro*, ma con termini specifici, come *barü* (che traduce propriamente come *japó*) o *caure* (che traduce come *japim*³⁴). Accade alcune volte che l'informatore non conoscendo l'esatta traduzione in portoghese del nome della sua *nazione*, sbaglia o fornisca un termine generico; un'altra difficoltà può essere quella di dare, nella sua risposta, un nome individuale (dove alcune volte la *nazione* è menzionata in forma ellittica) e non quello della sua *nazione*.

Non si tratta di discutere sull'esistenza (o meno) di categorie tassonomiche di più grande portata, che riunisca l'*ara rossa* (*ngo'ü*) e l'*ara azzurra* (*tchara*) in un termine più generico, che forse articolerebbe ancora altri elementi della natura. Questo sarebbe argomento di ricerca per un'etnobotanica e una etnozooologia dei Ticuna. Quello che in questo caso importa constatare è l'esistenza di un *tipo differente di segmentazione, il quale non stabilisce catene logiche* (e queste sarebbero anche connessioni storiche), *tra le unità costituenti, che però riportano direttamente ad un atto fondatore avvenuto in tempi memorabili*. L'esistenza di una nuova unità è automaticamente spiegata dallo stesso mito – e non può essere, in nessuna ipotesi, concepita come nuova o strutturalmente differenziata dalle altre.

³⁴ N.d.T. Uccello canoro del Brasile.

L'esempio della *nazione della gallina* (*ota'cüã*) illustra bene questo modo di pensare. C'è solamente spazio per il nuovo nella tradizione ticuna perché esso è già presente nelle origini, nel tempo di *Yoi* e *Ipi*. Come si vedrà più avanti, tutto ciò – schema logico e mito – rende possibile una relazione abbastanza peculiare con il nuovo, dove il mantenimento di forme di pensiero e di credenze specifiche non esige che lo si opponga in principio, propiziando al contrario la sua incorporazione e giustificando la sua accettazione.

Vediamo un ultimo aspetto proveniente ancora dal mito. Per principio solo i Ticuna possiedono *nazioni*, le quali furono date loro da *Yoi* agli inizi dei tempi. Gli altri popoli – neri, colombiani, peruviani, altri indios – si separarono prima di tale evento, tramite un episodio in cui il primo uomo pescato da *Yoi*, il quale si chiamava *Dovü* (falco reale), tentò di ricostruire il legame con il mondo attraverso la costruzione di una grande collina. A tale fine tutti stavano collaborando ammicchiando terra. Nel frattempo, un demonio mangiò le due uova di colibrì con le quali *Dovü* avrebbe dovuto alimentare tutta la gente. A causa di tutto ciò il lavoro non ebbe più continuità, datoché le persone non si capivano più, dal momento che parlavano lingue differenti e proseguendo ogni gruppo per un cammino differente (Nimuendaju, 1952: 130). I Ticuna, quindi, decisero di rimanere in quel luogo.

Distribuzione spaziale delle nazioni

Nimuendaju menziona che i suoi informatori affermavano che anticamente i clan erano localizzati in una capanna abitata da varie famiglie di uno stesso clan (1952: 96). Sorprendentemente egli suggerisce di avere dubbi al riguardo, giacché giudica il fatto in contraddizione con la tendenza attuale di residenza matrilocale delle nuove coppie (idem). Praticamente ciò che esiste in concreto in questa tendenza è il costume di *bride service*, tutt'oggi osservato in gran parte dei matrimoni non preferenziali. Non c'è indicata alcuna ragione per questionare l'esistenza di clan localizzati, ancor più che

in modo sparso emergono nella sua relazione indicazioni date dai Ticuna sulla localizzazione delle antiche capanne di alcuni clan.

Basandomi su dati provenienti da un censimento (parziale) della popolazione ticuna, realizzato da un'équipe della UNB/FUNAI della quale facevo parte e che posteriormente ho coordinato, ho elaborato uno schema di tutte le *nazioni* con le quali mi ero imbattuto in quell'epoca in 37 località, per un totale di popolazione di 7.262 persone. Nello schema che segue è indicata la composizione dei clan presenti in ogni villaggio, oltre che la distribuzione delle persone appartenenti ad un clan tra i differenti villaggi. È necessario precisare che sei delle categorie presenti inglobano più di una *nazione*, come avviene nel caso del *giaguaro*, della *saiüba*, dell'*avaí*, del *mutum*, del *japó* e dell'*ara*. In ognuno di questi casi c'è un accentuato predominio di una *nazione* sull'altra che compone tale categoria. Così avviene, rispettivamente, con il *giaguaro maculato* (*ai*), la *saiüba comune* (*na i yüü*), l'*avaí grande* (*aru*), il *mutum-cavallo* (*nguniü*), il *japó* (*barü*) e l'*ara rossa* (*ngo'ü*). Pertanto, dovuto ai fini pratici di questo censimento, le risorse ed il tempo limitati, la tabulazione arrivò a questa semplificazione (che potrebbe in parte essere superata attraverso una minuziosa consultazione delle schede originali).

la *nazione* o metà identica/opposta a quella della *moça nova* così come avviene anche con l'uso di determinati strumenti musicali e maschere.

Nel passato, pertanto, l'importanza sociale di tale vincolo era diversa, ogni *nazione* rimaneva raggruppata in una capanna e manteneva il controllo di un certo territorio, configurando quella che Schapera (1955: 8-10) denominò *comunità politica*, cioè, un'unità politica indipendente e sovrana, al di sopra della quale non si rispetta la stessa autorità e non hanno efficacia i meccanismi usuali di risoluzione di conflitti. I Ticuna, quindi, costituirebbero una società di tipo segmentario (Fortes e Evans-Pritchard, 1975: 6-7), o acefala, dove i gruppi di discendenza unilineari sarebbero vere unità autonome in termini politici ed economici.

L'unità della tribù sarebbe riferita solamente alla necessità degli scambi matrimoniali³⁸ e all'esistenza di un universo di intercomunicazione rappresentato dall'uso di una stessa lingua e dalla condivisione degli stessi schemi mentali e di una stessa tradizione culturale (fattori questi manifestati, descritti e giustificati nel mito di origine). Si tratta di una società che nella vita quotidiana esisteva fondamentalmente attraverso i propri atomi costitutivi, le *nazioni*, essendo solo tale tendenza centrifuga controbilanciata dall'attualizzazione, in contesti cerimoniali, di un universo mitico-rituale condiviso da tutti.

Al di fuori di tali contesti, la relazione tra queste unità non possedeva canali istituzionalizzati, mantenendosi uno stato di distanziamento (isolamento) e ostilità latente, alcune volte attenuata da una relativa convergenza degli scambi matrimoniali. Era frequente che la tensione tra due *nazioni* conducesse ad una rissa permanente, sfociando in accuse di stregoneria, scontri armati e atti di guerra ve-

³⁸ La forma preferenziale di matrimonio, secondo Nimuendaju, sarebbe lo scambio di sorelle tra membri di metà opposte. Un'altra possibile soluzione strutturale era il matrimonio intergenerazionale con la nipote (figlia del fratello) o il matrimonio con la cugina incrociata.

ri e propri, potendo arrivare allo sterminio o al trasferimento altrove di uno dei due gruppi in conflitto.

Il territorio sotto il controllo di ogni clan era abbastanza variabile, così come il suo contingente numerico. Ambedue dipendevano dalla neutralizzazione di certi antagonismi (attraverso gli scambi matrimoniali) e dal successo delle operazioni militari.

Nelle antiche capanne claniche abitavano inizialmente i membri di una stessa *nazione*, cioè gli uomini adulti e figli minori. La sposa, della metà opposta a questa *nazione*, s'incorporava a questo gruppo, più avanti le figlie seguivano il percorso inverso, nello sposarsi con un membro di una *nazione* dell'altra metà. Il costume di *bride-service* – che permane fino ad oggi – fa sì che gli uomini in età di matrimonio si allontanino, per un periodo variabile, dal proprio gruppo, stabilendo la propria residenza presso il suocero. Nel caso l'unione si stabilizzasse, più tardi la coppia e i propri figli potrebbero spostarsi per congiungersi al padre dello sposo, riunendosi un'altra volta al nucleo della sua *nazione*. Questo spiega la ragione della preferenza per gli scambi di sorelle, dato che era una scelta matrimoniale che evitava quel periodo di permanenza nella capanna clanica della sposa³⁹.

I ruoli di comando

Occupandosi dell'organizzazione politica, Nimuendaju (1952: 65) sostiene che i Ticuna non ebbero mai una leadership centralizzata, la quale inglobasse i differenti clan. Dato che egli mantiene i suoi dubbi riguardo al fatto che i clan siano localizzati, preferisce scartare la possibilità di un "governo clanico" (sic). Ma questa sa-

³⁹ I miti, inoltre, descrivono diverse situazioni di tensione tra gli affini, essendo questi conflitti più comuni durante i rituali d'iniziazione, stimolati dal consumo di bevande fermentate. Una narrazione lascia chiara la condizione di sconforto di un eroe, *Baiá*, che vive tra i parenti della sposa tutti considerati come *Ucae*, cioè, una certa specie di demoni, dovendo fare attenzione costantemente ai propri figli affinché la madre non li divorì (inf. João Laurentino, Vendaal, 1981).

rebbe la situazione agli inizi degli anni '40, quando realizzava la sua ricerca, non in un periodo anteriore. Questo traspare nel fatto che per varie volte egli si riferisce a capi di capanne appartenenti a tale o tal altro clan, riproducendo un fatto naturale nel passato, ancora presente nei discorsi dei suoi informatori. Così egli menziona la morte recente (nel 1938) di Marcelino, "conosciuto fattucchiere e capo del clan tchara" (*nazione dell'ara azzurra*) (1952: 103). In varie parti egli cita il capo Domingos *Tshuneci*, anch'esso famoso sciamano, che morì tra il 1910 e il 1920 e fu l'ultimo dei capi ad essere riconosciuto e che possedeva tratti distintivi. Questi apparteneva alla *nazione del mutum-cavalo (nguni)*, si sposò con tre sorelle e fu il nonno materno di Calisto *Daueruci*, principale informatore di Nimuendaju (1952: 37-8, 65, 94-5 e 101).

Nimuendaju presenta una descrizione della vita politica dalla quale emergerebbero leader che, dotati di qualità speciali (poteri magici, intelligenza e abilità nel relazionarsi con estranei, specialmente con i civilizzati), acquisirebbero una certa ascendenza sui membri di un gruppo familiare allargato⁴⁰. Questi leader non avrebbero nessun potere coercitivo. Tale descrizione coincide con le relazioni degli informatori attuali, sembrando essere un tipo di autorità politica che, in termini più moderni, potrebbe dirsi essere basata sull'influenza, sulla persuasione e in una rete di appoggio (*supporters*) costituita da diversi vincoli sociali.

L'etnologo – il quale afferma di non aver conosciuto nessuno di questi capi, scomparsi per lo meno due decenni prima dell'inizio della sua ricerca – attribuì a loro due tratti differenziali: una denominazione speciale (*tè/ti*) e l'uso di un berretto rivestito esternamente da penne corte di tucano (*napatëe*) (1952: 65 e 37-8)⁴¹.

⁴⁰ Egli non definisce con precisione la composizione di questo gruppo, che sembra oscillare tra l'idea di segmenti di una stessa *nazione* – egli parla di *heads* (capi) – e famiglie interrelazionate in un gruppo locale.

⁴¹ Per tutti questi termini, riferiti attraverso la monografia di Curt Nimuendaju, ho mantenuto la grafia da lui utilizzata per rendere possibile la loro localiz-

La descrizione degli informatori attuali, pertanto, è diretta in una direzione molto diversa, esigendo una revisione etnografica che può condurre a profonde conseguenze per l'interpretazione dell'organizzazione sociale ticuna e delle sue forme di adattamento al contatto interetnico. In accordo con la caratterizzazione di quel ruolo di leadership, Nimuendaju afferma perentoriamente che "I Ticuna non sono guerrieri"⁴². Cardoso de Oliveira (1972: 88-9) concorda pienamente con questa caratterizzazione del ruolo del *te/ti*, citando la monografia di Nimuendaju e rinforzando quell'interpretazione inclusiva attraverso un'equiparazione con la figura del *consigliere*.

Nelle relazioni ottenute attualmente sul passato, la guerra e la rivalità sembrano invece costituire fatti essenziali nell'esistenza dei Ticuna. Ancora oggi gli indios parlano estesamente di guerre tra differenti *nazioni*, affermando che erano frequenti gli attacchi di un gruppo su di un altro, con molte morti da ambo i lati. I più vecchi dimostrano la propria disapprovazione di fronte a queste caratteristiche del passato, confrontando la convivenza tranquilla odierna nei villaggi con la paura e la bellicosità al tempo dei loro avi. Cardoso de Oliveira asserisce anche di aver udito notizie di tali conflitti e guerre tra le *nazioni* (1970: 59).

Utilizzando le relazioni attuali, sarebbe possibile dire che all'interno di una capanna tutti sono subordinati ad uno stesso codice d'autorità (Swartz, Turner & Tuden, 1966: 17-9), che stabiliva l'esistenza di soli due ruoli specializzati, il *to'ü* e il *yuücü*. Il *to'ü* non era un leader rassomigliante a quelli descritti prima, e neanche qualcuno la cui leadership fosse esercitata genericamente in molti contesti. La migliore traduzione sarebbe quella di *capo per la guerra*: "anticamente chi dirigeva il gruppo in guerra era il *to'ü*. Il *to'ü* faceva solo combattere, egli

zazione in quel testo. Quando descrivo realtà culturali basate sul mio lavoro di campo, utilizzo la forma scritta (semplificata) adottata dagli indios.

⁴² È interessante evidenziare che questa osservazione è fatta insieme ad una lunga enumerazione di armi utilizzate nel passato, come la freccia imbevuta nel curaro (*co-ru*), la lancia avvelenata (*ua:ma gu*) e altre ancora.

viveva solo per la lotta” (inf. Pedro Inácio, Vendaval, 1981). Ogni *nazione* aveva un solo capo, che comandava su tutti quando si trattava di difendersi o attaccare l'altra *nazione* (inf. Manuel Tomás, Campo Alegre, 1974). Il fondamento per il riconoscimento di costui – la sua condizione di *capo* – proveniva dal fatto che “era lui che difendeva i villaggi, chi difendeva dai nemici ...” (inf. Adércio, Campo Alegre, 1981). Un altro informatore menziona che a questo personaggio si potrebbe anche applicare il termine *daru*, oltre alla denominazione usuale di *to'ü* (inf. Quintino, Campo Alegre, 1984).

Il racconto riguardo il *to'ü* è molto chiaro e congruente. Era scelto quando era ancora bambino per diventare un *to'ü*. Imparava tutte le forme di lotta che esistono e conosceva meglio degli altri l'uso delle armi esistenti. Usava lancia lunga, cerbottana e scudo di tre cerchi fatto di cuoio di tapiro. Osservava un'alimentazione speciale, differente dagli altri bambini, e si sottoponeva ad un trattamento per diventare molto forte. Ogni *nazione* poteva preparare più di un bambino per questa funzione, prevedendo casi di malattia o di morte, ma solamente uno di loro era quello che riceveva questo titolo e comandava la *nazione* in guerra (inf. Pedro Inácio, 1981).

In un'altro racconto, presentato da un professore di Campo Alegre, basandosi sulla descrizione che aveva udito dai suoi genitori, si sottolinea chiaramente il fatto che il *to'ü* è uno *specialista*, il quale passa attraverso un processo specifico di preparazione per l'esercizio delle sue funzioni guerriere. “Colui che era *daru* a quei tempi, lo faceva tutto il tempo... Tutto il giorno faceva ginnastica: la mattina, la sera! Correva per la foresta e così via... Quindi quando lui completava questo studio, allora era uomo forte! Per non perdere, per ammazzare l'altro. Perché è propriamente per questo! Per battere tutti gli animali, con le mani. Egli uccide qualsiasi giaguaro con le proprie mani. Perché è proprio questo che si chiamava *daru*, in quei tempi, anticamente... A quei tempi mio padre ancora esisteva” (inf. Quintino, Campo Alegre, 1984).

Dovuto alla sua funzione specializzata e alla sua forza eccessiva, il *to'ü* non poteva lavorare nei campi o pescare: “non poteva consu-

mare la sua forza così, con quello che chiunque altro poteva fare [...] gli altri facevano tutto per lui” (inf. Pedro Inácio, 1981). Tanto grande era la sua forza, che nessuna attività comune gli riusciva bene: “prendevo un coltellaccio per tagliare una foresta e battevo con tanta forza che rompeva il coltellaccio (idem). La stessa parola *to'ü* usata per designare quel capo militare è utilizzata per riferirsi alla scimmia *caiarara*, animale molto ammirato dai Ticuna per la sua grande agilità, essendo molto difficile che questo si lasci catturare o sorprendere.

Nonostante Nimuendaju menzioni tra le qualità di questo capo l'abilità nel relazionarsi con i bianchi, gli informatori non considerano ciò necessario. Alla domanda se il *to'ü* necessitasse di saper parlare il portoghese, corrispondeva la seguente risposta: “No, penso di no! In quel tempo... in quel tempo non esisteva il bianco. C'erano solo Ticuna!” (inf. Eusébio Custódio Ataíde, Campo Alegre, 1981). Gli informatori distinguono anche il *to'ü*, come un elemento della propria tradizione, dagli altri titoli che il bianco utilizza per stabilire capi tra qualsiasi indios: “Il *to'ü* era il capo degli stessi Ticuna, l'autentico... Il *tuxawa* non era proprio dei Ticuna. Era un capo degli indios, così come Mayoruna o altri anche ne hanno” (inf. Adércio, Campo Alegre, 1981).

Il trattamento applicato al *to'ü* è descritto minuziosamente da Pedro Inácio. Veniva iniziato molto presto, subito dopo la sua nascita. Per sei mesi dipingevano il corpo del bambino con una mistura di *jenipapo*, con bava di sanguisuga e un po' di pietra focaia (*aemacü tchire*). Questo era applicato solamente ad alcune parti del corpo, creando una specie di scudo protettivo. La pittura era applicata solamente nel giorno della luna nuova, perché questo periodo è visto come un momento di rinnovamento del corpo, quando le cose della natura penetrano di più nel corpo delle persone. La sanguisuga avrebbe avuto come proprietà quella di dare ai bambini una pelle aderente, che al toccarla non si rilascia facilmente. La pietra focaia è molto dura, essendo stata raccolta alla base di un albero ab-

battuto da un fulmine; i vecchi osservano l'avvenimento e cercano di procurarsela, non essendoci un altro modo.

Il trattamento include altre attenzioni: avvolgere regolarmente i bambini nel grasso di *sucuriju*⁴³ oppure in quello del *tatu-canastra*⁴⁴; dare ai bambini durante la luna nuova un infuso con polvere di pungiglione di vespone (*ngumaiuna*) mischiato con osso di bradipo. Perché il vespone è molto rapido ed in nessun modo può essere colpito (dal momento che schiva), mentre l'osso del bradipo è molto duro. Arrivati ai due anni, il padre infilava nella pelle dei bambini con un ago una vena di *poraquê*⁴⁵. Questa rimaneva infilata nel braccio, in orizzontale, come se fosse un pezzo di bracciale. Quando si univano le punte, provocava uno choc nella persona che subiva tale operazione.

In altre descrizioni la caratterizzazione del *to'ü* come protettore delle persone della sua *nazione* risalta fortemente, mettendo in evidenza che la sua funzione non si esercita solo nella guerra ma anche nella vita quotidiana delle capanne isolate nella foresta e mantenendo rivalità con altre *nazioni*. "Anticamente c'era una capanna così. Le persone stavano solamente in un luogo, avevano case separate. Intanto le persone stavano dentro, sono quelle che stanno parlando lì, *to'ü*, era tipo un portiere. Stava sulla porta controllando le persone..." (inf. Reinaldo, Vendaval, 1984). La stessa immagine è utilizzata da un altro: "Tutto il tempo lui sta controllando dalla porta. Per non far entrare nessun animale, animali e suoi nemici" (inf. Quintino, Campo Alegre, 1984).

C'è anche da mettere in evidenza la presenza dei mascherati chiamati *to'ü* nel rituale *warecü* (iniziazione dei giovani), in cui i parenti di questi tentano di difendere il recinto in cui si trova la *moça nova*

⁴³ N.d.T. Specie di serpente.

⁴⁴ Come si vedrà più avanti, nei miti della distruzione del mondo, al grasso del *tatu-canastra* è attribuito un potere notevole di distruzione e di rinnovamento degli esseri viventi.

⁴⁵ N.d.T. Pesce elettrico.

dagli attacchi degli altri mascherati. L'immagine generale della figura è quella di una scimmia *caiarara*, gli informatori la considerano come *to'ü*, ma traducendo questo sempre come scimmie *caiarara* e non come capo (inf. Quintino). In questo caso, quindi, non si tratta dell'animale visto di solito, ma di una rappresentazione mitica di una determinata specie di esseri fantastici di un *nazione* (non interamente negativa) di demoni (*ngo'o*) (inf. João Laurentino, 1983).

Per la sua azione in momenti cruciali alla difesa o all'affermazione del gruppo, il *to'ü* dovrebbe essere abbastanza identificato con la sua *nazione*, essendo un simbolo e un fattore importante di questa unità.

Il *yüicü* (attualmente i termini utilizzati sono *yüicü* per lo stregone e *ng'etacü* per lo sciamano) già esercitava funzioni private e personali (Nimuendaju, 1952: 100), non identificandosi nel gruppo con la stessa intensità di quella del *to'ü*. Oltre questo ci poteva essere più di uno sciamano o stregone per ogni *nazione*, ognuno disponendo di un prestigio differente e di un'attribuzione diversa di gradi d'efficienza.

In ogni modo gli sciamani partecipano anche a quelle guerre e conflitti. Generalmente il trasferimento di un gruppo da un luogo all'altro è spiegata dalla ricerca "di un luogo bello per vivere", essendo associata alla paura delle malattie mandate dallo *yüicü*, oltre che dalla necessità di fuggire da epidemie e inondazioni. Nimuendaju racconta che un buon sciamano può allontanare dal suo gruppo, tramite un trattamento magico, le epidemie annunciate attraverso un'aureola verdognola nel sole (1952: 105)⁴⁶.

Non c'era ugualmente una correlazione stabilita in modo rigido tra una data *nazione* ed un certo territorio; i terreni di caccia, pesca e raccolta venivano mantenuti sempre in oscillazione, dipendendo da pressioni esercitate da altri clan su queste stesse aree. Esistono, pertanto, alcuni luoghi che non erano occupati o rivendicati da nes-

⁴⁶ Questi spostamenti possono essere causati da castighi e messaggi trasmessi dagli *iüine*, cioè, gli immortali, agli sciamani o agli iniziati.

suna *nazione*, nonostante fossero (e siano) riconosciuti unanimemente come punto d'origine di tutti i Ticuna. Questo è il caso della montagna del *Taiwegüne* e dell'*igarapé* dell'*Eware*, ambedue situate nell'alto *igarapé* São Jerônimo. Normalmente i diritti di una *nazione* ad un certo territorio erano sempre vincolati dall'esistenza di un'occupazione reale (e mutabile), derivante da una necessità di utilizzazione effettiva, oltre che dall'impegno e dalla capacità militare nel mantenere tali confini.

La distruzione delle capanne

L'insediamento dei bianchi sulle rive del Solimões è stata naturalmente intesa dagli indigeni secondo lo stesso schema, contrapposto alla relazione tra i clan e di questi cogli *Awane*. Non si hanno notizie di qualsivoglia resistenza organizzata o conflitto di maggior portata durante i primi tre decenni del secolo. Come ben osservò Nimuendaju, i pochi attacchi nei confronti dei bianchi sono atti isolati di difesa o di vendetta (1952: 65).

Dall'inizio, gli attriti coi bianchi e coi *barracões* rivieraschi coinvolsero alcune *nazioni* in particolare, determinando la riorganizzazione delle aree sotto il loro controllo e stabilendo un sistema di scambi con il *barracão*. Il panorama nel frattempo si modificò quando i *padroni* cominciarono ad esercitare pressioni nel senso di una frammentazione delle capanne claniche, adeguando il modo di residenza degli indigeni all'attività di estrazione del lattice di gomma.

Lungo gli *igarapés* sono stati aperti diversi cammini per l'estrazione del lattice, che potevano essere appena sfruttati con profitto dai componenti di unità minori rispetto all'antico clan, da piccoli segmenti di questo e perfino dalle stesse famiglie nucleari. Questa trasformazione ha facilitato anche lo stabilirsi di un nuovo controllo sugli indios, intensificando gli scambi e la relazione diretta di questi col *barracão*, senza passare attraverso lo schema tradizionale del potere anteriormente esistente. Nimuendaju, oltretutto, osservava già che il fatto costituiva una strategia cosciente dei *seringalistas*

per evitare di trattare i Ticuna come un popolo, inquadrandoli sempre come piccole famiglie isolate, più facili da sottomettere al loro dominio.

Non si hanno a disposizione informazioni che permettano di precisare con maggiore esattezza quando avvenne la dissoluzione degli insediamenti clanici, neanche sui mezzi concretamente utilizzati a tale fine. Nella sua relazione del 1929, Nimuendaju (op. cit.: 199) non menziona l'esistenza di alcuna capanna, affermando che "la forma antica della casa era ovale, oggi però qui tutti adottano la forma rettangolare dei civilizzati". Nella documentazione trovata nel CDE-MI esistono riferimenti all'esistenza di capanne in alcuni luoghi nel 1917 e 1919, oltre che fotografie del 1930 (vedi relazione del 1930/31 della I^a Inspetoria dello SPI) di diverse case chiuse e di formato ovale definite capanne. Dell'antica capanna clanica chiusa e di aspetto conico, c'è appena una documentazione, proveniente dall'*igarapé* Tonetü. Di case grandi, a due spioventi, di formato rettangolare e parzialmente aperte, esistono varie foto relative agli *igarapés* Belém, Tacana e São Jerônimo.

Agli inizi degli anni '40, Nimuendaju dichiara che non esistono neanche le vestigia delle capanne claniche. Nella sua mappa dettagliata dell'area abitata dai Ticuna, egli registrò la presenza di tutte le case trovate, distinguendo le case maggiori, di tipo a due spioventi, dalle altre, queste ultime più numerose. Alla fine degli anni '50, Cardoso de Oliveira verificò l'esistenza di queste case a due spioventi nell'*igarapé* Belém, dove ancora oggi possono essere trovate nella località di Piranha. Nell'*igarapé* São Jerônimo rimangono diverse case di questo tipo, mentre nel rio Jacurapá, luogo relativamente più isolato, queste case in alcuni villaggi predominano (come Santa Terezinha) e, fino a poco tempo fa (1975), si trovava in Tupé una casa abbastanza simile all'antica capanna clanica, avente una forma ovaleggiante. Tali fatti indicano che la dissoluzione delle antiche capanne non avvenne in modo uniforme in tutte le aree, ma principalmente nei *seringais* più attivi della regione e che erano basati sul lavoro indigeno, coinvolgendo solamente in un tempo mol-

to posteriore luoghi di accesso molto difficili e di produzione poco significativa (Jacurapá e Igarapezinho). In ogni modo, la memoria degli informatori indigeni non registra conoscenze dirette di qualche capanna ticuna, e ciò fa risalire la sua distruzione ai decenni 1910-20. Lo stesso Quirino Mafra, nato nel decennio precedente, ha affermato che dai suoi primi viaggi lungo gli *igarapés* ormai non si trovavano più "capanne chiuse" che fossero "simili a quelle degli indios del Javari" (inf. Quirino Mafra, Vendaval, 1974).

Gli antichi *padroni* interferivano fortemente col modo di vita degli indios. Non permettevano loro che formassero raggruppamenti maggiori lungo gli *igarapés*. Nimuendaju osservava che quando questo avveniva mai si erano oltrepassate le quattro case (1982: 199). Più tardi lui riuscì a percepire che si stava delineando un nuovo modello di residenza, con la formazione di piccoli nuclei di due o tre case relativamente vicine, appartenenti a membri di clan di metà opposte, stabilendosi tra queste famiglie scambi matrimoniali. Cardoso de Oliveira s'imbattè in tali unità – che denominò "gruppi vicinali" (1961: 28) – negli *igarapés* Belém e São Jerônimo, e molto dopo Oliveira (1977: 146-150) constatò la loro presenza perfino in grandi insediamenti rivieraschi, come base di formazione di leadership politiche e risorsa vitale delle lotte tra fazioni.

Nimuendaju fa una relazione su alcune delle interferenze dei *padroni* sui costumi dei Ticuna nel senso di evitare pregiudizi alla responsabilità dei loro lavoratori. "Romualdo Mafra arrivò a proibire le feste di pubertà perché distraevano gli indigeni dal loro lavoro come *seringueiros*. Il padrone attuale non arriva a tale assurdità, ma esige da loro che chiedano in precedenza, a tal fine (come nel caso della celebrazione di una qualsiasi altra cerimonia), un permesso, fissando lui le date della festa in un'epoca che sia migliore per i suoi affari..." (1982: 204).

Ha citato anche il fatto che i *padroni* limitavano le strategie matrimoniali degli indios e perfino mancavano di rispetto sulle proibizioni fondamentali, pretendendo alcune volte di prescrivere ai loro

lavoratori "se devono sposarsi o no e con chi, sempre in accordo con gli interessi dell'azienda per la quale lavorano..." (idem).

Durante un censimento, realizzato nel 1975, ho osservato nell'*igarapé* Tacana l'esistenza di vari matrimoni interetnici, oltre che unioni nelle quali i coniugi appartenevano alla stessa metà (in un caso allo stesso clan), infrangendo apertamente le regole prescritte dalla tradizione per il matrimonio. Questo è un crimine particolarmente grave nella tradizione ticuna, che provoca punizioni individuali (per il trasgressore) e disgrazie incombenti sulla sua comunità. La spiegazione data da alcuni Ticuna a questa anomalia era che, durante il periodo più intenso d'estrazione del lattice di gomma e con l'ingresso di molti *seringueiros* civilizzati lungo quel fiume, alcuni avrebbero lasciato da parte tali proibizioni, contraendo matrimoni allo stesso modo dei bianchi, evitando solo di stabilire legami con i parenti consanguinei più prossimi.

Nello svolgimento di questo censimento, ricostruendo la storia di vita e le migrazioni di molte famiglie, risaltava chiaramente essere una pratica usuale dei *padroni* lo spostamento d'individui e famiglie indigene da un *seringal* all'altro, da un'area all'altra (da São Jerônimo a Camatiá, Jandiatuba o Assacaio; da Belém o Palmares verso il Tacana o il Paraná do Guariba, la proprietà di Espírito Santo o il Amaturá), da un'attività all'altra (dall'incisione degli alberi e/o dall'agricoltura verso la pesca o verso lavori nel *barracão*), sempre in accordo con gli interessi circostanziali dell'azienda.

Era anche comune l'abitudine di alcuni *padroni* di forzare il matrimonio di uno dei loro lavoratori con indias nubili che erano state da loro ingravideate o con le quali avevano avuto un figlio. Alcune volte la coppia così costituita era mantenuta sotto il controllo diretto del *barracão*, lavorando alla manutenzione della sede, essendo il bambino considerato come affiliato al *padrone* e considerato come meticcio dai bianchi e dai meticci. Quando non esisteva tale controllo, avvenivano casi d'infanticidio (Nimuendaju afferma che questa pratica era comune per i figli indesiderati avuti da bianchi con indias), altre volte avveniva un processo d'adozione del bambino da

parte del marito della sposa, il quale l'allevava come un vero Ticuna e quindi gli trasferiva la propria *nazione*.

Un caso del primo tipo avvenne con un ex *capitão* di Umariçu, Paulo Ramos Cruz, figlio del *padrone* della proprietà di Asacaio, João Ayres Cruz. I loro genitori continuarono a lavorare nel *barracão* ed egli sempre si mantenne in una situazione differenziata dai suoi altri fratelli, figli del Ticuna Pedro Julião; non possedendo *nazione*, parlava con molta disinvoltura il portoghese e preferiva (quando possibile) avvicinarsi ai bianchi e adottare i loro costumi. Un esempio del secondo tipo è quello che riguarda Adércio Custódio, il cui padre biologico era un *seringueiro arigó*, ma che venne dopo adottato dallo sposo della madre, il *tuxawa* Custódio, il quale abitava nel luogo dove oggi si trova il villaggio di Campo Alegre. Visse sempre tra i Ticuna, ricevendo la *nazione* di suo padre e sostituendosi a questo più tardi nella leadership esercitata sulla comunità.

Il tuxawa

Con la scomparsa delle capanne claniche e la fine delle guerre tra le *nazioni*, il ruolo del capo militare, il *to'ü*, perse di significato e non fu più rivestito. I *padroni* crearono un altro ruolo politico, quello di *tuxawa* o *tuxawa*, la cui definizione nulla ha a che vedere con i limiti della tradizione tribale, e pretendeva invece di costituirsi in uno strumento di rafforzamento e favoreggiamento del dominio esercitato sugli indios.

La caratterizzazione più frequente usata dagli informatori lascia chiaro il fatto che il *tuxawa* era visto dagli indios come un rappresentante (o agente) del *padrone*. "Il *tuxawa* era come un caposquadra, un capo. Lui diceva a tutti gli ordini del *padrone*... Quando doveva fare qualche lavoro era lui che chiamava, invitava... Era un comandante" (inf. Felipe, Umariçu, 1975).

Il termine *caposquadra* fu utilizzato varie volte dagli informatori di altri villaggi per definire il *tuxawa*, indicando in quel modo che

l'incarico e la sua investitura erano di responsabilità esclusiva del *padrone*. Differenziano il *tuxawa* dal *to'ü* perché "non era una cosa propria dei Ticuna, era il padrone che faceva... sceglieva" (inf. Adércio, Campo Alegre, 1981). Un altro informatore, nell'indicare che nessuno degli antichi *tuxawa* era un *to'ü*, afferma ugualmente: "Il padrone è colui che nominava quel capo. Lui sceglieva e gli altri dovevano ubbidire..." (inf. Pedro Inácio, Vendaval, 1981).

Secondo Nimuendaju (1952: 65), con il dominio dell'impresa *seringalista* emergono nuovi ruoli di leadership: "Al posto dei *télti* (...) comparvero i *tuxawas* (in Brasile) e i *curacas* (in Perù) i quali furono trasformati in meri strumenti dai signori della gomma". Questo nuovo ruolo significava un'appropriazione dell'antica leadership (in questo caso trascritta come *to'ü*), che veniva manipolata dai padroni per controllare i propri lavoratori indios. Cardoso de Oliveira (1972: 89) è dello stesso avviso, adducendo che nella nuova situazione il *télti*, il quale dal suo punto di vista equivaleva ad una "istituzionalizzazione del consiglio del gruppo indigeno", "sarebbe stato manipolato dal bianco con obiettivi di conquista e, sulla base del quale, trasfigurato successivamente in *tuxawa*, avrebbe fondato un nuovo sistema di potere".

Secondo me tali accostamenti tra il *tuxawa* e l'antico capo (*to'ü*) rendono difficoltosa la comprensione di quest'ultimo. Come ho già detto anteriormente, il *to'ü*, lungi dall'avvicinarsi al ruolo di un consigliere, assomigliava di più ad un capo militare, dedito alla guerra e alla difesa della capanna clanica. Le differenze tra il *tuxawa* ed il *to'ü* erano troppo elevate per poter far sì che un individuo che rivestiva il primo incarico potesse essere utilizzato nel secondo. Generalmente quelli che venivano scelti dai padroni per rivestire il ruolo di *tuxawas* erano indios che esercitavano una certa leadership su alcuni gruppi familiari, e che, nonostante avessero influenza sugli altri, non possedevano nessun titolo, nome o mandato specifici che non provenissero dai loro vincoli con i bianchi.

Su quest'aspetto Nimuendaju assume un atteggiamento indigenista e valorizzante che, a partire dalle dichiarazioni degli informa-

tori sul passato, deve essere rivista. Nonostante egli indichi il reale dilemma nell'esercizio delle differenti funzioni di mediazione tra bianchi ed indios (argomento di studio di differenti antropologi), lo fa senza cercare di comprendere oggettivamente questo fenomeno. "questi poveri diavoli erano obbligati a mentire ai loro subordinati per essere graditi ai loro signori e mentire a questi ultimi per non perdere completamente di prestigio di fronte ai propri compagni. Nel 1929 ero riuscito a conoscere qualcuno di questi, ma tutti finirono per essere uccisi a colpi d'arma da fuoco da parte di altri indios del proprio gruppo, i quali intimamente non riconobbero mai la loro autorità" (1952: 65).

In primo luogo, c'è da dire che egli sembra pensare che la denominazione *tuxawas* sarebbe un fatto del passato, del periodo più brutale d'oppressione e che come meccanismo di dominazione non avrebbe presentato nessun risultato dovuto alla resistenza degli indios. Al contrario di ciò che egli suggerisce, la denominazione *tuxawas* è continuata fino agli anni '50, emergendo parallelamente un nuovo ruolo di mediazione, il *capitão*.

In secondo luogo, Nimuendaju (1952: 65) menziona alcuni indios (come Calisto e Nino), che erano trattati dagli altri con particolare rispetto, ma che a suo modo di vedere non ricevevano nessun titolo, "lasciando ai bianchi il dubbio onore di nominarli" come capi. Nella relazione storica degli informatori attuali tutti questi sono menzionati come *tuxawas*, questo inoltre da parte dei loro figli e discendenti, oltre che da parte di altri che di loro hanno una visione abbastanza positiva.

In terzo luogo, sembra che Nimuendaju rifiuti interamente la possibilità che alcuni *tuxawas* possano essere, in una certa misura, accettati e riconosciuti dagli stessi indios. Nonostante il suo potere non risieda nella tradizione, non necessariamente la carica di *tuxawa* dovrà essere vista genericamente come illegittima. Chi la occupa può inoltre ottenere successo riuscendo a legittimarla, sia costruendo una rete di relazioni sociali abbastanza ampia (dove possa mobilitare gli appoggi che gli siano necessari), sia divulgando ed ot-

tenendo l'adesione degli altri ad un'ideologia di riconoscimento del potere e della condizione di superiorità dei *padroni* (i *civilizzati*). La carica di *tuxawa* concede una certa parte di potere a chi la riveste, beneficiando ugualmente un insieme più vasto di parenti ed adepti, da cui si può supporre che venisse perfino da alcuni desiderata. In termini più ristretti di legittimità, alcuni *tuxawas* si rivestirono di una funzione civilizzatrice la cui fonte e modello era l'atteggiamento del padrone, in alcuni contesti giustificando direttamente la propria azione e vincolandola a determinati valori dei bianchi (vedi più avanti il brano sulla legittimazione religiosa del *tuxawa* Felix, Belém do Solimões).

Una delle funzioni più semplici di un *tuxawa* era quella di traduttore. Nella sua relazione del 1929 Nimuendaju li considera, tra l'altro, come "meri traduttori" (1982: 194). In una testimonianza recente, un vecchio di allora 70 anni e che morì nella proprietà di São Jerônimo, così descrive l'attività del *tuxawa*: "Quando gli indigeni andavano là nel *barracão*, per commerciare, lui andava insieme a loro. È lui che sa tutto, i Ticuna non sapevano niente, non parlavano..." In seguito, lui - che, nonostante possedesse una *nazione*, non si considerava indio, ma un *caboclo* - conclude, facendo una differenza tra gli indios del Rio Solimões e gli altri dell'*igarapé*, osservando che i *tuxawa* che menzionò "erano di lì, dell'*igarapé* (São Jerônimo). Nel Rio Solimões, non manca *tuxawa*. Tutti parlano (il portoghese). Solo lì dentro l'*igarapé* manca. È tutto *brabo*⁴⁷..." (inf. Antonio Mariano, Vendaval, 1981). Questa dichiarazione mette in evidenza anche un substrato ideologico possibile per conferire legittimità all'azione del *tuxawa* nei confronti di alcuni indios vincolati al *barracão*: il *cabocismo*, come lo chiamò Cardoso de Oliveira (1972: 80-1 e 103-4), questa tendenza di alcuni indios ad uniformarsi all'ottica dei bianchi ed a verificare nel comportamento di questi i loro padroni per eccellenza.

⁴⁷ N.d.T. Termine del nord del Brasile per indicare il bracciante.

L'area d'azione del *tuxawa* era abitualmente un fiume o un *igarapé*, ma poteva essere più vasta abbracciando l'intera proprietà. Così, all'epoca in cui viveva l'antico *padrone* Romualdo Mafra, c'era un *tuxawa*, chiamato Felix, che agiva in tutta l'area della proprietà di Belém, abbracciando l'*igarapé* omonimo, il fiume Tacana, Palmares e il Paran  do Guaratiba.

Secondo un informatore di quell'area, il *tuxawa* Felix abitava all'imboccatura dell'*igarap * Belém, dove era posizionato il *barrac o* del vecchio Romualdo Mafra (inf. Manoel Severiano, Belém, 1981). Dopo la morte del vecchio *padrone*, la mappa elaborata da Nimuendaju (1941-42) lo posiziona nel basso corso dell'*igarap * Tacana.

Sulla base delle informazioni ottenute attualmente, dopo la morte di Felix, che avvenne ai *tempi di Antonio Roberto*, non ci sono pi  stati *tuxawa* in Belém fino agli anni '70, dato che i nuovi *padroni* (Antonio Roberto e Jord o) agivano direttamente, senza alcuna intermediazione. "Allora... quando mori  quel *capit o* (questo informatore disse che la traduzione di *tuxawa* in portoghese era *capit o*), da quel momento loro (i *padroni*) dissero che erano loro a comandare tutti i Ticuna. [...] Perch  da quel momento non avevamo pi  *capit o* in quel tempo. Quando succede qualcosa del genere ai Ticuna che lavorano per loro, li prendono, picchiano il Ticuna, puniscono! Mandano a prendere... l  in S o Paulo... proprio qui! Mettono quella catena, grande, legano le gambe dei Ticuna e rimangono un giorno l " (idem).

Nella propriet  di S o Jer nimo ci sono sempre stati *tuxawas*. Il pi  antico ricordato dagli informatori doveva essere degli anni '20, dato che fu nominato dall'allora *padrone* Manoel Mafra. Si chiamava Tom s e, nonostante fosse sposato con una donna ticuna, era Cocama di nascita. Egli abitava all'imboccatura dell'*igarap *, in un luogo chiamato *Tematchic * (il luogo del Calango Pequeno, di Igap ) dove a loro volta si insediarono alcune famiglie (inf. Antônio Mariano e Pedro Inácio, Vendaval, 1981). Il primo di questi informatori, che ha convissuto effettivamente con il *tuxawa*, lo valuta in questo modo: "Alle persone piaceva molto, gli ubbidivano. Lui im-

par  (come dopo fece Calisto) presto a parlare in *gergo*". Morì di malattia, *distrutto* da uno *stregone*, e la sua famiglia si trasferì immediatamente in un'altra area.

Al suo posto, venne nominato *tuxawa* Saraiva, che era della *nazione* del *giaguaro maculato* (*aic *) e la cui famiglia risiedeva nell'*Igarapezinho*. Venne incaricato da Quirino Mafra. Alcuni dei suoi discendenti vivono attualmente in Vendaval e dalle loro informazioni   stato possibile stimare che la sua attivit  si svolse negli anni '40, dopo il movimento capeggiato da *Ngorane* e del soggiorno di Nimuendaju. Saraiva fu anch'esso vittima delle *bestie* mandate da uno *stregone* e ai suoi figli non piace parlare di tale argomento.

L'ultimo dei *tuxawa* di S o Jer nimo fu Calisto Daueruc ⁴⁸ menzionato gi  anteriormente. Nonostante sia stato figlio di un tedesco e abbia convissuto abbastanza con i bianchi durante la sua infanzia, Calisto apprese rapidamente la lingua ticuna e si trasform  in uno dei maggiori conoscitori della tradizione. Ancora oggi nel *Tonet * molti si ricordano della sua figura, riconosciuto come capo prestigioso, buono sciamano ed eccellente narratore di "storie dell'antico". Attraverso l'intermediazione del nonno materno, Domingos ricevette la *nazione* del *mutum-cavalo* (*ngun *), essendo vissuto anch'egli nell'*Igarapezinho*. Ha discendenti in Vendaval e Campo Alegre, e morì durante gli anni '70, in et  avanzata. Allo stesso modo degli altri *tuxawa*, la sua morte fu attribuita a cause magiche.

Differentemente da ci  che Nimuendaju affermava, sembra comune il fatto che la scomparsa del *tuxawa* fosse associata non a rappresaglie dirette e ad omicidi, bensì allo spiegamento di forze magiche, tramite uno *stregone* rivale, sotto la richiesta di oppositori.

Per concludere queste considerazioni sulle conseguenze del dominio *seringalista* sulla vita politica dei Ticuna,   importante mettere in evidenza due punti. Innanzitutto, tutti gli appoggi (ideologici

⁴⁸ Attualmente, tutti – comprese le sue figlie e la sua ultima sposa – si rivolgono a lui come *Calisto V u*, un adattamento del suo nome bianco.

e non) ai *tuxawa* erano esterni alla tradizione tribale e i loro limiti erano sconosciuti (incomprensibili ed illegittimi) agli stessi indigeni⁴⁹. La forza effettiva da lui posseduta, la capacità di coercizione che possedeva erano appena una parte del potere reale del *seringalista*, del suo potenziale d'intimidazione. Il *tuxawa* serviva come veicolo di questa dominazione e la sua attività – oggi criticata dagli informatori – rifletteva quella condizione di sottomissione. “Certe volte il padrone nominava un *tuxawa*. Egli quindi andava a domandare perché non si obbediva al padrone. Era così, sempre dalla parte del padrone! Diceva che la gente doveva rispettare... perché il padrone era come un padre, lo si doveva rispettare perché altrimenti egli picchiava...” (inf. Damásio, Vendaval, 1981)⁵⁰.

La posizione del *tuxawa* nei confronti del *padrone* era di grande fragilità. Ad una mia domanda, attraverso la quale cercavo di vedere se i *tuxawa* godevano di uno status economico differenziato dagli altri, limitandosi alle attività di comando, o se lavoravano anch'essi per il *padrone*, l' informatore rispose tassativamente: “Lui lavorava nel *seringa*! Romualdo lo mandava ad incidere gli alberi, sempre, altrimenti non era più *tuxawa*” (inf. Manuel Severiano, Belém, 1981). Un altro informatore evidenziava la precarietà della posizione del *tuxawa* nei confronti del *padrone*, mostrando l'impossibilità di questo nel trasformarsi in un canale di espressione o di difesa degli interessi indigeni. “Era ai tempi degli schiavi. Non si poteva reclamare, che i padroni ti uccidevano come un animale. Anche il *tuxawa* non

⁴⁹ “In quel periodo le persone non ubbidivano quasi a nessuno. In quel periodo lui (Felix) era *tuxawa*, tutti guardavano, ma nessuno sapeva come era il *tuxawa*” (inf. Manuel Severiano, Belém, 1981).

⁵⁰ Quest'affermazione indica inoltre che i *tuxawa* tentavano d'imporre una legittimità tradizionale all'autorità del *padrone*, concepandola secondo il modello di un'autorità domestica. Non sarebbe da escludere la possibilità che i *tuxawa* cercassero di rivolgere ai *padroni* il rispetto che i Ticuna avevano nei confronti di *Yoi* o della sua figura cristianizzata *Tanatü*, chiamato anche, in varie occasioni, “nostro padre” (Nimuendaju, 1952: 122).

parlava, altrimenti ammazzavano anche lui” (inf. Pedro Inácio, Vendaval, 1981).

Il secondo punto è che la fonte giustificatoria del potere generalmente nulla aveva a che fare con l'universo indigeno, riguardando esclusivamente le istituzioni e le credenze dei bianchi. Per esplicitare ciò è preziosa una relazione raccolta recentemente in Belém do Solimões su come il vecchio Felix divenne *tuxawa*. “Lui era *seringueiro*. Un giorno, andando per la sua strada, trovò un piccolo libro. Ora, non so chi lo lasciò là. Non so se fu Dio... Nessuno lo sa... Quindi lui lo portò a Romualdo, il raffinato Romualdo Mafra. Quindi lo consegnò a lui, per vedere quella piccola bibbia, un quaderno così. Quindi gli disse: ‘Bene, questo è una fortuna che Dio ti ha dato. Questo qui... dice qui, qui nella scrittura, dice che è proprio tuo! Allora io adesso vado dal Governatore per prendere per te una divisa, un cappello, perché tu sia il *capitão* di tutti i Ticuna’. Fu così. Quindi Romualdo andò a Brasilia... non so dove? Parlò con il governo per portare a lui quella divisa, un cappello. Quando ritornò, consegnò tutto a lui. Tutti quanti seppero che era *capitão*. E fu così” (inf. Manuel Severiano, Belém, 1981)⁵¹.

In questa relazione viene data alla carica di *tuxawa* una legittimità religiosa, fatto che oggi in quel villaggio sarebbe indispensabile per l'esercizio di un mandato politico. Si trattava pertanto di una legittimazione ostentatamente distanziata dalle tradizioni ticuna, che non era fondata su una visione o su una rivelazione possibile secondo questa cultura, ma basata sulla scrittura (quando lo stesso Felix era analfabeta...). Senza nessuna risonanza nell'universo mitico tribale, ma proveniente dal mondo religioso dei colonizzatori bianchi. La funzione legittimatrice avveniva quindi soltanto in un più ampio

⁵¹ Esistono vari aspetti di questa piccola relazione che devono essere riferiti alla presente situazione delle leadership ed al tipo di azione politica – profondamente legata alle religioni dei bianchi – sviluppata dai *capitães* e dai leader di fazioni (Oliveira, 1977: 124-131 e 203-208).

contesto di accettazione del dominio dei bianchi e supposeva la materializzazione di un'ideologia di "cabocizzazione" dell'indio.

Il potere del seringalista

Le interferenze dei *seringalistas* sui costumi, con la riorganizzazione dell'occupazione dello spazio, del tipo di residenza, dell'organizzazione economica, della costituzione della famiglia, dei ruoli di leadership, della realizzazione dei rituali e con la proibizione degli stregoni, erano percepite dagli indigeni in modo differenziato.

Gli indigeni che abitavano in prossimità del *barracão* soffrivano un controllo molto più diretto e quotidiano da parte dei *seringalistas*, immersi in un processo d'apprendimento dei nuovi costumi con i bianchi ed avendo una "coscienza negativa" (Cardoso de Oliveira, 1972: 104) della propria condizione di indios. Il frequente contatto con i bianchi e le notizie sull'esistenza degli "indios feroci" del Javari (Mayuruna, Marubo, Kanamari, ecc.), portate dai *seringueiros* o da gruppi di *madereiros* (e certe volte anche da indios ticuna) che lavoravano per i *padroni* da quelle parti, facevano sì che i Ticuna si identificassero non come indios (*ma ã yu*), bensì come *caboclos*.

D'altra parte, gli indios che abitavano negli *igarapes* soffrivano tali interferenze come fatti sporadici ed arbitrari, che per loro continuavano ad essere imposizioni senza senso. Benché i *padroni* tentassero di estendere il loro controllo all'interno degli *igarapes*, erano molte le possibilità di sfuggire ad almeno alcune di quelle proibizioni. Così, anche in questo periodo storico gli indios degli *igarapes* non si astennero realmente dal celebrare i propri rituali, né di contrarre matrimoni nel modo stipulato da *Yoi*, né smisero di avere sciamani e guaritori.

Quello che i *padroni* più cercavano di far rispettare erano le leggi fondamentali per l'esistenza del *seringal* come impresa economica:

a) garantendo il mantenimento del monopolio commerciale nei confronti di tutti i clienti;

b) evitando che gli indios accumulassero denaro sufficiente per saldare i debiti con il *barracão*;

c) forzando gli indios a sviluppare, con un ritmo giudicato adeguato, le attività che potessero arricchire il *barracão*. Da questo punto di vista, i *padroni* non abbandonavano mai il controllo e non facevano concessioni – e fu dovuto particolarmente a questo che crearono il mito del potere *seringalista*, tramite una tradizione di violenza che, presente nella memoria degli indigeni, era di per sé un potente fattore di persuasione ed intimidazione.

Ho menzionato precedentemente alcune delle punizioni che i *padroni* infliggevano agli indios quando venivano a conoscenza che loro stavano vendendo i propri prodotti (specialmente la gomma) ai *marreteiros*. Erano inflitti differenti tipi di punizioni corporali: fustigazione delle mani, fustigazione con frusta di cuoio e successivo spargimento di sale sulle ferite; legare l'indigeno recalcitrante ad un tronco, imprigionare l'indio in un cunicolo scuro, ecc. Le minacce di morte, di prigionia in São Paulo de Olivença, d'espulsione dalla proprietà, di confisca o distruzione dei beni dell'inquisito, d'estensione ai suoi familiari delle punizioni previste – tutte queste erano tecniche comuni per assicurarsi l'obbedienza degli indigeni. Nei casi considerati dai *padroni* come meno gravi, la punizione consisteva nel sottomettere l'accusato all'umiliazione pubblica, raschiandogli la testa, cospargendola di bitume e facendolo sfilare ammanettato in diversi luoghi, poi veniva lasciato legato con funi o in un luogo apposito in prossimità del *barracão* per essere visto da tutti quanti.

Uno dei vecchi abitanti della proprietà São Jerônimo raccontò che la domenica, quando c'erano molte persone portando la propria produzione al *barracão* ed acquistando merci provenienti dall'esterno, compariva qualche cliente che accumulava *crediti* e non voleva portare con sé la merce, chiedendo al contrario di essere pagato con denaro. Il *padrone* quindi gli diceva: "Tu che sei uguale ad una scimmia, sali lì su quell'albero e vai a prendermi della frutta! Dopo di che egli prendeva il suo fucile e lo caricava. Usciva dal *barracão*, puntava verso quel poveraccio lì sopra e lo uccideva come la gente

ammazza le scimmie...” (inf. Damásio, Vendaval, 1981). Si dice che ciò avvenne con il *padrone* Quirino Mafra, ma secondo altri informatori, suo padre, Manuel Mafra, che era ancora più *feroce* arrivò ad uccidere in quel modo perfino uno dei suoi *seringueiros* del Ceará (inf. Antônio Mariano, Vendaval, 1981).

Questa fama di ferocia frenava qualsiasi tentativo indigeno di rivendicare i propri diritti o di resistere a quelle imposizioni. Si racconta che altre volte, quando l'indio rifiutava le merci offerte e chiedeva in cambio del denaro, il *padrone* puntava il fucile carico (e pronto per sparare) sulla sua faccia, dandogli alcuni secondi per lasciare la sua merce immediatamente e fuggire di corsa, senza alcun compenso, per non essere ucciso (inf. Damásio, Vendaval, 1981).

Il controllo esercitato sul ritmo lavorativo degli abitanti della sua proprietà, nonostante non riuscisse ad essere costante (dovuto alle dimensioni del *seringal* ed alle difficoltà d'accesso), era relativamente regolare e possedeva una caratteristica esemplare. Ai *seringueiros* bianchi era proibito coltivare i campi, essendo comune il fatto che i tirapièdi del *padrone* andassero a distruggere le scarse piantagioni fatte da quelli, alterando così la loro sussistenza. Trovare gli indigeni ad ozicare – cioè, a non lavorare incidendo gli alberi da gomma, a non salare il pesce, a non seccare pellami, né produrre farina da portare al *barracão* – era motivo per attuare minacce, infliggere punizioni corporali e tagli ai loro possedimenti. Quando gli indios accumulavano un conto alto nel *barracão* e ritardavano a saldarlo, il *padrone* mandava i suoi tirapièdi a distruggere (o saccheggiare) i loro campi, a prendere le loro canoe, i loro fucili ed altri beni che avessero in casa (inf. Damásio, Vendaval, 1981).

Queste informazioni sull'inserimento dei Ticuna nei *seringal* possono essere raccolte innumerevoli volte in São Jerônimo, in Belém, nel Tacana ed, in proporzioni minori, nel São Jorge e in Santa Rita do Weil. Per avere un'idea di come tale violenza sia rimasta profondamente impressa nella memoria degli indigeni, oltre che della ferocia di cui sono giudicati essere capaci i *padroni* nella visione dei Ticuna, mi piacerebbe citare un avvenimento recente, in una situazio-

ne storica completamente diversa e con vari Postos Indigenas della FUNAI che svolgevano regolarmente nella regione la loro attività.

Il fatto presenta tutte le caratteristiche di una “situazione drammatica” o “dramma sociale” tale come viene formulata da Turner (1957: 91-130 e 1974: 23-59), in queste confluendo chiaramente le mutue rappresentazioni che gli attori sociali hanno gli uni sugli altri e sul tipo di relazione che esiste e potrebbe esistere tra di loro. Avvenne nel maggio 1980 ed ebbe alcune ripercussioni perfino sulla stampa nazionale (vedi “FUNAI conferma assassinato de 5 índios Tikunas” in *Folha da Tarde*, São Paulo, 10/05/1980). Qui di seguito riporto una ricostruzione dell'episodio basata sulla descrizione realizzata nove mesi dopo dall'allora capo del PI Vendaval, André Villas-Boas.

“Un'india ticuna, che abitava nel Paraná do Guariba, era stata nei pressi di Santa Rita do Weil, in visita a parenti che aveva da quelle parti. Ritornando a casa sua, era passata in canoa per l'imboccatura del Paraná Ribeiro, oltrepassando Acaratuba e mantenendosi sempre vicina alla riva sinistra del Solimões, opposta al villaggio di Vendaval.

Dato che stava risalendo il fiume in canoa e sola, andava abbastanza piano. Poté così vedere Quicinho Mafra uccidere un'intera famiglia di Ticuna. Nell'insieme erano cinque persone, che egli uccise con un'ascia, tagliandoli a pezzi e mettendoli a seccare al sole come se fossero pelli di piraracu⁵².

L'india, spaventata, continuò per il suo cammino e si fermò nella più vicina casa di un Ticuna, dove raccontò tutta la storia e proseguì verso la sua casa. Il capitão di Vendaval, Pedro Inácio, stava in una casa nelle vicinanze e venne informato del caso. Si creò una grande aspettativa.

In quel momento Quicinho Mafra passò lì vicino e, secondo la deposizione che rilasciò al commissariato di São Paulo de Olivença, prevedendo l'ostilità degli indios non si fermò e andò più avanti a condurre i propri affari. C'è da dire anche che lui stava estraendo del legname da un'area che la FUNAI diceva essere di propria competenza ed era stato avvertito di tutto ciò dal capo del PI Vendaval.

⁵² N.d.T. Grosso pesce dell'Amazzonia.

Dopo aver finito di svolgere i propri affari, Quicinho decise di pernottare in casa di suo cugino Benedito Mafra, padrone seringalista, insediato in Vendaval. La notizia degli avvenimenti si diffuse nel villaggio e gli animi si esaltarono, Quicinho dovette fuggire da quel posto nonostante fosse notte.

Una commissione della FUNAI, che stava visitando l'area, si recò sul luogo, insieme con il capo del PI Vendaval, quella stessa notte. Non trovarono nulla, né i corpi, né sangue o segni di lotta. Il giorno seguente Pedro Inácio e vari indios andarono sul luogo, anch'essi non trovarono nulla.

La FUNAI inviò un segnale radio a tutti i PI per scoprire se una famiglia ticuna era scomparsa durante un viaggio (visto che nel luogo dove sarebbe avvenuto il fatto non esistevano case). Non si scoprì nessuna pista e non mancò nessuno all'appello.

La FUNAI fece una denuncia di crimine al commissariato di São Paulo de Olivença. Il capo del PI concordò con la deposizione di Quicinho, che, secondo lui, fu abbastanza preciso nei dettagli, dimostrando calma e senza cadere in contraddizione. Egli riconobbe che stava estraendo del legname, ma negò gli omicidi. Disse che aveva pescato pirarucu e dopo aveva messo vari pezzi a seccare al sole, affermando che l'india si deve essere confusa, visto che era passata al largo e non si era avvicinata alla riva del fiume”.

La storia finì così, ma è importante riportare le conclusioni a cui è arrivato l'indigenista, al quale sembrava illogica e poco probabile l'ipotesi che un tale crimine potesse essere avvenuto: “Quello che deve aver reso possibile montare una simile storia è la fama di Quicinho, il nome della famiglia Mafra, oltre che i ricordi del periodo aureo del dominio *seringalista*”.

Ai fini di questo lavoro non sarebbe opportuno tentare di condurre un'analisi di questo dramma sociale, visto che ciò rimanderebbe principalmente ad un'analisi del presente e delle relazioni esistenti tra indios e le agenzie di contatto (FUNAI, *padroni*, CIMI). Mi limito in questo caso ad indicare il grado di credibilità che questa relazione ebbe per i differenti gruppi sociali, mostrando parallelamente la conoscenza e la manipolazione di tale memoria da parte dei discendenti degli antichi *padroni*.

Nella prospettiva degli indios non venne mai messo in dubbio l'avvenimento (o la possibilità) di quell'omicidio. In primo luogo, la donna confidò pienamente in ciò che vide ed agì interamente in base a questo. Nella deposizione alla polizia, Quicinho affermò che aveva visto la donna nelle vicinanze e che l'aveva chiamata, visto che prevedeva qualcosa di strano. Lei, a sua volta, durante una conversazione con l'indigenista, ammetteva di aver visto i segnali di Quicinho, ma decise di non avvicinarsi dato che era sola e pensava che anche lei sarebbe stata uccisa. Il tentativo del bianco di chiarire l'incidente si fermò davanti alla fiducia che la donna aveva nei propri sensi.

In secondo luogo, il *capitão* di Vendaval, nonostante fosse una persona intraprendente e propenso a difendere gli indios nei confronti degli abitanti della regione, aveva ricevuto la notizia dell'avvenimento in una casa lì vicina. Ma, nonostante fosse accompagnato da altri Ticuna, non andò subito a sincerarsi della veridicità del fatto o a prendere altri provvedimenti. Egli preferì ritornare a Vendaval e comunicare tutto ciò al capo del PI, invece di affrontare direttamente Quicinho Mafra. Quando questo passò vicino la casa dove si trovava Pedro Inácio, nessun Ticuna fece alcun movimento per fermarlo. La paura era più grande della loro indignazione, e ciò non dipendeva solo dal fatto che portava con sé ascia e fucile, ma dal ricordo degli avvenimenti del passato e dal timore di trovarsi di fronte a qualcuno dotato di poteri eccezionali. Ricorrere quindi al funzionario locale della FUNAI non era solamente un modo per ottenere un potente alleato, ma anche di sincerarsi che i tempi storici fossero cambiati, dando in tal modo concretezza al presente.

In terzo luogo, la reazione degli abitanti di Vendaval, entrando in un clima di esaltazione e minacciando rappresaglie nei confronti di Quicinho, confermano la credibilità generale che i Ticuna attribuivano al racconto della donna. Neanche quelle famiglie più vincolate al *barracão* e all'ex *padrone* Benedito Mafra (Birota) accettarono di aiutare o nascondere Quicinho, spingendo affinché suo cugino lo portasse via da quel luogo quella notte stessa.

E, per ultimo, l'atteggiamento del *capitão* Pedro Inácio che, dopo aver seguito tutte le indagini svolte sul luogo dalla FUNAI e non aver trovato nessun indizio di violenza, né aver avuto notizie sulla scomparsa di una famiglia ticuna in nessuna delle località conosciute, rimase essenzialmente dello stesso avviso, credendo ai fatti narrati dalla donna ticuna, lamentandosi del fatto che nulla si fosse potuto provare contro Quicinho.

Per i bianchi quegli avvenimenti confermarono le precedenti valutazioni che si facevano sui Ticuna: alcuni (come gli abitanti di São Paulo de Olivença) pensavano che fossero bugiardi ed ingenui, paurosi quando sono in pochi, ma vendicativi quando sono in maggioranza; altri (come alcuni elementi della FUNAI) vedevano nel comportamento degli indigeni quasi degli aspetti irrazionali, conseguenza delle loro superstizioni e delle paure del passato, il che rafforzava la necessità della tutela; altri ancora (come il CIMI e la chiesa cattolica locale) non si interessavano tanto della realtà (o falsità) degli avvenimenti, servendosi della divulgazione di quel fatto per criticare la politica indigenista ufficiale e mettere in evidenza che la FUNAI, per sua inefficacia, garantirebbe l'impunità ai potentati locali.

È importante considerare come il principale personaggio non indigeno di quest'episodio, Quicinho Mafra, sembri avere piena coscienza dei timori e delle reazioni che passano per la mente dei Ticuna. Nel segnalare alla donna di accostarsi alla riva, lui aveva già percepito la sua paura. La donna evitando la riva del fiume, dove la corrente è minore, proseguì nella parte centrale, restando da sola. Certamente lui sapeva che la donna si sarebbe fermata nella casa di qualche indio nelle vicinanze, trasmettendo agli altri le sue impressioni, ma non fece niente per inseguirla o calmare posteriormente gli animi. Quicinho evitò di fermarsi nei porti di famiglie ticuna e non fece nessuno sforzo (cercare per esempio di parlare con il *capitão* di Vendaval) per chiarire quello che poteva essere appena un malinteso.

Nella sua deposizione egli dichiarò che non voleva disturbarsi con gli atteggiamenti indigeni, ma di fatto si servì delle loro paure per evitare un incontro in cui avesse dovuto spiegare le ragioni del-

la sua presenza in quel luogo. Egli stava estraendo legname da un'area che la FUNAI rivendicava per i Ticuna, in prossimità della quale il capo del PI Vendaval ed il *capitão* di quel villaggio già avevano raccolto, alcuni mesi prima, le reti e la pesca di pescherecci dei civilizzati⁵³. Oltre a servirsi delle dicerie e dei timori per sfuggire ad un interrogatorio sulle sue attività estrattive in area indigena, Quicinho cercò l'appoggio di suo cugino, Birota, cercando riparo in casa sua, nella sede di quello che era uno dei più forti *seringais* della regione. Tentò quindi di proteggersi con l'alone di potere della famiglia Mafra, garantendosi in tal modo la sicurezza personale e l'impunità (sia per il delitto d'invasione, sia per gli omicidi dei quali era accusato dagli indigeni). La sua serenità nella formazione degli atti del processo, che impressionò i funzionari della FUNAI, era dovuta senza dubbio alla certezza che si trattava della sua parola contro quella di una donna indigena. Dal fatto che tutti gli abitanti della regione ed i funzionari avrebbero attribuito valori e gradi di verità differenti ad ognuna di quelle dichiarazioni. Si trattava alla fine di una mera inchiesta burocratica, la quale non avrebbe avuto nessuna conseguenza negativa per lui, eccetto la raccomandazione (dovuta al buon senso) che conveniva allontanarsi per qualche tempo da quelle località ticuna.

Finite le indagini, il ricordo di quel fatto (non chiarito, tanto per gli indigeni quanto per i bianchi) si trasformò in un trionfo de-

⁵³ Quella fascia di terra allagata, sulla riva destra del fiume Solimões, piena di laghi e giacimenti di legname, è stata negli ultimi anni oggetto di intensa contesa tra la famiglia Mafra e i Ticuna di Vendaval e di Cajari. Nel 1983 ci furono conflitti con i *seringueiros* che lavoravano per Epitácio Mafra, il quale reagì divulgando nella zona la notizia che avrebbe mandato ad uccidere il *capitão* di Vendaval. L'anno successivo ci fu un nuovo attrito con quel civilizzato, la cui partita di legname venne confiscata dagli indigeni. In quell'occasione un altro membro della stessa famiglia, Boaventura Mafra Filho, soprannominato "Mico", vide il suo *barracão* nel Cajari distrutto dagli indios, dovendosi ritirare immediatamente dall'area che aveva invaso nel 1978 e che utilizzava come base per l'estrazione del legname e per la pesca nei laghi sulla riva destra del fiume.

gli abitanti della regione, rinnovando la carica intimidatoria nei confronti dei Ticuna e favorendo la continuità delle attività economiche all'interno delle aree indigene. Recentemente un discendente degli antichi *padroni*, Oscar Castelo Branco, in rappresaglia al riconoscimento amministrativo (come Area Indígena São Leopoldo) di terre che sfruttava per l'estrazione del legname, avrebbe organizzato un'operazione militare contro i Ticuna di quei luoghi, uccidendo 14 persone e ferendone a colpi d'arma da fuoco altre 22 (vedi la pubblicazione *A Lágrima Ticuna é Uma Só*, Magüta, 1988).

Questi racconti rendono chiaro come i *padroni seringalistas* stabilirono modelli inusuali di violenza nel relazionarsi con gli indios, ed amministrarono (e continuano ad amministrare) quella paura al fine di preservare quel potere⁵⁴. Le denunce che gli indigeni inoltrarono alla FUNAI possono essere lette, al contrario, come una vera e propria saga di una famiglia, dove i Mafra sono considerati "come i più coraggiosi tra tutti i bianchi, i più feroci, i peggiori" (inf. Pedro Inácio, 1984).

Venne riportata da alcuni informatori la credenza che la più irrequieta delle scimmie, il *caianara (to'ü)*, appariva al cospetto di alcune persone, e si trasformava in un bianco, nel *padrone* (inf. João Lau-

⁵⁴ Un avvenimento dimostrativo di questa manipolazione è avvenuto a Santa Clara, nei primi giorni del 1984. Per forzare la presunta proprietaria del luogo a ritirare il bestiame, gli indios si riunirono ed uccisero una vacca. Alla fine del pomeriggio arrivò da São Paulo de Olivença la proprietaria, Delfcia Mafra, accompagnata da suo marito e da poliziotti in uniforme. Non trovando il ragazzo, con la pistola alla mano fece minacce di morte alla moglie. Uscendo dalla casa abbatté a colpi di pistola il cane di proprietà del ragazzo che stava annusando da quelle parti. Prima di tornare sulla barca ritornò a fare minacce e disse: "Così come voi avete mangiato la mia vacca, io berrò il vostro sangue". Questo racconto venne fatto dal *capitão* in seconda Armando Guedes, il quale era realmente spaventato non dalle minacce generiche, ma dalla minaccia specifica di bere il suo sangue. Lui non aveva alcun dubbio sul fatto che la proprietaria se avesse potuto avrebbe fatto esattamente quello, dato che era nelle sue capacità, ed aveva appena la speranza che gli altri lo aiutassero a fare resistenza o che le autorità intervenissero.

rentino, Vendaval, 1983). I più forti *padroni* stanno per i Ticuna in una condizione liminare, non propriamente umana, in alcuni casi si avvicinano di più ai differenti tipi di demoni (*ngó'o*) i quali, trasformati in certi animali, tormentano e perseguono gli esseri umani.

2. La situazione storica del *seringal*⁵⁵

Il dominio economico del *seringalista* esige per mantenersi una certa configurazione di attori e relazioni tra attori nell'ambito della regione. La caratteristica di base di questa situazione storica è la supremazia assoluta dei *seringalistas* di fronte ad altri gruppi sociali, essendo tutte le azioni di questi gruppi legate tra di loro e subordinate ai modi d'esistenza ed agli scopi dei *padroni*.

Si tratta di una situazione in cui una popolazione numericamente ridotta si trova di fronte ad una grande quantità di terre, emergendo quindi il classico dilemma della colonizzazione discusso ampiamente da Wakefield (1947) e ripreso da Merivale [1841] (1967) e Marx [1867] (1976): come trovare lavoratori (in quantità necessaria ed a basso prezzo) se ogni individuo può insediarsi come agricoltore indipendente?

L'esistenza di un mercato locale ridotto, fortemente controllato da pochi individui, collegato a grande distanza con mercati maggiori, trasformò quest'alternativa in una possibilità più teorica che reale, essendo molto ridotto il numero di piccoli agricoltori autonomi esistenti nella regione. Si delineavano di fatto due opzioni: a) insediarsi (in terre libere o no) come agricoltori o *seringueiros*, stabilendo un vincolo di credito e/o commercializzazione con un *padrone*, assumendo la posizione di *cliente*; b) risiedere in un municipio od in altri nuclei che si stavano formando nelle zone rivierasche, pratican-

⁵⁵ Tratto da Oliveira, J.P. de, "O Nosso Governo". *Os Ticuna e o Regime Tutelar*, São Paulo, Marco Zero, 1988.

do un'agricoltura a scala ridotta o prestando servizi urbani, e parallelamente svolgendo in modo saltuario il ruolo di *seringueiro* o pescatore, sia come iniziativa privata, sia alle dipendenze di un determinato *padrone*. Realizzare tali compiti significa in particolar modo svolgerli in scala ridotta, richiedendo per ottenere un maggior lucro una più ampia articolazione e l'ottenimento di finanziamenti, elementi che solo un *padrone* può riunire.

È necessario mettere in evidenza che, oltre ai controlli dei finanziamenti ed al costituirsi di una sorta di canale di accesso per l'ottenimento di questi ed al commercio locale, erano i *padroni* che controllavano la principale riserva di manodopera per tutte le attività esistenti; la popolazione indigena invece costituiva la base per ogni prestazione di servizio non qualificato (nel *barracão*, nel trasporto fluviale, nei campi o nelle piantagioni commerciali, nelle distillerie d'alcool, nell'estrazione del lattice di gomma, nella pesca, nella preparazione di pellami, nella produzione artigianale di utensili, nell'estrazione del legname, nelle faccende domestiche o in servizi urbani non specialistici). A rigore l'indio non era impiegato solo per servizi urbani relativamente specializzati (sarto, panettiere, muratore, falegname, ecc.), in cariche dell'amministrazione pubblica (ufficiali di giustizia, impiegati notarili, delegati, ecc.), funzioni che erano svolte dai bianchi e che conferivano a chi le rivestiva uno status relativamente elevato. Questo controllo rappresentava un grande trionfo politico ed economico per i *padroni*, che in tal modo si associavano ad altri segmenti della popolazione bianca (piccoli agricoltori, *seringueiros*, pescatori, professionisti urbani, funzionari, ecc.) nell'utilizzo e nei benefici derivati dalla dominazione della manodopera indigena.

Il controllo esercitato dal *padrone* sulle attività economiche dei suoi *clienti* era prassi comune nella regione, incluso quando questa attività veniva esercitata da *clienti* bianchi. Non c'era pertanto nessun dubbio sulla legalità di estendere tali abitudini alla relazione con gli indios. Gli interessi in conflitto ed i preconcetti giustificavano il manifestarsi e l'accettazione generalizzata delle pratiche che

mettevano il *cliente* indio, quando confrontato al *cliente* bianco, in una situazione d'intera sottomissione al *padrone*.

Per prima cosa, in base al presupposto che l'indio non conosce il valore e l'uso del danaro, il *cliente* indigeno era completamente isolato all'interno di un circuito di scambio non monetarizzato, dipendente esclusivamente dalle forniture del *barracão*. Nel caso degli abitanti della regione ciò non avveniva essendo loro riservata la possibilità di qualche (per quanto minima fosse) circolazione di danaro durante le transazioni condotte con il *padrone*.

Sono state innumerevoli le testimonianze raccolte nel mio quaderno di campo in Tacana, in Belém, in Vendaval ed in Jacurapá, nel 1974, sul rifiuto dei vecchi *padroni* nel fornire danaro agli indios. Qui di seguito sono raccolte relazioni di differenti informatori, tutte riguardanti l'*igarapé* São Jerônimo, relative a varie generazioni di *padroni*. "Noi quando avevamo un saldo chiedevamo a lui (Quirino Mafra) di darci del danaro. Lui si infuriava! - 'Dove si è mai visto! Perché l'indio vuole del danaro?' - Diceva che l'indio non sapeva fare i conti e non sapeva niente. E ci buttava fuori da lì (dal *barracão*)" (Vendaval, 1974). Altre volte, raccontano, lui si infastidiva con la richiesta e minacciava rappresaglie. "Tu vuoi danaro per spenderlo con il rigattiere, vero? Bene se io ti trovo a vendere la mia gomma, le prenderai e finirai legato al palo!" (Vendaval, 1974).

Ad un periodo più recente appartiene la testimonianza che segue, riguardante il figlio di Quirino, Benedito (detto dagli indios Birota), che si era convertito al movimento religioso condotto dal Fratello José: "Birota non rispondeva niente, rimaneva solo scuotendo il capo e ridendo. Dopo diceva: 'perché hai bisogno di danaro? Hai terra da coltivare, la merce non ti manca... Tu sì che sei un uomo felice! Non devi avere quelle preoccupazioni dell'uomo bianco'" (Vendaval, 1981).

Lo stato di rivolta con cui questi casi erano narrati e l'atteggiamento di altri Ticuna che stavano ad ascoltare indicavano che il danaro, oltre ad essere un mezzo per ottenere altre merci (diverse da quelle del *barracão*), era anche un simbolo di libertà, che portava

l'indio ad una condizione di parità con il bianco povero, mentre il suo fallimento nell'ottenerlo lo subordinava e lo stigmatizzava, portandolo ad essere paragonato ad un minore o ad un animale.

In secondo luogo, la proibizione di vendere la produzione ad altri che non sia il *padrone* era imposta all'indio con una severità che non aveva paralleli con la condizione del *cliente* bianco. Da un punto di vista legale c'era un supporto per il creditore al fine di praticare la confisca della produzione del debitore in qualità di risarcimento per danni subiti. L'esistenza dell'avviamento di un'attività o l'utilizzo di altre terre trasformavano la produzione del beneficiario in un qualcosa su cui il *padrone* vantava qualche diritto, cioè, mettevano quest'ultimo nella condizione di socio/creditore e si legittimava l'aspettativa che fosse lui il compratore di tale produzione. Le eventuali e nascoste rotture del monopolio commerciale del *padrone* erano tollerate solamente se venivano rispettate alcune condizioni: prima di tutto, che non fosse leso il monopolio nell'acquisto del lattice di gomma; in secondo luogo, che il volume normale di produzione non si riducesse in modo brusco, costringendo il *padrone* a sentire la mancanza di qualche prodotto. In ogni modo, il diritto del *padrone* era assolutamente salvaguardato nel riavere i crediti contratti con il suo *cliente*, anche se ciò implicasse il disfarsi di ulteriori transazioni o addirittura mandarlo in prigione.

Con gli indios la situazione era ben diversa, poiché il monopolio commerciale era richiesto inflessibilmente dal *padrone* ed i meccanismi coercitivi erano tra i più rigorosi possibili. Un indio che abitava a Tacana descriveva così l'atteggiamento del *padrone* Antonio Roberto e di suo figlio Jordão quando sentivano parlare di qualche indio che stava commerciando con estranei: "Mandava qualche impiegato a cercarlo nella casa dell'uomo. Quello che trovava, portava con sé, insieme a lui, legato. In un primo momento, quando ciò avveniva da poco, sbraitava... molto. Era più difficile che desse delle botte... La seconda volta la punizione era di essere legati al palo, qualche volta mettendo del sale sulla schiena. Un'altra volta, se l'avesse scoperto, diceva che l'avrebbe ucciso o buttato fuori da lì" (Tacana, 1974).

Altri indios raccontano che in Belém c'era una stanzetta chiusa dove il *padrone* rinchiusa coloro che si mostravano recalcitranti e li lasciava lì *fino quasi a marcire*. Anche Ari Pedro Oro, basandosi sulla testimonianza di un vecchio abitante di Belém do Solimões, Euzébio Tenazor, riferisce che la trasgressione del monopolio commerciale dei *padroni* era punita con le percosse, l'incatenamento e la reclusione nello scantinato (Oro, 1978: 36).

In certi casi le misure punitive richiedevano la diretta collaborazione delle autorità municipali, essendo i trasgressori condotti dal delegato o dal giudice di São Paulo de Olivença, che ordinavano la sua carcerazione per un tempo limitato. Ancora, in un periodo più recente (1956), in una lettera diretta al *seringalista* Antonio Roberto dal Giudice di Diritto di São Paulo de Olivença, egli si scusava ripetute volte per aver liberato (per errore) un indio che il *padrone* aveva mandato in stato di arresto al Delegato di Polizia. Cardoso de Oliveira, che riporta questa relazione, conclude che "sarà difficile trovare un altro documento che segnali un maggior asservimento e mancanza d'imparzialità giuridica di una autorità governativa" (1972: 115-116).

Esistono vari casi narrati dagli indios in cui, su richiesta del *padrone*, la forza di polizia del municipio venne spiegata lungo i *seringais* per catturare elementi considerati *agitatori* o che fossero in aperto attrito con il *seringalista*⁵⁶. La parola del *padrone* era prova sufficiente per sanare qualsiasi dubbio, oltre il fatto che le sue descrizioni costituivano il corpo del processo (quando si realizzava) e le sue raccomandazioni erano generalmente integrate nelle conclusioni delle autorità. Per gli indios, durante il periodo di dominio dei *padroni* l'intervento delle forze municipali era solo un meccanismo aggiuntivo, a cui i *seringalistas* ricorrevano quando consideravano esauriti i propri mezzi punitivi.

⁵⁶ Anche Nimuendaju (1952: 62-63 e 65) riporta alcuni casi simili, perfino con reazioni di difesa da parte degli indios.

In terzo luogo, il pregiudizio nei confronti dell'indio si manifestava tramite la considerazione che questo – a differenza del *seringueiro* o del piccolo agricoltore bianco – non aveva nessun diritto sulla terra, rimanendo solo come occupante momentaneo, fino al momento in cui quella terra non fosse destinata a miglior uso. Così, l'espropriazione del territorio indigeno avvenne senza che emergesse alcun dubbio riguardo alla legalità o legittimità di tali atti, derivando da ciò il fatto che i titoli di proprietà – apparentemente incontestabili dal punto di vista della redazione formale – fossero promulgati per quasi tutte le principali aree abitate dagli indios. A loro fu solo riservato il ruolo di *cliente* (anche se con le dovute riserve più sopra evidenziate), gli invasori invece si servirono di tutti gli strumenti legali per rivendicare ed anche dimostrare l'antichità della loro proprietà sulla terra.

3. Azione indigenista ed utopia millenarista: i molteplici aspetti di un processo di territorializzazione tra i Ticuna

La formazione di un territorio etnico (area o terra indigena) è reiteratamente descritta come il risultato di un insieme d'iniziative per opera di un apparato burocratico statale (attori, regole e consuetudini) che applicherebbe solamente i precetti legali con lo scopo di garantire diritti ed assistenza alla popolazione indigena. Perfino in lavori specialistici ed in monografie elaborate da etnologi accade con frequenza che la definizione di una terra ed il riconoscimento dei diritti agli indigeni siano fatti appena narrati a partire da prospettive d'attori non indigeni (specialmente di quelli vincolati allo Stato). È come se la dimensione privilegiata (o addirittura unica) per descrivere eventi che trascendono la mera localizzazione spaziale attuale delle società indigene (o dei suoi segmenti), e che rinvino a relazioni sociali ed a configurazioni di diritti e reciprocità di fronte ai suoi vicini ed alle agenzie (governative o non),

dovessero essere spiegati solo come effetto proveniente dalla denominata "azione indigenista".

Tutto questo contrasta chiaramente con gli sforzi destinati alla presentazione e comprensione nei suoi termini delle istituzioni considerate come più caratteristicamente native, il cui funzionamento e significazione non prescinderebbero giammai dalla visione indigena. È come se, contrapposto ad un'area dove l'etnografo coglie un'alterità radicale (per cui deve realizzare registri dettagliati ed emici, a partire dai quali proporre assi di significazione), esistesse una zona inversa, di una modernità assoluta ed univoca, dove il supposto aggiornamento dei principi di cittadinanza farebbe diventare l'indigenista e l'etnografo complici di uno stesso modo di vedere. Il quale, s'immagina, sarebbe anche condiviso dagli stessi indigeni nella misura in cui avessero accesso ai codici ed alla conoscenza dei bianchi.

Differentemente da una sociologia ingenua – che dalle norme pretende dedurre le azioni, ignorando il livello di scala in cui i fenomeni avvengono⁵⁷ e le molteplici determinazioni in gioco (Revel 1996, Bensa 1996 e Lepetit 1996) – è importante qualificare gli interessi ed i valori degli attori concreti, usualmente divergenti dalle loro autodefinizioni oltre che reciprocamente contraddittori, analizzando con criterio la distanza che esiste tra struttura e avvenimento.

Al contrario delle descrizioni formaliste (giuridiche o amministrative), oppure delle narrative unilaterali delle agenzie statali, si può affermare che gli indios partecipano decisamente nella definizione e nella preservazione dei confini di una terra indigena. Lungi dall'essere meramente "tecnici" (come vengono qualificati nella legislazione e nei procedimenti amministrativi), tali processi sono essenzialmente *politici* (Oliveira e Almeida 1998) e in questi si esprimeranno nitidamente gli interessi, i valori e i concetti indigeni. L'in-

⁵⁷ Per esempio, nel caso dell'agenzia ufficiale, lo stabilirsi di un mandato costituzionale e delle attribuzioni della legislazione ordinaria, la burocrazia specializzata funzionando come apparato e forza sociale, ed infine l'azione indigenista come avviene a livello locale.

tervento statale stabilisce i fondamenti ed i limiti di un diritto, ma raramente si occupa della sua materializzazione e continuità; la protezione delle terre indigene è un compito che rimane sempre a carico degli indigeni che, inoltre, giustificano la legittimità e rendono possibile l'esecuzione di quest'iniziativa⁵⁸.

L'approccio proposto qui di seguito pretende capire l'esperienza indigena nei suoi aspetti molteplici ed eterogenei, considerando territorio, politica e cultura come elementi costitutivi di una totalità la cui significazione non deve essere ridotta ad un sistema monoculturale. Come punto di partenza si prenderà la "situazione di pluralismo culturale" (*plural cultural situations*) della quale parla Barth (1982: 79 e 84-85), in cui i nativi interagiscono con altri attori e culture, dovendo conoscere qualcosa sulle culture coesistenti (delle quali si appropriano, utilizzandole in modo molto diverso, anche rispetto alle significazioni stabilitesi in quei contesti). Andiamo pertanto in una direzione molto differente rispetto alle analisi di coloro che, nell'isolare euristicamente determinati domini o istituzioni native, accolgono o rettificano una polarizzazione tra "tradizionale" e "moderno", ritenendo opportuna una divisione del lavoro in differenti discipline che si dedicano al sociale (una "etnologia", supposta dedicata alle società indigene, e una "sociologia", che si occuperebbe delle altre).

Un simile approccio alle società indigene non può prescindere da una contestualizzazione storica, che avviene attraverso l'esplicitarsi di *cornici interattive* (qui definite come "situazioni storiche") le quali permettono il suo inserimento nell'assetto politico-giuridico di uno Stato-Nazione (ossia, la sua incorporazione in uno status co-

⁵⁸ Nel passato l'azione sistematica di regolamentazione delle terre era decorrente unicamente dagli interessi (congiunturali, arbitrari e mal definiti) dell'amministrazione; attualmente i criteri e i contenuti che stabiliscono una terra come indigena procedono dall'osservazione tecnico-scientifica degli "usi e costumi" degli indigeni, come frutto delle riflessioni realizzate attraverso le perizie antropologiche (Oliveira 1998b).

loniale – vedi Balandier 1951; Stavenhagen 1962 e Cardoso de Oliveira 1972).

Dal punto di vista dello Stato – attore questo che stipula le condizioni di convenienza all'interno di quelle cornici interattive, definendo perfino i modi d'esercizio di un'egemonia tra i suoi elementi costitutivi – la dimensione più di spicco di questa relazione (Stato / popoli indigeni) è la modalità di vincolo stabilita tra una popolazione e un determinato territorio, ovvero la sua forma di territorializzazione. La *territorializzazione* comunque è un processo che non può essere pensato solo come un intervento statale o atto di forza esterno ed arbitrario, visto che immediatamente si trasforma in un detonatore delle stesse iniziative indigene. Come ho osservato anteriormente (Oliveira 1998a), la definizione di un territorio è un momento essenziale affinché gli indigeni s'istituiscano in comunità politiche, costruiscano un'identità collettiva che li renda singolari, stabiliscano criteri di socialità e selezionino elementi di cultura che qualificano come effettivamente "propri".

Lo scopo di questo paragrafo è di descrivere la creazione della prima riserva indigena nell'Alto Solimões, interpretando i fatti storici all'interno di un campo politico intersocietario, costituito attraverso l'interazione tra gli indios Ticuna, la popolazione della regione ed i funzionari del Serviço de Proteção ao Índio (SPI), cogliendo i molteplici aspetti dell'interazione (rappresentazioni e condotte di ogni attore, come anche il mutuo controllo delle esperienze e delle impressioni). Questo testo, utilizzando materiale eterogeneo (lettere e relazioni dell'epoca, ricostruzioni dei fatti per opera di informatori indigeni e non), cerca di analizzare come la presenza del bianco (specialmente dell'agenzia indigenista di stato) è incorporata nelle forme narrative e nei modelli di spiegazione della tradizione indigena.

Il campo politico intersocietario determina la sua unità in funzione della propria condizione biculturale, dato che è la virtualità della doppia lettura delle azioni, degli attori sociali e delle motivazioni che potenzia la sua esistenza. Quello che effettivamente importa – e che costituisce il fattore dinamico – è il complesso proces-

so di costruzione del senso per un agente, il quale opera sempre tramite un codice culturale ed una logica specifica, ma che ugualmente percepisce, specula e traduce a sé l'esistenza di altri agenti e di altre culture. La cultura condivisa apparentemente non è altro che una sottile crosta di sovrapposizioni ed incroci di significati. Un qualcosa che potrebbe avvicinarsi a quello che Wolf (1988: 757) chiama "nodi o nessi" del processo d'interazione, punti di una potenziale crescita dell'istituzionalizzazione.

Il testo inizia con una breve descrizione dei Ticuna e dello specifico contesto storico. In seguito mette in evidenza come s'introduce e si articola l'azione dello SPI nella regione, amministrando relazioni di alleanza e di antagonismo con altri attori sociali (ivi inclusi gli indigeni) nell'esercizio del suo mandato tutelare. Nella parte successiva la narrazione riprende gli eventi storici, facendo menzione della prontezza e dell'intensità della mobilitazione degli indigeni nel momento in cui si realizza un movimento di natura salvifica, in sintonia quindi con le credenze della mitologia ticuna. Si tratta di una possibile risposta culturale ai momenti di crisi durante i quali emergono strumenti socio-politico-religiosi per compiere un intervento ed una modifica nella propria realtà quotidiana. Nelle conclusioni si riflette sulla particolarità di quest'agenzia di contatto, l'organo indigenista, e della sua relazione con le popolazioni indigene, la cui specificità è sistematicamente sconosciuta o negata anche nelle iniziative protettive ed assistenzialiste.

I Ticuna ed il regime del seringal

I Ticuna vivono in una regione chiamata Alto Solimões, frontiera del Brasile con il Perù e la Colombia. Secondo dati relativamente recenti (1981 e 1984) ci sono un totale di 25.000 indigeni, dei quali 18.000 vivono all'interno del territorio brasiliano. In accordo con i loro miti, i Ticuna sono originari dell'*igarapé Éware*, sito alle sorgenti del Rio Solimões, nel ramo tra Tabatinga (alla frontiera) e São Paulo de Olivença. Ancora oggi questa è l'area di mag-

giore concentrazione dei Ticuna, dove sono dislocati 42 dei 69 villaggi esistenti, risiedendo in quel luogo più di 12.000 indios.

I primi contatti con l'uomo bianco sono datati alla fine del XVII secolo, quando i gesuiti spagnoli, giunti dal Perù capeggiati da Padre Samuel Fritz, crearono vari insediamenti missionari sulle rive del Rio Solimões. Questa fu l'origine dei futuri villaggi e delle città della regione, come São Paulo de Olivença (prima denominata São Paulo dos Cambevas), Amaturá, Fonte Boa e Tefé. Tali missioni furono dirette principalmente verso gli Omagua (chiamati anche Cambevas) che dominavano le rive e le isole del Solimões, impressionando enormemente i viaggiatori ed i cronisti coloniali (Cervajal, Acuña, Heriarte, João Daniel) per il loro volume demografico, il loro potenziale militare e la loro forza economica. Le cronache dell'epoca narrano di molti altri popoli (come i Miranha e i Ticuna, o gli estinti Içá, Xumana, Passé, Juri, fra i tanti) che furono ridotti in villaggi insieme agli Omagua, la maggior parte di essi, descritti come già estinti nella prima metà del secolo XIX dai naturalisti (Spix e Martius, Bates), diedero luogo ad una popolazione rivierasca meticciata.

Prima dell'arrivo dei missionari i Ticuna erano indigeni di foresta tropicale, abitanti della terra ferma e delle sorgenti degli *igarapés*. Dominavano la tecnica del curaro, utilizzavano cerbottane e non possedevano canoe. Nelle sequenze in cui i miti parlano di attività rituali o della vita economica, la caccia rivestiva sempre il ruolo più importante, associata alla coltivazione ed alla raccolta di tuberi. Vivevano in grandi capanne collettive di forma ovaleggiante, guerreggiando frequentemente contro altri popoli o contro insediamenti della stessa tribù. Essi mantengono tutt'oggi alcuni ricordi di questo passato guerriero, delle risse tra gruppi locali di differenti *nazioni* – le quali evocano ricordi di combattimenti ed incorporazioni di differenti *nazioni* (Cardoso de Oliveira, 1970: 59), o i riferimenti al *tó'i*, una specie di capo militare, addestrato dall'infanzia ad essere uno specialista nelle arti belliche, il quale li capeggiava durante le guerre o i conflitti con i vicini (Oliveira, 1988: 119-121).

Durante questo periodo, precedente all'arrivo dei missionari, gli Omagua dominavano la fascia rivierasca ed imponevano la loro supremazia militare ai Ticuna ed agli altri popoli della regione. Ni-muendaju (1952) raccolse narrazioni epiche dei Ticuna, riferite ad un passato remoto, su combattimenti e scaramucce avute con gli Omagua, abitualmente concluse con la sconfitta dei primi. Nel mito d'origine dei Ticuna uno dei loro eroi culturali, *Ipi*, sale su un albero di samaúma e dice a suo fratello *Yoi*, che può vedere da lontano, e con timore, i "nostri nemici", i Cambeva (i quali sono chiamati "Awane" dai Ticuna), navigando lungo il Rio Solimões. In una versione di questo stesso mito, che ho udito recentemente, gli Awane sono descritti come nati dalle tabocas cresciute dalle ceneri del *mati-i*, un demone che prendeva le sembianze di una vespa e che venne battuto da *Yoi*.

Con l'incorporazione degli Omagua nei villaggi missionari e la loro quasi completa assimilazione, i Ticuna poterono espandersi anche nella direzione della fascia rivierasca. Sulla base della storia di vita degli informatori più anziani ed attraverso la ricostruzione delle traiettorie delle famiglie è stato possibile redigere una mappa della distribuzione delle capanne ticuna alla fine del secolo scorso, confermando l'insediamento di questi indigeni in tutta la regione, anche lungo i laghi ed i terrapieni della riva destra del Rio Solimões. Ci fu una tendenza ad assorbire, attraverso matrimoni incrociati, famiglie od individui sradicati da altri gruppi indigeni. Parallelamente i Ticuna dislocati lungo la riviera si adattarono progressivamente al nuovo ambiente ed oggi sono famosi nella regione per la loro abilità nella costruzione di canoe e nella pesca, che attualmente rappresenta la loro principale fonte di proteina animale.

Nell'ultimo decennio del secolo scorso dei commercianti venuti dall'interno di Ceará si stabilirono nella regione, appropriandosi dei terreni rivieraschi e realizzando nelle foreste lungo gli *igarapés* grandi *seringais* nativi. La manodopera fondamentale per tale attività fu dagli inizi quella indigena. Tutte le condizioni antecedenti per la produzione della gomma – come la formazione del *seringal*, la puli-

zia delle "strade", il trasporto del caucciù, la realizzazione della sede (il *barracão*, la casa del *padrone* e l'istallazione della distilleria per la produzione di *cachaça*), oltre alla stessa attività di routine di raccolta e di "fabbricazione" del lattice, – furono compiti svolti in un primo momento dagli indios ticuna.

In modo differente dai *seringais* altamente produttivi e specializzati di Purus e dell'Acre, che si servivano della manodopera di immigrati provenienti dalle aree nordorientali del Brasile⁵⁹, i *seringais* dell'Alto Solimões mantennero sempre tramite i loro lavoratori indigeni una certa produzione di sussistenza (farina di manioca, pesca e caccia).

L'espropriazione fondiaria ed il controllo del lavoro indigeno furono processi realizzati simultaneamente tramite un atto di forza – la distruzione delle capanne – e l'amministrazione successiva dei suoi sviluppi. Nel corso del primo quarto di questo secolo le capanne delle differenti *nazioni* furono distrutte e gli indios si distribuirono in famiglie nucleari nelle "collocazioni" dei *seringais*. L'imposizione delle merci (in special modo della *cachaça*), l'indebitamento con il *barracão* e la comparsa dei *tuxauas* come intermediari dei *padroni* furono gli strumenti usati per stabilire l'assoggettamento degli indigeni. L'alone di violenza che da allora accompagna i *padroni seringalistas*, includendoli in una narrativa atroce, antica o recente (Oliveira, 1988: 131-133), è responsabile della paura e del quasi terrore che di essi hanno i Ticuna. Riferendosi a quelli gli indigeni applicano sistematicamente il più incisivo termine d'ingiuria – quello di *ngo-ó* (termine generico dato agli esseri soprannaturali maligni, tradotto oggi come "demone").

Il campo d'azione indigenista

Dall'ultimo decennio del secolo scorso fino all'inizio degli anni Quaranta, per più di cinquant'anni, i *padroni seringalistas* esercita-

⁵⁹ Basandosi sulla letteratura esistente è possibile distinguere due modelli di *seringal*, il modello "apogeu" ed il modello "caboclo" (Oliveira, 1979).

rono un dominio completo sull'Alto Solimões, includendo anche la popolazione non indigena e le istituzioni politico-amministrative e religiose presenti in quel luogo. Eventuali conflitti tra *seringalistas* rilevati nel primo decennio di questo secolo non misero mai in dubbio l'assoluto controllo che questi esercitavano sugli indios Ticuna, caratterizzati economicamente e politicamente come loro dipendenti (nel linguaggio del *seringal* si usa il termine *fregueses*). Le stesse istituzioni esterne, come la Prelazia do Alto Solimões e lo SPI, si adattarono interamente all'egemonia dei *seringalistas* di questo contesto storico, contribuendo in tal modo alla "naturalizzazione" di questa situazione.

Nimuendaju, in una relazione datata 1929, afferma che i missionari (Cappuccini italiani) stabilitisi nella regione erano molto etnocentrici e non dimostravano il ben che minimo interesse per gli indios ticuna, considerati da loro come «delle bestie! Veri animali» (Nimuendaju, 1982: 205). Si limitavano a compiere viaggi di dovere, durante i quali battezzavano e sposavano coloro che erano indicati dai *padroni*, sui quali ricadevano le spese dei servizi religiosi (*idem*)⁶⁰.

La presenza che aveva lo SPI nella regione e durante quel periodo era meramente formale, con la designazione di un "delegato degli indios". Nella relazione poc'anzi citata Nimuendaju (1982: 206) dice che tanto gli indigeni quanto gli abitanti della regione non conoscono l'esistenza e la funzione dello SPI. In una relazione datata 1917, presente negli archivi microfilmati del Museu do Índio, uno di quei delegati presenta alcune stime sulle popolazioni delle differenti località ticuna, argomentando che le difficoltà maggiori nel raggiungerle non sono dovute alla grande distanza, ma più che altro

⁶⁰ Sarebbe opportuno relativizzare tali osservazioni, dato che uno di questi missionari, Fra Fidélis de Alviano, arrivò ad elaborare una grammatica della lingua ticuna e scrisse un piccolo articolo descrivendo alcune abitudini matrimoniali e certe sequenze del rito di passaggio dall'adolescenza all'età adulta delle donne (Alviano, 1943, 1944 e 1945).

“al fatto di essere situate in proprietà private, ed i proprietari non vedrebbero di buon occhio l'autorità” (Oliveira, 1988: 87). Questo stesso delegato era proprietario di terre, dove tra l'altro risiedevano famiglie indigene nella condizione di *fregueses* o *agregati*; la stessa cosa avvenne con un altro che, alcuni anni dopo, svolse la stessa funzione, con l'aggravante di ricordi di violenze e di uccisioni di indios (*idem*).

All'inizio degli anni Quaranta comincia ad essere dibattuta all'interno dello SPI la necessità di esercitare una pratica indigenista più diretta nella regione di frontiera, in special modo nelle aree dove c'erano problemi e ridefinizioni territoriali. Alcuni anni prima della cosiddetta "questione di Letícia" la Colombia ed il Perù entrarono in conflitto armato, provocando modifiche nella loro divisione territoriale. Tale conflitto fu risolto con l'intermediazione brasiliana esercitata tramite il generale Rondon. Vincolato a questioni strategiche, l'Ispettore Carlos Eugenio Chauvin, legato nello SPI al gruppo rondoniano, propose di creare una struttura nel Solimões per servire i Ticuna e i Miranha. La raccomandazione di Chauvin era quella di installare, nel 1942, un posto di frontiera per i Ticuna nell'*igarapé* Belém e l'anno successivo in Miratu e in Méria, due posti di alfabetizzazione per gli indios miranha (cfr. *Relatório da 1ª I.R.* degli anni 1940-41 – Arquivos do CDE-Museu do Índio). A causa di misure economiche, la struttura e i posti di alfabetizzazione furono posticipati, mentre il posto di frontiera fu costruito in un luogo più accessibile, in Tabatinga, contando sulla vicinanza e la collaborazione della Guarnigione Militare di Frontiera.

L'installazione di un Posto Indígena (PI) in Tabatinga, nel 1942, alterò profondamente il quadro della situazione delineato precedentemente, facendo emergere nuove dimensioni e possibilità nelle relazioni tra indios e bianchi nell'Alto Solimões. Dopo l'arrivo dell'Ispettore Carlos Pinto Correia furono contattati due funzionari per svolgere le attività nel Posto, un manovale ed un aiutante maestro, il quale iniziò ad insegnare, in una baracca costruita in prossimità del PI, ai figli degli indios e degli abitanti bianchi dei dintorni.

Già dall'inizio emergono chiari segnali di divergenza rispetto ai costumi regionali di relazione con gli indios e dell'utilizzazione abusiva del lavoro indigeno. Nel primo documento, antecedente al PI Ticunas (PIT), datato 18-10-1942, l'Ispettore Correia comunica ai suoi superiori le dimissioni di due funzionari in funzione di atti d'abuso e di estorsione nei confronti dei Ticuna. Nell'esemplificare una condotta che giustificherebbe le dimissioni, sono menzionate pratiche assolutamente abituali nella regione, come quella di non pagare i lavori indigeni (visti in primo luogo come doveri) e d'imporre agli indios prezzi sfavorevoli negli scambi commerciali.

Non vi sono altre informazioni sull'operato di quest'ispettore, il quale nella stessa memoria degli indios è indicato come il primo "capo dello SPI" (più avanti ritornerò a parlare di questa categoria). La figura che effettivamente canalizza l'attenzione è Manuel Pereira Lima, chiamato dagli indigeni Manuelão, il quale rimase nel PIT approssimativamente 4 anni, dal 1943 al 1946.

Seguire l'azione indigenista di Manuelão è un esercizio interessante nel senso di vedere come il tutelato ricostruisce il suo tutore, cercando di modellarlo secondo le proprie necessità e aspettative. Permette dall'altro lato di comprendere come il proprio tutore si forma in quanto tale, rispondendo agli obiettivi specifici perseguiti dagli indios e trasformando in un insieme di pratiche un'ideologia protezionista ed integratrice. Ed infine, come una logica di conflitto (etnico e di classe) rinvia i suoi atti, nella percezione dei Ticuna, da un piano degli avvenimenti storici ai tempi del mito e delle origini.

Esisteva nell'economia della regione una situazione di mercato ristretto, quasi senza circolazione monetaria e con il monopolio commerciale esercitato dai *barracões* dei *seringalistas*. Nella sua prima fase di permanenza nell'area, insediato nel PIT, in Tabatinga, Manuelão acquistò farina da alcuni indigeni e gli fornì in cambio alcune merci, pagando per la farina un prezzo superiore a quello del *barracão*. La risposta degli indios fu immediata, come lui stesso registra nella relazione del 02-04-1943 per la 1ª Inspetoria Regional:

"gli indios sono sempre ritornati al Posto per scambiare farina" (Arquivos do CDE-Museu do Índio). Nello stesso giorno in cui scriveva quella relazione Manuelão registrava l'arrivo di 52 indigeni al PIT con l'intenzione di commerciare farina (*idem*).

Lo schema realizzato da Manuelão, sia secondo i registri dello SPI sia nella memoria degli indios e degli abitanti della regione, sembra avere funzionato molto bene. Periodicamente lui inoltrava alla 1ª Inspetoria una richiesta di merci che erano acquistate a Manaus – a prezzi ben inferiori a quelli imposti dai *barracões* e *regatões* dell'Alto Solimões – e inviate per barca dallo SPI verso Tabatinga. Nella documentazione la contabilità è bilanciata, non vi sono segnalati debiti, né notizie rispetto a maggiori interruzioni nelle forniture di merci. Consultando le liste di merci molto diversificate si può verificare che l'ampiezza delle opzioni è la stessa dei *barracões* più forniti della regione. La memoria degli indios va nella stessa direzione: descrivono con ammirazione lo stock e la varietà di prodotti, concludendo che "nel *barracão* di Manuelão c'era di tutto". Enfatizzano anche il fatto che Manuelão, a differenza di tutto il commercio locale, non li obbligava a vendere il loro prodotto "nello scambio" (cioè, in un'equivalenza diretta, ed altamente inflazionata e lesiva, con le merci disponibili), accettando di pagare in danaro quando gli veniva sollecitato.

Conformemente alla mentalità produttivistica dell'antico SPI, l'indigenista dedicava la maggior parte della sua attenzione e dei suoi sforzi a tentare di stimolare lo sviluppo dell'agricoltura indigena. Per questo organizzò quelle che sono chiamate (dagli indios) "campi del Posto", realizzati, nelle vicinanze del PIT, da lavoratori indigeni stipendiati giornalmente sotto il controllo e la supervisione diretta dei funzionari. Nel primo anno (1943) i risultati furono abbastanza modesti, essendo ciò attribuito nelle relazioni amministrative a cause fortuite (eccesso di piogge e tardo inizio della semina). Per l'anno successivo c'è il riferimento a per lo meno 140.000 piante di manioca alle quali si venivano a sommare, nel 1945, 40.000 piedi di canna da zucchero.

Nella lettura del carteggio tra il PIT e la 1^a Inspetoria riguardante quel periodo risulta evidente che – a differenza dell'intervento a livello di commercializzazione, che fu il risultato di un appello e di una quasi imposizione degli indios – l'interferenza a livello della produzione corrispondeva ad una intenzione esplicita dello stesso SPI. L'idea era quella che, incentivando gli indios allo sviluppo dell'agricoltura e di altre attività considerate dagli abitanti della regione come produttive, gli indigenisti preparavano un cammino meno sfavorevole per l'integrazione degli indios nella società brasiliana.

Se nelle relazioni di Manuelão appaiono sempre le liste di richieste inoltrate al *barracão* ed il resoconto delle partite precedenti, le parti principali sono invariabilmente dedicate a descrivere le iniziative innovatrici dal punto di vista economico. Nel 1945 egli informa sull'inizio dell'allevamento di polli, sull'acquisto di un forno per la farina e la costruzione di un mulino per la canna da zucchero azionato con trazione animale.

La prospettiva produttivistica rispondeva anche ad una strategia politica nel dimostrare agli abitanti della regione l'utilità dello SPI, facendolo apparire molto più efficace dei padroni nel controllo della manodopera indigena. Questo avvenne anche nell'Alto Solimões, tanto che perfino qualche abitante della regione ancora oggi esprime grande ammirazione per le attività economiche promosse da Manuelão: "Manuelão controllava da vicino i Ticuna nel lavoro! Tramite ciò questi riuscivano ad ottenere una grande produzione. Arrivava a riempire da 800 a 1.000 ceste di farina vendute dalla Inspetoria. Tutto realizzato solo con lavoratori ticuna" (Oliveira, 1988: 164).

I supposti avanzamenti economici, visti in modo più critico e con cautela, si rivelano molto limitati e precari. Il PIT stava insediato, vicino alla Guarnigione Militare di Frontiera, in uno dei confini di Tabatinga. Tramite le iniziative svolte da Manuelão (*barracão*, campi di Posto, scuola) alcune famiglie ticuna iniziarono a costruire le loro case nelle vicinanze del PI, partecipando ai lavori dei "campi del Posto" e realizzando campi individuali più distanti.

Per mantenere un'espansione delle attività economiche del PIT l'indigenista aveva bisogno di regolarizzare la situazione della terra occupata dallo SPI e dagli indios, creando le condizioni per l'insediamento di più famiglie indigene. Durante il 1945, Manuelão informava sulla costruzione di otto case, disposte a schiera, nelle vicinanze della sede del PIT e destinate a famiglie "che si stanno trasferendo verso questo Posto" (Arquivos do CDE-MI).

Iniziarono a sorgere problemi con gli abitanti bianchi di Tabatinga rispetto alla definizione dei lotti e delle aree agricole. In un radiogramma del febbraio 1945 Manuelão si lamentava del fatto che al suo arrivo a Tabatinga "nessuno coltivava dei campi. Dopo che loro (i bianchi) videro che la terra era buona per l'agricoltura, tutti stanno chiedendo dei terreni" (Arquivos do CDE-MI). Nella stessa relazione si lamenta del fatto che "le autorità locali hanno pochi legami con lo SPI e vanno cedendo i terreni a quella gente" (*idem*).

Il conflitto si accentuò e due mesi dopo, in un telegramma al suo superiore, l'Inspetor Jacobina Pizarro, l'indigenista affermava di essere stato vittima di un'aggressione da parte dei bianchi, perché aveva sollecitato la protezione del Comandante del Plotone. Senza fare nomi di persona, indicò che ciò dipendeva dall'esistenza di proprietà di civilizzati nelle terre abitate dagli indios.

Questo ci riconduce al terzo asse di significazioni associate allo SPI ed ai suoi rappresentanti in quella congiuntura storica. Nel primo asse, lo SPI, sotto richiesta degli indios, agisce nella sfera della commercializzazione, Manuelão essendo visto come la materializzazione sicura del "buon *patrão*". Nel secondo asse lo SPI, per suo proprio orientamento, agisce come agente economico, promotore di innovazioni nelle attività produttive, pensando in tal modo di collaborare alla trasformazione dell'indio in agricoltore ed elevando il livello di benessere materiale di alcune famiglie. L'azione dello SPI in ambedue gli assi finirà per provocare, in via indiretta, un confronto con i padroni *seringalistas* e gli abitanti bianchi di Tabatinga. Tale conflitto, nel frattempo, si inserisce in forma più diretta quan-

do lo SPI passa ad agire come tutore, pretendendo di regolarizzare le relazioni tra bianchi ed indios.

Nella documentazione consultata esistono, tra il 1942 ed il 1946, quattro denunce inoltrate allo SPI su maltrattamenti inflitti agli indios nell'area del *seringal* Belém. Dalla prima, inoltrata nel 1942, si ottenne un viaggio dell'Inspetor Carlos Correia in quel *seringal*, non conoscendosi però di questo gli sviluppi ed i risultati. Durante la gestione di Manuelão avvennero due casi di maltrattamento, nell'aprile del 1943 ed nel gennaio del 1945, ripetendosi le denunce nel novembre del 1946, quando l'incaricato del PIT era già un altro, l'indigenista Anthistenes Nogueira.

Come già detto sopra, la tradizione precedente ai delegati dello SPI nella regione era quella di non interferire nelle relazioni tra *seringalistas* (padroni) ed i loro "clienti" Ticuna, considerati come "interni al *seringal*" e risolti in accordo con le norme (non scritte, ma conosciute da tutti) del denominato "regolamento del *seringal*". Questo comportamento sarà più tardi ristabilito da Anthistenes Nogueira, che adotterà un atteggiamento di servilismo nei confronti del *seringalista* Antônio Roberto Ayres de Almeida, *padrone* degli *igarapés* Belém e Tacana, non dando nessuna credibilità alle denunce degli indios e negandogli esplicitamente l'appoggio (cfr. la lettera di Anthistenes Nogueira al Capo della 1ª Inspetoria del 05-12-1946).

La posizione assunta da Manuelão riflette bene l'ideologia protezionista, con il suo accentuato paternalismo, seguendo però la tattica di evitare sempre, finché possibile, i confronti diretti con i potentati locali. Egli dimostra attenzione verso il benessere degli indios usciti dal *seringal*, ma non formalizza le lamentele contro il *seringalista*, né procede ad un accertamento circostanziato del caso.

In un carteggio con il Capo della 1ª Inspetoria lascia trasparire la sua simpatia per le famiglie di indios "che arrivarono fuggendo dal fiume Tacana (...) espulsi (sic) dagli impiegati del Sig. Antônio Roberto de Almeida" e che ora "starebbero perfino patendo fame e privazioni" nel loro nascondiglio nell'*igarapé* Urumutum (lettera di Manuel Pereira Lima al Capo della 1ª Inspetoria del 15-01-1945).

Tre mesi dopo, nel subire l'attentato prima menzionato, l'indigenista minacciò di allontanarsi dalla regione nel caso non potesse contare sull'appoggio effettivo dei suoi diretti superiori. Poco dopo, il Capo della 1ª Inspetoria, Jacobina Pizarro, visitava Tabatinga, accordandosi meglio con le autorità militari e sottolineando un appoggio esterno, dell'organo federale, all'azione di Manuelão.

Avendo visto i gravi problemi riguardo alla terra affrontati dallo SPI nella regione, l'Inspetor Jacobina si impegnò per cercare di assicurare le terre al PIT. Nel novembre del 1945 riuscì ad acquistare per lo SPI la tenuta Bom Destino, di proprietà del defunto colonnello J. Mendes, tramite una transazione con sua figlia (ed unica erede) residente a Manaus. Immediatamente stabili collegamenti con il Comando Militare, a Manaus, cercando di definire i confini del PIT con i terreni d'interesse dell'Esercito e della postazione di Tabatinga. Una mappa, disegnata da Curt Nimuendaju e datata 15-11-1945, consolidava quest'accordo e assegnava allo SPI tutto il tratto rivierasco, che partendo dalla sede del PIT andava fino ai confini della tenuta Bom Destino.

Un topografo dello SPI fu inviato alla fine di novembre del 1945 per regolarizzare i possedimenti indigeni in Tabatinga. La resistenza trovata non permise che il lavoro avesse luogo. L'accordo con l'Esercito non fu formalizzato e l'unica prova della sua esistenza – la mappa di Curt Nimuendaju – è conservata, si dice, negli archivi segreti del CMA.

Negli anni seguenti il consenso ottenuto fu trasformato in lettera "morta" ed i terreni occupati dall'antica sede del PIT iniziarono ad essere occupati dagli abitanti della regione. L'area passò ad essere considerata come destinata all'espansione urbana di Tabatinga, dal momento che vi era stato costruito perfino l'aeroporto della città. La tenuta Bom Destino – unico terreno ancora oggi relativamente in possesso degli indios – ha i suoi confini sotto accusa dalla Prefettura del recente Municipio di Tabatinga. Il documento abituale per comprovare il possesso – l'atto di compravendita della tenuta Bom Destino – scomparve durante l'incendio negli archivi dell'antico SPI.

Non ci fu nessuna demarcazione ulteriore dell'area e la FUNAI dichiara di non disporre degli elementi necessari per regolarizzare neanche la situazione attuale.

Ancora nel mese di novembre l'Inspetor Jacobina, tramite un radiogramma, autorizzava l'incaricato del PIT a prendere possesso immediato della tenuta Bom Destino (cfr. radiogramma del 06-11-1945, Arquivos do CDE-MI). Manuelão dà luogo ad un censimento degli abitanti della tenuta percorrendo da punta a punta, e contando 16 case di bianchi. Riferisce in quell'occasione che "a tutti feci sapere che quelle terre erano state acquistate dal Serviço de Proteção aos Índios, e che da quella data in avanti sarebbero state rispettate come terre indigene" (lettera al Capo della 1ª Inspetoria del 24-11-1945, Arquivos do CDE-MI).

Apparentemente il conflitto con gli occupanti era stato aggirato dall'indigenista tramite accordi differenti con ogni famiglia. Due *seringueiros* chiesero di continuare "ad incidere fino alla fine del *fabrico*"⁶¹ come indennizzazione per le loro spese del raccolto precedente; gli agricoltori concorderanno di uscire dopo aver ultimato il raccolto dei campi già coltivati. Maggiore resistenza fu offerta da poche famiglie che dichiaravano di aver ricevuto in affitto i loro terreni dall'antico proprietario, alle quali Manuelão permise che continuassero a pagare quel che dovevano fino a che non si fosse trovata una soluzione al caso. Si tratta di quelle famiglie che fino a poco tempo fa rimanevano nella riserva raggruppate presso uno dei suoi lati (Oliveira, 1977).

Preoccupato di assicurare il possesso agli indios dell'antica tenuta Bom Destino, Manuelão passò ad incentivare la distribuzione degli indigeni in quell'area. Informatori di diverse località rivierasche raccontarono che Manuelão gli avrebbe inoltrato l'"invito" a traslocare verso quel luogo, descrivendo per di più i suoi vantaggi (Oliveira, 1988: 169). Quella era effettivamente la terra dello SPI e pertanto poteva essere liberamente occupata dagli indios.

⁶¹ N.d.T. Raccolta e preparazione del lattice di gomma.

Tramite alcune famiglie ticuna che avevano l'abitudine di visitare il PIT con la finalità di realizzare scambi, la notizia arrivò ai *seringais*, specialmente lungo il fiume Tacana, luogo di frequenti conflitti tra *seringueiros* bianchi ed indigeni. All'inizio del 1946 avvennero migrazioni collettive di varie famiglie indigene provenienti dalle proprietà di Antônio Roberto Ayres de Almeida. La reazione del *seringalista* fu immediata, dando luogo ad un insieme di denunce su "le attività criminali del funzionario dello SPI".

In una lettera alle autorità militari il *seringalista* si lamenta del fatto che l'incaricato del PIT starebbe spingendo gli indios a non pagare i loro debiti, dicendogli altresì che avrebbero potuto eliminare qualsiasi civilizzato senza incorrere in punizioni (Vinhas de Queiroz, 1963: 59). Affermava, inoltre, che Manuelão starebbe ingannando gli indios minacciandoli con la previsione dell'imminente fine del mondo. Secondo un'altra fonte, quella relazione circolò a lungo, dal momento che una copia era destinata a Rondon e un'altra al Banco da Borracha (cfr. la lettera di Nunes Pereira del 13-02-1946, Arquivos do CDE-MI).

Le poche testimonianze dell'epoca – le lettere ed i telegrammi dell'etnologo Nunes Pereira, le relazioni di Manuelão e i telegrammi del Comandante del plotone di Fronteira – non lasciano dubbi sulle cause e le motivazioni che generarono l'esodo degli indios dai *seringais* Belém e Tacana verso Tabatinga. Nunes Pereira, di passaggio nella regione, incaricato dallo SPI di indagare sulle cause della morte di Curt Nimuendaju, così descrive i fatti: "[...] Stanno arrivando diverse famiglie tukuna, essendone giunte già trenta, che hanno annunciato che ne arriveranno ancora delle altre provenienti da Takana dall'*igarapé* Belém e perfino dall'*igarapé* Santa Rita. Gli indigeni hanno intenzione di abbandonare le loro antiche localizzazioni ed i proprietari per i quali lavoravano" (telegramma del 06-02-1946, Arquivos do CDE-MI). In una lettera datata il giorno dopo, l'etnologo Nunes Pereira, dopo aver conversato con vari indios, ritorna ad indicare il motivo economico che vedeva nel movimento: "queste famiglie abbandonarono le terre di Antônio Roberto ed annunciarono

che sarebbero venute fino a Santa Rita per insediarsi definitivamente nelle terre del Posto, dato che non vogliono lavorare più per il basso salario che gli è pagato generalmente in quella regione, soprattutto per l'estrazione del lattice di gomma" (lettera del 07-02-1946, Arquivos do CDE-MI).

La conformazione del regime tutelare

Le rappresentazioni e i modelli di relazionamento che gli indios Ticuna elaborano di fronte allo SPI ed a Manuelão possono essere compresi solo se visti come adattamenti e contrasti di fronte alla relazione con i padroni *seringalistas*. È da notare che gli indios considerano Manuelão come un padrone, ciò viene segnalato dalle sue lamentele contro le pratiche del *barracão* (monopolio commerciale, manipolazione dei prezzi, ecc.), dalla necessità e dall'opportunità d'intervento dell'indigenista nell'ambito del commercio. Di fatto questo non corrispondeva agli obiettivi iniziali o al produttivismo tanto altamente valorizzato dall'indigenista. Nelle sue relazioni, il *barracão* è un'attività minore se confrontata con i "campi del Posto" o ad altri progressi economici oltre che rispetto alla scuola ed alle attività civico-educative (sfilata, alza bandiera, inni, ecc.).

Dai primi contatti gli indios attribuiranno all'indigenista il ruolo di padrone (o più esattamente quello di *marreteiro*, "colui che si burla delle proibizioni del padrone"): infatti aveva il compito di intrattenere un'intermediazione commerciale, comprando i suoi prodotti e vendendogli merci. Lui fu la concretizzazione del "mito del buon padrone": aveva sempre molte merci nel suo deposito, li pagava in danaro, quando ciò gli era sollecitato, non ingannava nei conti né imponeva merci ai suoi clienti. Soprattutto non li minacciava o castigava come facevano i padroni *seringalistas*, ma li trattava con rispetto e simpatia. La sua immagine era, inequivocabilmente, quella di un benefattore degli indios. Nel creare una nuova alternativa commerciale per gli indios, con un suo *barracão* presso il PIT, Manuelão dava inizio ad un cammino che lo portava ad un'avvici-

namento agli indios e ad entrare in antagonismo con i *seringalistas*. Nell'accettare libere transazioni con indios che erano "clienti" dei *seringalistas* o che abitavano dentro i *seringais*, l'indigenista non si piegava al principio dell'esclusività commerciale del padrone, che era il punto di forza di tutto il regime del *seringal*.

Più tardi, nell'accogliere ed aiutare gli indios che erano clienti "avviati", con debiti nei confronti dei *seringalistas*, egli mostrava chiaramente la sua disposizione a trattare l'indio secondo uno statuto speciale, secondo la condizione di tutelato. Le sue attitudini erano effettivamente criminali e scandalizzavano i costumi stabiliti, nel momento in cui si rifiutava di incorporare nelle pratiche protezioniste i dettami del cosiddetto "regolamento del *seringal*".

Quando Manuelão lottava per assicurare le terre la sua intenzione era quella di stabilire le condizioni affinché il PIT potesse ampliare le sue iniziative economiche ed abbracciare più lavoratori indigeni, ma non era nelle sue intenzioni spopolare i *seringais* (come, invece, denunciavano i suoi nemici). Quello che gli sembrava possibile era di stabilire una certa emulazione economica con i *seringalistas*. Nell'invitare le famiglie indigene ad insediarsi nelle terre del Posto, l'indigenista voleva garantire l'occupazione da parte degli indios della tenuta Bom Destino, appena acquistata dallo SPI. Nella sua ultima relazione, dell'agosto 1946, continuava a descrivere le attività economiche del PIT, lamentandosi del fatto che le famiglie indigene che risiedevano nell'*igarapé* Umariáçu, nell'area dell'antica tenuta, vendessero i loro prodotti "senza che ciò fosse fatto conoscere a questa amministrazione" (Arquivos do CDE-MI).

La riunione di un numero eccessivo di famiglie indigene intorno al Posto generava una situazione di grande tensione in Tabatinga. Il tenente Dourado, comandante del Plotone di Tabatinga, entrò in comunicazione con il capo della 1ª Inspetoria dello SPI sollecitando urgenti provvedimenti, dato che verso quel luogo convergevano quasi 700 persone "che mostravano un aspetto desolante per mancanza di alloggio ed alimenti [...] e nello stato in cui si trovano

potranno creare seri problemi in quelle frontiere" (lettera del 07-02-1946, Arquivos do CDE-MI).

La convivenza tra indios e bianchi in Tabatinga non era strumentalizzabile in termini politici, né economici. I piani di Manuelão per il progresso della sede del PIT rimasero non del tutto realizzati. Fu nell'ambito di questa situazione che l'indigenista venne trasferito, sostituito dal nuovo incaricato, la cui missione era quella di ricomporre le relazioni dello SPI con i militari ed i *seringalistas*, promuovendo il trasferimento del Posto e degli indios verso l'esterno di Tabatinga, nelle terre dell'*igarapé* Umariçu.

Nella memoria degli indios, l'operato di Manuelão, ancora oggi, è descritto in termini calorosi ed in forma altamente positiva. Nonostante si presenti come un rappresentante dello SPI, nella percezione degli indios egli si distingue fortemente dagli altri indigenisti, così come il buono ed il cattivo padrone, o gli *iiime* ("immortali") ed i *ngo-ó* ("demoni"). Un importante Ticuna dice che, ancora giovane, partecipò al movimento migratorio: "Manuelão aiutava molto nel lavoro, preparava sempre i campi insieme a noi [...] Manuelão era buono... Fu un puro capo buono! Dopo di lui non ci fu nessuno che fosse bravo". Continuando nella relazione, l'indigeno fa delle considerazioni sul successore di Manuelão, Anthistenes Nogueira Pinto, dagli indios chiamato "Antista", che promosse il trasferimento del PIT da Tabatinga verso Umariçu: "Antista, fu un cattivo capo! Non preparò più campi, non aveva più merce, niente... Pose fine all'allevamento! Uccise tutto il bestiame, per mangiare... Faceva grigliate con i civilizzati e con il sergente della guarnigione di Tabatinga" (Oliveira, 1988: 165).

Tramite un'analisi situazionale è possibile comprendere l'immagine positiva di Manuelão tra gli indios, la distanza che lo separa dai padroni e perfino dai funzionari dello SPI, percependo nella logica degli antagonismi e delle alleanze la sua scelta di parte come patrono. Ma la sua enorme capacità di mobilitazione e l'autorità di cui la sua parola era investita, sono fattori che possono essere spiegati solo facendo riferimento alle credenze ed ai costumi tradizionali dei Ti-

cuna. Per questo è necessario recuperare un'altra dimensione del campo politico intersocietario: la sua doppia possibilità di lettura in sintonia con le differenti tradizioni culturali che informano gli attori sociali in esso coinvolti.

Acculturazione, sincretismo o attualizzazione della tradizione?

L'esodo delle famiglie indigene dai *seringais* Tacana e Belém, in un processo di migrazione collettiva verso Tabatinga, possiede anche un altro ordine di significazione, per il quale soltanto i Ticuna dispongono di una chiave di accesso, fornita dalla loro cosmologia e più specificamente da un insieme di credenze relative alla distruzione e nuova creazione del mondo.

Sono rare e abbastanza schematiche le relazioni che unificano e totalizzano questa visione, ancor di più quando si riferiscono a fatti ormai molto lontani nel tempo. Nel momento in cui si manifestano tali annunci sulla fine del mondo, la passione e la fede conducono l'azione in forma immediata e compulsiva, la verbalizzazione delle credenze è inevitabile e trascende ogni censura. Passato questo contesto, il ricercatore cammina contro corrente, affrontando le testimonianze di dimenticanze o di ignoranza, la seduzione di rifiutare la partecipazione personale ai fatti.

Nimuendaju (1952) aveva già osservato che ai Ticuna non piace parlare ai bianchi delle loro credenze religiose. Descrivere i movimenti di ricerca della salvezza può essere ancor di più sconcertante per coloro che vi parteciparono, dato che visti a freddo e a distanza non evocano successo se non in modo parziale e relativo.

L'unica relazione che riguarda questa parte della storia della creazione della riserva, è quella presentato da Vinhas de Queiroz (1963: 47), il quale riunisce e riassume dati che gli furono forniti quattordici anni dopo da vari informatori: "all'inizio del 1946, nel fiume Tacana, un adolescente, Aprísio Ponciano, ebbe una visione in cui un immortale gli annunciò che la fine del mondo sarebbe giunta da lì a un mese. Una piena di acqua bollente avrebbe ucciso

tutte le piante e tutti i gli esseri viventi, e soltanto le terre del PIT sarebbero rimaste indenni dal cataclisma”.

Bisogna tenere presente il fatto che questa non è l'unica manifestazione di questo tipo nella storia recente dei Ticuna. Nimuendaju (1952: 138) enumera dall'inizio del secolo altre quattro situazioni analoghe, delle quali sono a disposizione solamente informazioni estremamente sommarie.

A tali fatti corrisponderebbe con proprietà la qualifica di “avvenimenti extra-processuali” (“*extra-processual events*”), utilizzata da Bohannan per manifestazioni la cui occorrenza avviene in periodi di tempo più lunghi di quelli della ricerca di campo, essendo per questo trattati come esterni (oppure antagonisti) ai principi ed al funzionamento dell'organizzazione sociale. Seguendo tale ragionamento vogliamo sottolineare che a nostro modo di vedere è corretto considerare i movimenti sopra indicati come regolari e schematici per la cultura ticuna, solo che tale occorrenza viene verificata in periodi più lunghi.

La descrizione più ricca di uno di questi fenomeni è realizzata da Nimuendaju (1952: 139), il quale era stato con i principali protagonisti meno di tre mesi dopo la fine del movimento. Egli riferisce che alla fine del 1940 un ragazzo di 14 o 15 anni, chiamato *Ngorane*, abitante dell'*igarapé* São Jerônimo, iniziò ad avere visioni, nelle quali gli appariva *Tecu-quira*, il figlio di *Ipi*. La seconda volta *Ngorane* scomparve tre giorni nella foresta, raccontando al ritorno ai suoi genitori che *Tecu-quira* lo avrebbe condotto fino all'*igarapé* dell'*Éware*, dove l'immortale viveva in compagnia degli altri immortali. Costui mandava ad avvisare tutti i Ticuna di riunirsi nel *Taiwegine* (montagna situata nell'*Éware*, dove, secondo i miti, c'era un'antica casa di *Yoi*). Là avrebbero dovuto coltivare grandi campi e costruire una capanna di fattura tradizionale. Fatto questo, una grande inondazione avrebbe sterminato tutti i civilizzati e sarebbero stati risparmiati solo i Ticuna che abitavano nel *Taiwegine*.

La maggioranza degli abitanti dell'*igarapé* São Jerônimo rispettò il messaggio di *Tecu-quira*, trasferendosi con tutti i parenti, fino al-

la fine del gennaio 1941, verso l'area dell'*Éware*, alle sorgenti dell'*igarapé*. La forte opposizione del *seringalista*, unita a questioni interne di *leadership*, finirono ancora una volta per portare alla dispersione degli indios, dal momento che *Ngorane* aveva annunciato che *Tecu-quira* si era allontanato poiché scontento di loro.

Una comparazione tra i due movimenti potrebbe suggerire che, dal momento che il primo sembra essere effettivamente tradizionale, il secondo dovrebbe avere una caratteristica sincretica, associando elementi della tradizione ticuna ad altri provenienti dal contatto con il mondo dei bianchi. Così, per esempio, *Ngorane* avrebbe ricevuto da un immortale (*Tecu-quira*, figlio di *Ipi*) il messaggio sull'imminente distruzione del mondo, mentre Aprísio Ponciano l'avrebbe appresa da un uomo bianco sconosciuto. Un altro punto è che, nel primo movimento, il luogo indicato per sfuggire alla piena era quello mitico di *Taiwegine*, posto dove abitavano *Yoi* e gli immortali (ed ancora oggi alcuni di loro risiedono lì, come nel caso di *Tecu-quira*); mentre nel secondo è il Posto Indígena, diretto da un bianco (Manuelão) e sito vicino al nucleo urbano di Tabatinga. Perfino lo stesso profeta e l'intensità del sentimento religioso sembrano contrastare, dato che il primo è sempre chiamato con il nome ticuna (*Ngorane*) ha due incontri con *Tecu-quira*, durante l'ultimo dei quali scompare per tre giorni; mentre ad Aprísio Ponciano ci si riferisce sempre con il suo nome di famiglia in portoghese, ed egli riceve il messaggio in un unico e breve incontro, nei dintorni della sua casa.

Nell'approfondire la riflessione ed incorporando più elementi riguardo ai miti ed alle tradizioni ticuna, quello che si evidenzia non è una differenza tra le manifestazioni culturali tipiche e quelle sincretiche, ma l'*attualizzazione in contesti differenti di una stessa forma narrativa nella quale sono implicite credenze e modelli organizzativi strettamente simili*. È ciò che intendo dimostrare di seguito, focalizzando in modo più dettagliato i differenti momenti del processo.

Per iniziare è necessario soffermarsi sul personaggio che porta con sé il messaggio con l'annuncio del fatto che la fine del mondo è

imminente. L'identificazione di quel personaggio come *Tecu-quira* non è in alcun modo immediata e consensuale, essendo il risultato di uno sforzo collettivo (e abbastanza teso) di esegesi e verifica. Quando *Ngorane* parlava delle sue visioni, il termine con cui designava il personaggio era *Tanatu* ("nostro padre"), un'espressione generica di rispetto, che può essere usata per diversi immortali, ma non per il vero padre di Ego. Nella relazione di Nimuendaju è sottolineato il grande timore iniziale dei genitori di *Ngorane* di fronte alle visioni ed alla scomparsa del loro figlio, mentre in un'altra narrazione si esplicita la sfiducia e la paura di sua madre, la quale pensava che tale apparizione poteva essere quella di un'entità malefica (*ngo-ó*) (Oliveira, 1988: 159).

D'altra parte quello che *Ngorane* affermava di aver visto concretamente era un uomo bianco, il quale descriveva come molto simile a Curt Nimuendaju. Per quel che riferisce l'etnologo, questo era per *Ngorane* di più che una mera somiglianza fisica, dato che il ragazzo si affezionò molto a Nimuendaju e lo accompagnava in ogni luogo in cui si recava.

La presenza dell'uomo bianco in queste manifestazioni religiose dei Ticuna non rappresenta un allontanamento dalla tradizione. Esistono molte storie antiche sulle apparizioni di immortali trasformati in animali, piante oppure in persone concrete. È anche molto nota l'abitudine di *Ipi* di passeggiare tra i nativi senza rivelare la sua identità, celandosi sotto la forma di un uomo bianco, di un bambino, di un vecchio, oppure di qualcuno molto malato. La scelta di queste forme devianti di assumere la figura umana corrisponde perfettamente al comportamento (sempre caratterizzato dai Ticuna come "alieno") attribuito a *Ipi*, opposto a quello di suo fratello gemello *Yoi*, le cui azioni denotano sempre senso di giustizia ed equilibrio. Più avanti, quando si focalizzerà la figura del giovane profeta, torneremo sull'argomento.

Un secondo punto che merita di essere considerato è la previsione rispetto alla fine del mondo, che nei due casi viene descritta come in procinto di avvenire per mezzo di una grande inondazione.

La capacità di convincimento ed il potere di mobilitazione di seguaci è più forte durante quella fase del ciclo pluviometrico annuale (mese di gennaio) quando iniziano le piogge ed il livello delle acque comincia a salire rapidamente. A questo punto è assolutamente indispensabile fare riferimento alla mitologia ticuna, senza la quale si potrebbe generare un'approssimazione sbagliata tra questa concezione di fine del mondo e le utopie di natura politico-libertarie sul rovesciamento dell'ordine e delle gerarchie sociali (Queiroz, 1963).

Di riferimenti alla fine del mondo nella tradizione ticuna ne esistono molti, almeno in tre narrazioni questo tema è particolarmente considerato. In una di queste narrazioni la fine del mondo venne annunciata ad un indio dal suo cane, il quale iniziò a parlare come un essere umano preavvertendolo dell'arrivo di una grande inondazione. In un'altra narrazione si parla, invece, di un grande terremoto e di lingue di fuoco che uscivano dal suolo facendo un fracasso terribile. In ambedue le situazioni gli indios avrebbero dovuto cercare rifugio in un luogo chiamato *Vaipii*, considerato come "la montagna della salvezza" (Nimuendaju, 1952: 141).

In un frammento del mito delle origini c'è uno scontro tra *Ipi* ed il *na itchitchii* ("madre dell'armadillo"), per il quale *Ipi* aveva preparato una trappola con dei tronchi. Dopo aver ucciso il *na itchitchii*, *Ipi* riuscì ad estrarre il suo grasso, tramite il quale divenne capace d'incendiare e distruggere il mondo. *Yoi* divise il grasso con *Ipi*, ma non fece uso della sua parte perché nutriva sentimenti di pena verso gli umani. *Ipi*, invece, fece uso ripetutamente della sua parte, determinando una distruzione generale della terra e di tutti gli esseri che vi abitavano (Oliveira, 1988: 145).

La nozione ticuna di fine del mondo è, quindi, così nitidamente associata ad un'intenzione disciplinare e moralizzatrice dei mortali (in special modo di *Ipi*). Si tratta di un artificio correttivo utilizzato dagli immortali, permettendo così che il mondo e la sua gente possano rinascere successivamente purificati dai loro difetti e peccati. I movimenti di salvezza dei Ticuna non si avvicinano a quelli delle utopie liberatrici (elaborazioni coscienti di fronte ad una situazio-

ne avversa di contatto interetnico), diventano invece uno strumento tramite il quale, in nome di un universo normativo condiviso e attraverso giudizi ed iniziative attribuite agli immortali, si esercita un controllo sociale e si determinano i riordinamenti collettivi. Come ricordava giustamente Schneider (1957: 798-800), quando ad un gruppo mancano ruoli centralizzatori forti, le entità sovranaturali, tramite i loro rappresentanti ed inviati, frequentemente assumono importanti funzioni politiche.

Il cammino verso la salvezza

Il terzo punto ad essere analizzato riguarda il cammino verso la salvezza preconizzato nei due movimenti, uno con il ritorno all'Éware, l'altro con la migrazione verso Tabatinga. Anche in questo caso un riferimento più approfondito ai miti ticuna permetterà di verificare che non si sta avendo a che fare con fenomeni acculturativi, ma con la semplice rappresentazione che i membri di una cultura sviluppano su eventi ed individui che aderiscono ad un altro patrimonio culturale.

L'Éware è ancora oggi una regione di difficile accesso, localizzata nelle prossimità delle sorgenti dell'igarapé São Jerônimo, quindi distante dal fiume Solimões, dai flussi di persone e dalle rotte commerciali. Secondo la tradizione orale, fu lì che *Yoi* pescò i primi Ticuna dalle acque rosse dell'igarapé Éware. Costoro erano i *magüta* (letteralmente "insieme di persone pescate con la canna", dal verbo *magü* che corrisponde "a pescare con la canna", e dall'indicativo di collettività), che andarono ad abitare nelle vicinanze della casa di *Yoi*, sulla montagna denominata *Taiwegume*. Abitavano in quel luogo anche tutti i personaggi dei miti, gli *üüne* (la cui traduzione usuale è quella di "giusti" o "immortali"), esseri che non morivano e possedevano poteri eccezionali (Oliveira, 1988: 146). Tutt'oggi questo è per i Ticuna un luogo sacro, dove risiedono alcuni degli immortali e dove stanno le vestigia materiali delle loro credenze (come i resti della casa o la canna da pesca usata da *Yoi*).

Ancora si racconta nelle narrazioni che *Yoi* iniziò ad essere deluso dalla sua creazione, vedendo che gli uomini si stavano allontanando dai principi che lui aveva insegnato, non rispettando più gli obblighi morali e manifestando solo i propri interessi individuali. Nel resoconto degli informatori si associa l'uscita di *Yoi* e *Ipi* dall'Éware al fatto che i Ticuna non ubbidivano più al loro comando, decimandosi in lotte interne ed in guerre. "Loro lasciarono, abbandonarono questo luogo, perché le persone non ubbidivano più. A volte dicevano qualche cosa al popolo che abitava lì, ma nessuno gli ubbidiva. Quindi il popolo... si decimava al proprio interno! Ogni volta peggiorava. Fu allora che *Yoi* perse la pazienza, perché la terra era già molto sporca, molto piena di sangue" (Oliveira, 1988: 147).

Tempo dopo l'esperienza di *Ipi* di purificare il mondo bruciandolo con il grasso dell'armadillo, i due fratelli decisero di abbandonare quel luogo. In un primo momento discesero l'igarapé São Jerônimo fino a metà, rimanendo per qualche tempo nel posto chiamato *ütchineewa*. In questo luogo si insediarono i *magüta*, i cui discendenti sono gli attuali Ticuna. Da quel momento i fratelli proseguirono soli dirigendosi ognuno verso uno dei due ombelichi del mondo.

Yoi sta in oriente, in una montagna chiamata *Moruapü*, la cui esatta localizzazione finora è sconosciuta e a cui nessun vivente ebbe mai accesso. Il disgusto di *Yoi* nei confronti del suo creato è chiaramente manifesto nel suo allontanamento volontario tanto dal territorio quanto dalle faccende quotidiane dei Ticuna. Invece *Ipi*, meno soddisfatto per il fatto che *Yoi* l'aveva condotto verso occidente (quando lui voleva andare verso est), non rimase tanto distante quanto suo fratello, dal momento che di tanto in tanto veniva incontrato dagli indios celato sotto un'altra identità.

I miti descrivono come fu radicalmente modificato l'antico stato delle cose, creandosi così una separazione nitida tra gli *üüne* ("immortali") e gli *Yunatü* ("mortali"), associata ad una separazione spaziale tra cielo e terra. Un mito narra di come gli uomini iniziarono ad invecchiare e si trasformarono in mortali. Quando *Yoi* chiamò

tutti coloro che gli erano fedeli affinché l'accompagnassero in oriente, una giovane che stava in clausura non obbedì ai suoi ordini, rispondendo poi alle grida di uno spirito, la Vecchiaia, il quale entrò nel suo recinto, la uccise e fece cambio di pelle con la sua. Dopo di che tutti gli umani cominciarono ad essere soggetti alla morte ed all'invecchiamento, come era accaduto alla giovane che non aveva ubbidito (Nimendaju, 1952: 135). Un altro mito racconta come fu interrotta la comunicazione tra la terra ed il mondo Superiore (Nimuendaju, 1952: 130), isolando o rendendo abbastanza rari i contatti tra mortali ed immortali.

Quello che tali miti dimostrano chiaramente è che la ricerca della salvezza non necessita sempre di percorrere il cammino verso l'*Éware*, dove permangono solo alcuni degli immortali, come i figli e la sorella di *Yoi* ed *Ipi*, rispettivamente il *Munü*, che si trasforma abitualmente in cavalletta, *Tecu-quirá* e *Mowatchá* (Oliveira, 1988: 150). Gli eroi culturali massimi, *Yoi* e *Ipi*, già da molto tempo avevano abbandonato l'*Éware*. Loro si trovano in un altro luogo sconosciuto, così si può determinare la loro dimora solo tramite un processo di rivelazione di natura religiosa.

Sarebbe un errore supporre che Tabatinga, per il fatto di essere un piccolo nucleo abitato di bianchi costituito da militari e commercianti, non possa rivestire, nel movimento di salvezza del 1946, lo stesso ruolo di cammino di salvezza che era stato svolto dall'*Éware* nei fatti del 1941. Nella concezione dei Ticuna, le ricchezze e le tecniche in possesso dell'uomo bianco non sono estranee agli immortali, delle quali essi presero possesso in tempi ben remoti, traendone da quel momento benefici in modo tanto regolare quanto dai loro beni e dalle loro conoscenze.

In una sequenza del mito delle origini, *Ipi* nell'eseguire in modo disastroso gli ordini di *Yoi* di grattugiare il *genipapo* per dipingere suo figlio, finisce per grattugiarsi tutto il corpo. Dopo aver dipinto il bambino con quella massa, *Tetchi arü ngü ü* (letteralmente "la ragazza dell'*umari*") getta la posa del *genipapo* (con i resti di suo marito) nell'*igarapé Éware*. Trasformatosi in un piccolo pesce, che ha

una macchia dorata sul muso, *Ipi* discende l'*igarapé São Jerônimo*, continuando lungo il fiume Solimões per dirigersi verso est (Oliveira, 1988: 103). Al suo ritorno nell'*Éware*, *Ipi* racconta a *Yoi* ed a *Tetchi arü ngü ü* dei viaggi che aveva compiuto, durante i quali aveva trovato – e portato con sé – tutti i beni che erano esclusivi dell'uomo bianco (come l'oro, il fucile ed il coltellaccio di metallo).

La casa di *Yoi* è descritta come in possesso di tutto ciò che esista di valore, sia dei Ticuna che dei bianchi. Nel *Taiwegune* gli immortali avevano con loro non solo i beni tradizionali (come cerbottane, frecce, lance, ceramiche, ecc.), ma anche tutti i beni della civiltà occidentale, che sarebbero stati portati da *Ipi*. La descrizione degli informatori è molto chiara: "Quando il fratello *Ipi* discese verso Sud, portò con sé preziosi, portò molte cose... oro, argento... Fu allora, per questo, in quei tempi, in quella data, che lui portò il fucile, il forno, gli attrezzi, i coltellacci, il machete ed altre cose. Come i bianchi. Lui stesso le aveva! Nella sua casa aveva tutte le merci..." (Oliveira, 1988: 147).

La ricerca di un luogo per la salvezza non è quella di un unico punto fisico, predeterminato dalle credenze e dai miti, essa rappresenta invece un tentativo di ristabilire il contatto con gli immortali, ovunque essi ora stiano vivendo. Non si tratta in alcun modo di credenze simili al cosiddetto "Culto del Cargo" (Worsley, 1957), dato che nel nuovo luogo da loro occupato i Ticuna svolgono intense attività economiche, come la coltivazione di grandi campi, e la costruzione di nuovi edifici. Quello che li motiva individualmente è la ricerca della salvezza, che può essere ottenuta solo tramite le disposizioni e la protezione degli immortali.

Dal momento che è stata prescelta dagli immortali, questa terra possiederà molte caratteristiche simili all'*Éware* ed inoltre ristabilirà una relativa vicinanza fisica tra uomini ed immortali. Gli abitanti più vecchi di Umariçu ricordano che anticamente nei dintorni di Tabatinga si parlava di una "città incantata", che era descritta come un luogo con enormi campi naturali, con molta cacciagione e frutti sconosciuti, dove si trovavano le case di *Yoi* ed i suoi compagni.

Per finire, bisogna considerare la figura del giovane che annuncia la fine del mondo ed indica il cammino verso la salvezza. I Ticuna osservano che alcuni bambini possiedono da molto piccoli un comportamento singolare, non avendo l'abitudine di partecipare ai giochi degli altri, oltre al fatto di non lasciarsi coinvolgere in liti e discussioni. Nel passato, tramite una dieta ed una cura speciale, alcuni giovani avevano la capacità di entrare in contatto con gli *üüne*, arrivando perfino a trasformarsi in uno di loro (Oliveira, 1988: 158). Anche oggi si crede che esistano giovani che hanno una maggior sensibilità per captare e comprendere i messaggi degli immortali.

Tali figure svolgono un ruolo fondamentale – anche se non continuo e di routine – nella vita della società ticuna, dato che si deve al loro agire la comparsa di movimenti migratori, di un'organizzazione politica e di una riforma dei costumi. La necessità di una trasformazione radicale della quotidianità non proviene da un'argomentazione comune ad una leadership politica, ma direttamente dalle designazioni degli immortali. In funzione di tale compulsività religiosa, il messaggio degli immortali si diffonde al di fuori delle strutture politiche quotidiane, fissandosi su persone che sono sprovviste di potere ed autorità. Si tratta di un fatto sociologico conosciuto, rappresentato dalla tendenza a cercare nello "straniero" (Simmel, 1950: 216-221), in "intermediari neutrali" (Colson, 1966: 222) oppure in "ruoli exo-strutturali" (Tuden, 1966: 275-279) il mezzo tramite il quale risolvere questioni polemiche che dividono il gruppo in differenti settori d'interesse.

Dal momento che il contatto di un indio con gli immortali è sporadico, questo si può trasformare in un fatto collettivo, accettato e riconosciuto come annuncio dell'avvicinarsi della fine del mondo e, parallelamente, di indicazione del cammino da seguire per raggiungere la salvezza? Sull'esteso processo di verifica e discussione che certamente il gruppo intrattenne sulla veridicità del messaggio, sono pochi i resoconti disponibili (un'eccezione è costituita dal citato timore che nutrivano i genitori di *Ngorane* del fatto che il perso-

naggio incontrato non fosse il figlio di *Ipi*, ma un pericoloso demone sotto mentite spoglie). Tali resoconti sarebbero più facilmente localizzabili in un'etnografia contemporanea al movimento salvifico. In ogni caso è ragionevole supporre che la lontananza del giovane da posizioni di autorità, il fatto di non riconoscergli uno status politico, lo rende un veicolo più neutrale e meno sospetto di intenzionalità nell'esprimere i messaggi degli immortali, trasformando in pura rivelazione quello che in altri contesti, provenendo da un leader, sarebbe un pronunciarsi necessariamente interessato.

Il modo in cui l'intervento degli immortali ha luogo viene sempre descritto tramite una forma narrativa canonizzata e trasmessa dalla tradizione ticuna. Per iniziare manifestano a uno di questi giovani la loro insoddisfazione nei confronti del comportamento dei mortali e dello stato di degrado in cui versa il mondo, annunciando come imminente la sua distruzione per mezzo di una grande catastrofe. In seguito, impietosendosi per il tragico destino degli umani, gli immortali indicano al giovane eletto il cammino verso la salvezza, che corrisponde al luogo prescelto per la loro attuale residenza e che sarà risparmiato dalla distruzione generale. Il cammino per la salvezza culmina in un periodo di vicinanza e prossimità con gli immortali, derivando da ciò una grande prosperità e una profonda alterazione nello stile di vita di coloro che avevano seguito il messaggio degli immortali. Questo è il momento del "re-incantamento" della quotidianità. Con il passare del tempo le imperfezioni ed i vizi degli umani ritornano ad affiorare nella vita corrente, e così gli immortali si trasferiscono in un altro luogo allontanandosi e disinteressandosi degli *yunatü*. Il cosiddetto "messianismo" (Nimuendaju, 1952) o "millenarismo" (Queiroz, 1963) non è altro che l'attualizzazione in contesti storici differenti di una forma narrativa tradizionale dei Ticuna. Tutti i momenti di grandi trasformazioni storiche sono vissuti dai Ticuna attraverso quello schema narrativo, tramite fasi di allontanamento ed avvicinamento agli immortali, di azioni individuali e collettive, i cui significati sono associati sia ad un processo di "disincantamento" che ad uno sforzo di "re-incantamento".

La mitologia ticuna, con la sua escatologia tragica e pessimista, con il disgusto di *Yoi* verso la sua creazione ed il suo esilio in altre terre, suggerisce che il vettore è discendente, essendo la distanza tra gli uomini e gli immortali affermata quasi come una fatalità. La ricerca della salvezza mobilita inversamente le forze individuali e collettive, generando un cambiamento negli stili di vita e nell'organizzazione politica dei Ticuna. I processi di "disincantamento" e di "reincantamento" del mondo si esprimono in movimenti ciclici di "decadenza" e "salvezza" dei quali abbiamo parlato in un altro lavoro (Oliveira, 1988: 273), da cui deriva il senso ed il dinamismo di quella che può essere chiamata "storia" ticuna.

Pragmatismo e ricerca della salvezza

La formazione della prima riserva indigena nell'Alto Solimões è un fatto storico con differenti aspetti e molteplici interpretazioni. Ci piacerebbe pertanto riflettere, nelle nostre considerazioni finali, proprio sulla diversità di narrative e sul processo di territorializzazione di una società indigena.

Alcune correnti teoriche, come la geografia umana (Raffestin 1986, Barel 1986), la sociobiologia e l'ecologia culturale (Ingold 1986), utilizzano il concetto di "territorialità" come uno strumento analitico per descrivere le relazioni tra un gruppo umano e la nicchia che occupa nello spazio. Nelle pratiche amministrative dell'agenzia indigenista usualmente il territorio indigeno è pensato attraverso la categoria di "habitat", riconducendolo all'ambiente naturale dove una specie vivente mantiene relazioni di entropia. Se quest'atteggiamento può essere molto comune nei discorsi delle scienze naturali, ci porta in ogni modo ad una pericolosa naturalizzazione delle culture indigene (dalle quali ci si aspetta un'attitudine unica ed immutabile di fronte ad uno stesso ambiente).

Anche se questi approcci siano rilevanti e possano produrre analisi utili ed originali, richiamando l'attenzione su di una dimensione poco esplorata della vita sociale, è necessario evitare il rischio di

considerare la territorialità come una proprietà intrinseca ed immutabile della cultura; per questo motivo ho preferito evitare di parlare di territorialità, usando in alternativa *processo di territorializzazione* (Oliveira 1998a: 291-292).

Andando nella stessa direzione anche alcuni ricercatori inglesi utilizzano la nozione di *landscape* la quale, riconoscendo che la vita sociale *can never achieve the timelessness of a painting* (Hirsch 1996: 3), pretende dislocare l'enfasi dagli aspetti statici delle unità sociali verso una dimensione della costruzione della rappresentazione, che presenta il proprio *landscape* come un processo (Hirsch e O'Hanlon 1996).

Nel descrivere gli usi e le concezioni dei Ticuna di fronte alla terra ed allo spazio fisico con il quale questi indigeni entrano in relazione, distribuendoli ordinatamente in funzione delle cornici d'interazione e dei contesti storici (situazione storica di *seringal* e di riserva), stiamo giustamente mettendo in rilievo il suo dinamismo e la sua malleabilità. Le differenti forme di territorializzazione hanno prodotto differenti forme di socialità e modi molto diversi di pensare la relazione con il territorio, la tradizione ed i meccanismi d'affermazione dell'identità. Supporre che la cultura debba essere ricostruita a partire dal precipitato dei contesti storici nei quali essa si manifesta è immaginarla esclusivamente come *mimesis* di oggetti ed idee preesistenti, rifiutando il suo carattere dinamico e adattativo, di *creazione e aggiornamento* di modelli di fronte a circostanze sempre in cambiamento (Wagner 1981).

Nella prospettiva dei Ticuna, il loro relazionarsi con l'indigenismo paternalista presenta due piani chiaramente distinti: uno, del pragmatismo politico, che si esercita nella quotidianità e regola le interazioni tra gli individui tramite una valutazione del carattere positivo della reciprocità che si è stabilita; un'altro, il linguaggio salvazionista, che ha come implicazione una mobilitazione politica e religiosa di più ampio spettro con finalità riformatrici accentuate.

Non è il caso di supporre, anche per il primo piano, che il ruolo svolto dagli indios sia meramente passivo. Come abbiamo messo in evidenza anteriormente, l'indigenista Manuelão aveva intenzioni

produttiviste, in consonanza con i modelli vigenti dello SPI. Il suo coinvolgimento nei circuiti della commercializzazione corrispose alle necessità di rispondere alle sollecitazioni indigene, le quali, progressivamente, riuscirono a ricondurre il profilo del loro tutore alle domande più efficaci, anche conducendolo a trasgredire le norme del denominato "Regolamento del seringal", entrando in rotta di collisione con i "padroni" *seringalistas*. Su quel piano, la legittimità dell'indigenista è congiunturale e limitata, derivante da una comparazione con i *seringalistas* e da una caratterizzazione di Manuelão come "buon padrone". Nonostante ciò, la rappresentazione favorevole su di lui non si estende ai funzionari che gli succedettero, frequentemente descritti in maniera estremamente negativa, e neanche garante una visione sempre positiva dello SPI, il quale trascende i limiti delle concrete alternative storiche.

Ancora su questo primo piano, è necessario notare che l'indigenista è totalmente all'oscuro sulla percezione indigena degli avvenimenti, agendo solamente a partire dal suo punto di vista, qualche volta corretto attraverso il confronto con le condotte intese nella loro dimensione più pragmatica e congiunturale. Quando gli indigenisti vanno oltre la dimensione del pragmatismo politico, le loro spiegazioni delle condotte dei nativi inevitabilmente ricadono in generalizzazioni sul misticismo e la irrazionalità delle manifestazioni indigene. Rispetto al secondo piano, quello della legittimità di natura religiosa, è da mettere in evidenza il fatto che la sua conoscenza sia appena circoscritta ai soli indios, manifestando un doppio antagonismo di fronte alla logica dell'azione indigenista.

È necessario riaffermare che Manuelão attua in maniera disciplinare, cercando di inquadrare i Ticuna nei modelli di assoggettamento (Foucault 1983) tramite i quali lo Stato brasiliano, via SPI, interviene tra i popoli indigeni. Come abbiamo mostrato anteriormente, educazione scolare, parate civiche, introduzione dei simboli nazionali nella didattica e perfino l'allineamento delle abitazioni dei nativi, costituiscono inequivocabili manifestazioni integratrici ed assimilazioniste.

Nella visione degli indigeni, d'altra parte, tali azioni sono interpretate in modo radicalmente opposto, come una prova di riavvicinamento degli immortali, del loro impegno ad insegnar loro nuove cose promuovendo una riforma dei costumi. L'intervenzionismo dell'indigenista è considerato come una prova che il messaggero degli immortali si è realmente impegnato ad indicare ai Ticuna il cammino verso la salvezza. Il profondo antagonismo tra le intenzioni (paternaliste ed omogeneizzatrici) dell'indigenismo ufficiale e gli obiettivi concretamente perseguiti dai Ticuna (l'utopia salvazionista) non arriva, pertanto, ad essere concepito dagli indios come una contraddizione insuperabile.

Concludendo, mi piacerebbe riaffermare che il processo di territorializzazione non può essere considerato come l'interazione tra un polo attivo (l'amministrazione coloniale) e un altro passivo (la società indigena od uno dei suoi segmenti). Le trasformazioni (territoriali, politiche, d'identità e culturali) non sono solo "imposte" o "sofferte" dagli indios, ma rendono possibile anche la manifestazione di certe iniziative indigene, favorendo l'uso di determinate strategie (in detrimento di altre) nel senso di contribuire all'aggiornamento della propria cultura riaffermando l'identità.

Il caso di Umariçu mostra chiaramente che la costruzione di una "comunità politica" non sarebbe altra cosa che un mero processo amministrativo di "etnificazione", senza mettere in azione le regole, i ruoli e i temi propri dell'etnopolitica ticuna. Se le ragioni economiche e politiche sono state molto importanti al fine di ottenere l'adesione e l'appoggio al movimento che portò all'abbandono dei *seringais* per dirigersi a Tabatinga, la formazione di una comunità etnica in un nuovo territorio avvenne solo in base alla forza delle credenze religiose ed al potere di mobilitazione del messaggio millenarista. Senza di questo, il processo di territorializzazione non si sarebbe completato con la velocità e l'intensità che lo caratterizzarono.

Pur tuttavia, non abbiamo nessuna intenzione di attribuire al discorso indigeno un'unità ed una convergenza che sono appena con-

giunturali. Nella formazione di altri grandi villaggi negli anni '60 e '70 (comunità politiche create in nuovi territori) le due narrative indigene si associeranno ad una nuova ideologia di conversione, stipulando alleanze con agenzie esclusivamente religiose. Oggi la tradizione si aggiorna in forma ogni volta più complessa e differenziata, con l'invenzione di chiese "elettroniche", municipi e organizzazioni indigene, oltre che le abituali agenzie di contatto. Qui ci siamo limitati a prendere in considerazione solo la formazione della prima riserva indigena tra i Ticuna, cercando di esplorare le potenzialità di un approccio storico e antropologico *comprensivo*.

TERZA PARTE
MITO E STORIA

1. La pratica della tutela: parametri e costrizioni¹

Sarebbe totalmente erroneo supporre che la costituzione del *campo d'azione indigenista* possa essere spiegata unicamente attraverso considerazioni vincolate ad un contesto storico e regionale ben delineati, evitando pertanto le comparazioni con altri campi d'azione esistenti o realizzabili. Nella misura in cui costituiscono alternative reali e conosciute, i modelli di relazione caratteristici di altri campi sono anch'essi presenti virtualmente nel campo indigenista, motivando il suo dinamismo e favorendo la nascita della sua identità.

La costituzione del *campo d'azione indigenista* avviene, pertanto, tramite un *processo di distinzione ed individualizzazione* nel quale i fenomeni sono descritti e concettualizzati dagli attori sociali in contrasto con modelli, credenze e significati esistenti in altri campi. Con il passare del tempo il *campo d'azione indigenista* può tendere progressivamente a sottolineare la sua unità, costituendosi in un *insieme relativamente autonomo di azioni interconnesse, e con un proprio significato, iscritto a questo campo*. Tale processo – al quale si riferisce Bourdieu (1974: 101) nel parlare della possibilità di avere un'autonomia progressiva di certi campi sociali – permette di cristallizzare uno specifico insieme di disposizioni ed atteggiamenti mentali, senza la necessità di riferirsi, ripetutamente in modo costante e cosciente, ad altri campi sociali.

¹Tratto da Oliveira, J.P. de, "O Nosso Governo". *Os Ticuna e o Regime Tutelar*, São Paulo, Marco Zero, 1988.

Il contesto regionale dello SPI

La direzione ideologica e gli schemi d'azione dello SPI nella regione riflettevano le vicissitudini di un servizio pubblico federale mosso da fini umanitari ed assistenzialisti, ma sprovvisto di finanziamenti e principalmente con prestigio e potere molto variabili, cambiando da un contesto all'altro. Le linee generali d'azione insieme ai Ticuna erano definite male ed erano ormai severamente ridotte e decaratterizzate da fattori politici ed economici. Lo SPI sembrava oscillare tra fascino indigenisti e periodi d'apatia ed inerzia, e la 1^a Inspetoria Regional s'inquadrava perfettamente in questa situazione.

In certi anni si facevano sostanziali sforzi per l'installazione di PI, di servizi assistenziali e per la realizzazione di viaggi d'ispezione e di identificazione. Da ciò si ricavano relazioni annuali relativamente meglio documentate, come avvenne negli 1929, 1930-31, 1941, 1943 e 1945 (includendo il materiale fotografico), rispettivamente firmati dall'ispettore Bento M. Pereira Lemos (per i primi due), da Carlos Eugênio Chauvin e da Alberto Pizarro Jacobina (gli ultimi due). Queste relazioni contrastano fortemente con il periodo successivo, indicando l'indebolimento e la precarietà dell'azione dello SPI nell'area dello stato di Amazonas. La relazione del 1929 è costituita da 98 pagine e vi è allegata una documentazione fotografica; quella del 1930-31 riporta più di 200 pagine, includendo altresì due relazioni di viaggio di Curt Nimuendaju presso il Rio Negro ed il Solimões e contenendo in più altre appendici; quella del 1941 ha 279 pagine; quella del 1945 è della stessa dimensione, e quelle del 1943 e 1944 si avvicinano alle 200 pagine. Contrastano con queste le relazioni del 1946 (28 pagine), del 1948 (8 pagine), del 1954 (19 pagine) e del 1956 (27 pagine) tutte con problemi meramente burocratici, generalmente lamentando la mancanza di finanziamenti, la cattiva qualità del personale a disposizione e lo stato di abbandono in cui avevano trovato l'Inspetoria.

Il primo interesse più concreto per i Ticuna manifestato dallo SPI ebbe luogo nel 1929, quando fu affidato all'etnologo Curt Ni-

muendaju il compito di "fare una visita al villaggio dei Ticuna, nel Solimões, e fornire alla Inspetoria minuziose informazioni su quegli aborigeni" (*Relatório Anual da 1^a Inspetoria Regional do SPI*, di Bento M. Pereira Lemos - Arquivos do CDE-MI). Dal viaggio, realizzato nei mesi di ottobre e novembre, si ricavò una relazione dove Nimuendaju riferisce dati sulla cultura e la situazione di contatto di questi indios, ma non fornisce propriamente osservazioni sull'azione protezionista. Fa, piuttosto, critiche al delegato dello SPI nella regione, osservando che l'istituzione è totalmente sconosciuta tanto agli indigeni quanto ai bianchi.

L'anno successivo, in maggio, lo stesso Ispettore percorse rapidamente il Solimões in compagnia del fotografo Anastácio Queiroz, passando per alcune comunità ticuna. Dirigendosi direttamente a Belém do Solimões, dove il delegato aveva fatto riunire il maggior numero di indios possibile, l'Ispettore ebbe una buona impressione sulla condizione fisica e sanitaria di quella tribù, concludendo: "Elogiarono il delegato del quale dimostrarono essere amici. (...) Non mi venne presentato nessun caso di violenza perpetuata su quei silvicoli dai civilizzati..." Nell'andare via ricevette la richiesta da parte degli indigeni di mandare per loro vestiti ed attrezzi, la quale non venne esaudita per mancanza di fondi (idem).

Segue un periodo sul quale non esiste attualmente nessuna documentazione significativa negli Arquivos do CDE-MI. Agli inizi degli anni '40, torna ad essere progettata un'azione dello SPI nella regione del Solimões, costituendosi in quel luogo una *Ajudância* per assistere gli indigeni Ticuna e Miranha (vedi *Relatório da 1^a I.R., para os anos de 1940-41* - Arquivos do CDE-MI). La proposta dell'Ispettore Carlos Eugênio Chauvin era quella d'installare un *Posto de Fronteira*² per i Ticuna e due *Postos de alfabetização e tratamento*³ per i Miranha, da realizzarsi in Meria e Miratu. L'idea iniziale, nel 1942, era di insedia-

² N.d.T. Unità di servizio preposta al controllo delle frontiere.

³ N.d.T. Unità di servizio scolastico e sanitario.

re il *Posto de Fronteira* nell'igarapé Belém, e l'anno seguente di installare i due *Postos de alfabetização*. Però, a causa dell'inesistenza di fondi i piani vennero modificati, la *Ajudância* del Solimões non fu realizzata, gli insediamenti dei "Postos de alfabetização" furono posticipati ed il *Posto Ticuna* venne realizzato in un luogo più accessibile, a Tabatinga. Dopo il 1943, la tendenza del nuovo Ispettore, Alberto P. Jacobina, era quella di rafforzare il nuovo Posto fornendo finanziamenti per la costruzione di una scuola, appoggiando i progetti economici sviluppati dall'incaricato, visitando personalmente l'area nel 1945 ed, infine, acquistando un appezzamento di terra per permettere la realizzazione di una riserva.

Nel 1946, con la sostituzione dell'Ispettore Jacobina, iniziò un nuovo periodo di ristagnazione delle attività dello SPI a livello regionale, riflessa nelle relazioni sommarie e nella ridottissima documentazione. Nel 1952 l'Ispettore Alípio Edmundo Lage annunciò in una relazione l'inizio di una "giornata di rinascita della 1ª I.R.", con questo volendo chiudere i "lunghi anni d'inattività" del PIT, "una volta uno dei baluardi nel campo della produzione" (*Relatório anual de 1952, da 1ª I.R.* - Arquivos do CDE-MI). Nominò come incaricato Cristóvão Emmerich Thaumaturgo Lobo dandogli istruzioni di riprendere le attività agricole, riaprire la scuola e costruire una nuova sede per il PI (idem). I piani economici, però, non furono portati a termine e già l'anno successivo l'Ispettore manifestava il proprio disappunto sulla condotta del funzionario e menzionava la sua decisione di sostituirlo (*Relatório anual de 1953, da 1ª I.R.* - Arquivos do CDE-MI).

Rimane chiaro durante la lettura della documentazione che non si trattava propriamente di una rinascita dell'azione indigenista, ma di una semplice preoccupazione amministrativa di rimettere in funzione le unità esistenti, così come era avvenuto anni addietro. Tentando di definire nuovi obiettivi, si rendeva evidente la mancanza di preparazione e l'allontanamento dei funzionari da quell'ideologia protezionista che aveva caratterizzato in altri momenti la presenza dello SPI nella regione.

Un viaggio d'identificazione dell'area venne realizzato nel 1954 da un Ispettore, Alfredo José da Silva, il quale suggerì direttamente che venisse eliminato quel PI, dato che "gli indigeni non necessitano di assistenza", realizzando un "commercio regolare con le città di Ramón Castillo e Leticia, nelle quali la loro merce viene venduta al miglior offerente" (*Relatório anual de 1954, da 1ª I.R.* - Arquivos do CDE-MI). L'Ispettore Lage trascrisse quelle impressioni nella relazione annuale, con le quali sembrò concordare. L'anno successivo il *Jornal do Comércio* (del 14-9-1955) uscì con un articolo su Benjamin Constant, nel quale si accusava il PIT di essere totalmente inutile per gli indios e nocivo per gli abitanti della regione, menzionando il fatto che il suo incaricato era stato arrestato in Tabatinga per ubriachezza.

Tale intenzione di disattivare il PIT non fu resa operativa in quell'epoca solamente per una forza d'inerzia amministrativa, essendo il processo disattivato dal suo successore, il quale sollecitò un parere scritto sul precedente incaricato, Manuel Pereira Lima, che in quel momento lavorava nel PI del Rio Andirá. Basandosi su questo, il nuovo capo della 1ª I.R. arrivò alla conclusione che si trattava di "scontri di interessi economici, visto che il signor Antonio Roberto Ayres Mafra de Almeida non contento di ciò che aveva fatto a scapito degli indigeni, volle rimanere senza il controllo dello SPI per poter continuare ad appropriarsi delle terre indigene e a schiavizzare i legittimi proprietari" (*Carta do chefe da 1ª I.R. do SPI ao chefe da SOA, del 16-01-1958* - Arquivos do CDE-MI). Il precedente incaricato aveva suggerito anche di trasferire il PIT da Umariçu all'igarapé Preto, ma l'Ispettore considerava inadeguato "scoprire un santo per coprirne un altro" e sollecitò la SOA a promuovere un'indagine in loco sul funzionamento e l'adeguato posizionamento del PIT⁴. Indicativo della crisi di personale e di risorse umane in cui si

⁴ Quella preoccupazione di discutere sulla necessità e sul posizionamento del PIT era alla base dell'interesse dello SPI sulla realizzazione della ricerca di campo

trascinava l'organo a livello regionale è il fatto che l'Ispettore Lage continuò a lamentarsi dell'incaricato in successive relazioni, senza riuscire a sostituirlo con un altro indigenista. Nel 1956, rendendo esplicite le sue preoccupazioni dal punto di vista produttivo, osservava che gli indigeni si rivolgevano al PI solo per medicinali ed in funzione della scuola, non essendoci nessun intervento dello SPI in appoggio alle attività agricole degli indios (*Relatório Anual de 1956, da 1ª I.R. – Arquivos do CDE-MI*).

Agli inizi degli anni '60 è rilevante la preoccupazione dei funzionari dell'organo e dei militari di stabilire un controllo e ottenere informazioni sulle missioni straniere nelle zone di frontiera. Ci furono alcune risposte di funzionari locali, indicando la presenza di cappuccini italiani, i quali fornivano i sacramenti in diversi villaggi, e missionari battisti nordamericani i quali, secondo tale relazione, indirizzavano le loro attività principalmente verso i civilizzati.

Come si vedrà in seguito, gli attriti con gli abitanti della regione e con i *posseiros* resero impossibile l'espansione delle attività indigeniste in appoggio ai Ticuna. Cominciò a delinearsi un'attenzione crescente verso i gruppi indigeni degli affluenti del fiume Javari, dai quali provenivano regolarmente notizie di scontri e massacri tra indios e "estrattivisti" (*madereiros e seringueiros*). A sua volta l'attività assistenziale del PIT si andava deteriorando, con una sola pausa dovuta ad un piccolo progetto economico sviluppato, tra il 1962 ed il 1965, dall'incaricato Bernardino da Conceição. L'amministrazione aveva come meta, viste le esigue risorse a disposizione dello SPI a livello regionale, di riprendere il modello assistenziale introdotto da *Manuelão*, essendo però molto più in là rispetto alla sua reale capacità politica di mantenere lo stesso atteggiamento protezionista.

di Roberto Cardoso de Oliveira, antropologo collaboratore della *Seção de Estudos e Pesquisas*. Tale tematica era lungamente trattata anche nel suo libro (1964) e in diversi suoi articoli.

Le linee d'azione degli incaricati

Come si riflettevano quelle linee d'azione dello SPI sull'attività pratica dei suoi rappresentanti locali? E come, a sua volta, reagivano le diverse forze presenti in quella situazione storica nei confronti di quelle azioni, promuovendo una definizione dei fini e delle forme d'attività del PIT?

Sul piano locale i rappresentanti dello SPI possono schematicamente essere raggruppati in due classi, una che tenta di agire in accordo con un'ideologia indigenista, reiterando discorsi e documenti dei fondatori dello SPI, un'altra dotata di un'"ideologia del servizio pubblico" e attaccata ai formalismi e alla routine degli interventi mediocri, che non tenta di realizzare progetti più ambiziosi o innovatori.

Nel primo gruppo possono essere menzionati tre nomi: Manuel Pereira Lima, che agì dal 1943 al 1946; Cristóvão Emmerich Lobo, conosciuto dagli indigeni come "Lobo", che agì dal 1952 al 1958; e Bernardino da Conceição, chiamato dagli indigeni "Bernardino", che rimase con l'incarico del PIT tra il 1962 e il 1965. Invece di limitarsi a seguire lo schema d'assistenza già elaborato, i tre assunsero un atteggiamento chiaramente di difesa degli indios nei confronti degli abitanti della regione.

Come era già avvenuto precedentemente con *Manuelão*, anche l'incaricato Lobo entrò in conflitto con il *seringalista* Antonio Roberto. Presentò una lettera di protesta al capo della 1ª I.R. contro il *padrone* del *seringal* Belém, affermando che "quell'individuo sfruttava gli indios, pagando le loro prestazioni con *cachaça* che lui stesso produceva" (*Ofício para o chefe da 1ª I.R.*, del 09-06-1955 – Arquivos do CDE-MI). Una denuncia del *Prefeito Municipal* di São Paulo de Olivença, signor Ondino Laredo, riporta che il *seringalista* avrebbe mandato degli indigeni in quella città "legati e frustati". Era abituato, per di più, a beffare la buona fede degli indios e gli abitanti di quel comune "dicendo di essere Delegato degli indios investito di quell'autorità da sua eccellenza il Maresciallo Rondon" (idem). La denuncia si concludeva con la richiesta di provvedimenti.

ti "per finire con la schiavitù imposta dai feudatari che ancora esistono su quel fiume" (idem).

Non potendo contare sull'appoggio dello SPI regionale, l'incaricato cercò parallelamente l'alleanza delle autorità fiscali. Inoltrò una denuncia all'Ispettore della Dogana di Manaus nella quale si accusava Antônio Roberto di possedere un distillatore per la produzione di *cachaça* senza le necessarie autorizzazioni e senza pagare le imposte di consumo" (*Ofício* del 09-06-1955 - Arquivos do CDE-MI).

Tali iniziative, però, non ebbero nessuna conseguenza e l'incaricato si rese conto subito dell'impossibilità di intervenire, nei *seringais*, nell'ambito delle relazioni indios/bianchi. Il *campo d'azione indigenista* sembrava circoscritto alla sola riserva di Umariçu, rivelandosi inutili i tentativi di espanderlo alle proprietà situate nel comune di São Paulo de Olivença.

Tuttavia l'incaricato esercitò una pressione sugli abitanti bianchi che si erano insediati nella riserva. In risposta a tutto ciò gli invasori si mobilitarono intorno ad un importante *seringalista*, José Acioly de Menezes Veiga, in quel periodo deputato statale, il quale redasse un memoriale che venne mandato al Governatore dello Stato di Amazonas, in cui si esponeva la situazione e si chiedeva di prendere provvedimenti. In questo documento si argomentava che "la permanenza del *Posto* in Umariçu è inutile ed improduttiva (...) non essendoci indios in quel luogo ma solo *caboclos* civilizzati" (Cardoso de Oliveira, 1972: 109-110). Contro il mantenimento del PIT in quel luogo furono avanzate altre due argomentazioni:

- a) l'improduttività economica del *Posto*, incapace perfino di automantenersi;
- b) lo SPI, che aveva come fine di assistere gli indigeni brasiliani, stava concretamente assistendo stranieri, in maggior parte peruviani (ivi: 112), visto che molte famiglie residenti in Umariçu provenivano dai dintorni di Letícia, in quel periodo ancora sotto il dominio del Perù.

Il memoriale circolò in differenti sfere e venne alla fine inviato al Presidente della Repubblica, provocando come conseguenza la ri-

mozione dell'incaricato. Nel frattempo non fu presa nessuna iniziativa riguardo allo spostamento del *Posto*, nonostante ci fosse, come ha osservato Cardoso de Oliveira, "un'unanimità di opinioni sull'inconvenienza di avere un *Posto Indígena* nel luogo dove era insediato il *Posto Ticuna*. Impiegati, commercianti e speculatori di ogni tipo videro nello SPI una minaccia alla propria azione, arrivando a considerarlo reazionario, negativo, un costante ostacolo allo 'sviluppo dell'economia regionale'. Nell'area, la tesi più diffusa era quella di trasferire il PIT nell'Alto Curuçá, dove 'agirebbe realmente perseguendo i suoi fini: pacificare le tribù ostili'" (ivi: 112). Come esplicita quest'autore, tale argomentazione era fondata su "una concezione opportunistica, oltre che realista, del ruolo dello SPI come un'agenzia spianatrice del cammino per la civiltà" (idem).

Durante la gestione dell'incaricato Bernardino da Conceição ci fu un miglioramento nei modelli della pratica indigenista, riprendendo l'attività agricola. Una relazione del 1965, stilata da un funzionario dello SPI di passaggio, descriveva il PIT come "in piena attività (...) mostrando la capacità lavorativa dell'incaricato" (*Relatório* de Raimundo Pio de Carvalho Lima, del 06-08-1965 - Arquivos do CDE-MI). La concreta descrizione dell'attività agricola era inconsistente, se confrontata alle cifre di produzione e di popolazione del periodo di *Manuelão*. Secondo le stime dell'incaricato, in Umariçu, nel febbraio del '65 ci sarebbero stati 815 indios *aldeados*, mentre l'attività agricola del PIT era ridotta alla preparazione di un solo ettaro di terreno, con mille piante di manioca, 100 di banana, 50 di zucca e 15 d'anguria. La produzione più significativa fu quella di mais, 400 kg, destinandone 40 kg agli indigeni, 60 kg per consumo interno del PIT e la quantità rimanente alla vendita (idem). Nonostante sia stato modesto, quel raccolto permise di acquistare merci e strumenti agricoli da distribuire fra coloro che parteciparono ai lavori (inf. Felipe, Umariçu, 1974).

I bianchi che ancora abitavano nella riserva consideravano Bernardino come "un creatore di casi", accusandolo di essere stata una persona che non era riuscita a sviluppare l'agricoltura e che tentava

di avere ascendenza sugli indigeni per spingerli contro i bianchi (inf. Israel Guedes, Umariçu, 1981). In una sua relazione quest'ultimo narra che Bernardino indisse una riunione con tutti i bianchi che abitavano in Umariçu, durante la quale chiese a tutti loro di quanto tempo avevano bisogno per uscire da quella riserva. Egli aveva l'appoggio della guarnigione di Tabatinga, allora comandata da un primo tenente, e minacciava di usare i 350 uomini sotto suo controllo (sic) per allontanare tutti gli occupanti da quel luogo. Il padre dell'informatore, allora, chiese il permesso di inoltrare alle autorità un documento firmato fermando in tal modo le pretese del funzionario dello SPI.

Nella documentazione ufficiale non ci sono notizie su questi avvenimenti, ma una lettera di Bernardino al capo della 1ª I.R. rende chiara la sua posizione riguardo a questi invasori, i quali si "sono insediati in mezzo al villaggio e si dimostrano controproducenti sia per l'amministrazione che per gli indios" (*Carta de 01/07/1963 ao chefe da 1ª I.R.* - Arquivos do CDE-MI). In questo documento mette in evidenza il fatto che le terre per l'agricoltura sono scarse nella riserva, essendo una gran parte di essa rivierasca e quindi soggetta ad inondazioni per un lungo periodo dell'anno (idem). Si deve segnalare che in effetti i civilizzati si insediano (e si insediavano) nello spazio in cui la terra ferma si congiunge con il Solimões.

Siccome l'espansione del *campo d'azione indigenista* sembrava essere impraticabile nell'area ticuna, la tendenza dei funzionari dello SPI era quella di spingersi ogni volta di più, con la propria azione, verso quei gruppi indigeni del fiume Javari e i suoi affluenti considerati bellicosi⁵. Nel 1963 l'incaricato Bernardino organizzò una spedizione sul fiume Curuçá per tentare di stabilire un contatto amichevole con indigeni delle tribù Marubo e Catuquina. Nel 1965,

⁵ In un resoconto del 1963 Bernardino suggerisce di trasformare il PIT in una *Ajudância* per diversi motivi che esplicita in seguito, tra i quali risalta "l'esistenza di tribù da pacificare nella giurisdizione di quell'unità" (*Relatório de 21-02-1963* - Arquivos do CDE-MI).

con la notizia di massacri in quell'area, ritornò al fiume Curuçá. Chi lo sostituì come incaricato del PIT fu un *sertanista*, Estevão da Silva Rodrigues, il quale impiegò la maggior parte del suo tempo e dei propri sforzi per attirare questi indigeni invece di lavorare con i Ticuna (*Informe do chefe da 1ª I.R. em 27-09-1967* - Arquivos do CDE-MI).

Questi incaricati menzionati furono coloro che svilupparono le azioni più significative in base ai documenti e delle quali gli indios ed i bianchi conservano una memoria più viva. Nello schema riportato qui di seguito, indico tutti gli incaricati del PIT, citando per esteso quelli per i quali si dispone di una informazione scritta nella documentazione dello SPI; gli altri essendo appena menzionati dagli indigeni, vengono riportati con un unico nome. I resoconti valutativi di ogni gestione provengono principalmente da documenti amministrativi dello SPI.

1.	Carlos Pinto Correia	"CARLOS CORREIA"	1942
2.	Manoel Pereira Lima	"MANUELÃO"	1943-1946
3.	Antisthenes Nogueira Pinto	"ANTISTA"	1946-1947
4.	Raymundo Athaíde	"ATAÍDE"	1948
5.		"CALISTO"	
6.	Alberto de Andrade Gomes	"ANDRADE"	(*) 1950-1951
7.	Cristóvão Emmerich Thaumaturgo Lobo	"LOBO"	(**) 1952-1958
8.	Heitor Barreira	"ITU BARREIRA"	1959-1962
9.	Bernardino da Conceição	"BERNALDINO"	(**) 1962-1965
10.	Estêvão da Silva Rodrigues	"ESTÊVÃO"	1966 e 1968
11.	Gilberto Pinto Figueiredo	"GILBERTO"	1967
12.	Bernardo Müller Filho	"BEREZINHO"	1969
13.	Daniel da Silva Fernandes	"DANILINHO"	1970-1973

Fonti: (*) Carvalho, 1955:10.

(**) Cardoso de Oliveira, 1964.

Documentos administrativos do SPI (CDE-MI).

Informatori Ticuna.

Schema dei funzionari incaricati della direzione del PIT (1942-72).

C'è da evidenziare il fatto che *diverse volte il comando del PIT non fu affidato ad indigenisti* con preparazione o esperienza precedente (come era il caso dei tre menzionati), ma ad *elementi della stessa regione, che vedevano in quella carica un impiego pubblico come qualsiasi altro, affrontando gli indigeni con la stessa ottica dei padroni o degli invasori della riserva* – e questo quando non erano esplicitamente e direttamente associati a questi. Così, per esempio, uno degli abitanti non indios della riserva affermava che l'unico incaricato del quale si era lamentato era Bernardino, gli altri non l'avevano mai disturbato. Disse inoltre che Andrade l'avrebbe nominato suo sostituto, quando si sarebbe allontanato per le ferie (inf. Israel Guedes, Umariçu, 1981)! Estevão Rodrigues, a sua volta, era un semplice abitante della regione, senza una grande istruzione, eccetto quella avuta dall'Ufficio come lavoratore manuale e successivamente come *sertanista*. Chi sostituì l'incaricato Lobo – che entrò in attrito con abitanti della regione – fu Heitor Barreira, di una famiglia *seringalista* tradizionalista della regione, il cui zio era stato per un periodo *padrone* dell'*igarapé* São Jerônimo e delegato dello SPI. Il padre di questo incaricato, Lauro Castelo Branco, era proprietario di terreni lungo il Paraná Ribeiro e dello studio notarile municipale di São Paulo de Olivença. L'ultima persona nominata in questa relazione, Daniel Fernandes, era vincolata ai Mafra, essendo stato suo padre delegato del vecchio Quirino e dopo di suo figlio Benedito.

Il paradosso ideologico della tutela

Ora è necessario riprendere lo schema analitico proposto in precedenza. Questo significa spiegare i modelli d'azione, i ruoli e le ideologie non come un'attualizzazione pura e semplice di un quadro di riferimento, sia questo condiviso da ambedue le parti sociali, imposto, dovuto all'esistenza di posizioni asimmetriche, oppure interamente costruito dall'osservatore per esigenza d'analisi. È importante, al contrario, vedere tali norme ed ideologie come un prodotto relativo e mutabile di un campo d'interazione tra indios e fun-

zionari dello SPI, dove si susseguono contesti d'antagonismo e di cooperazione, corrispondendo ogni evento od azione ad una scelta (o combinazione di scelte) tra i differenti riferimenti esistenti, capaci di imprimere percorsi d'azione e significati differenti agli attori sociali. Il *modello di legalità* descritto è il risultato di questo *gioco di possibilità, condizionato da fattori storici e culturali*, che non solo rende possibili certe interrelazioni ed antagonismi, ma circoscrive le possibilità e ne beneficia alcune.

Un presupposto sottinteso ad ogni discussione sul fenomeno della tutela è l'esistenza di un codice comune di comportamento condiviso e conosciuto (anche se con gradi differenti di conformità) da tutti i membri di uno stesso gruppo sociale di riferimento. In un insieme di casi le persone si allontanano da questi modelli, frustrando le aspettative degli altri e contraddicendo gli imperativi razionali del comportamento sociale. In una prospettiva sociologica normativa ed integratrice, tali fatti non devono essere necessariamente visti come patologici od intrinsecamente negativi, essendo possibile associarli sia a problemi di apprendimento o socializzazione, sia alla questione della diversità di codici in gruppi sociali di più ampia scala.

Nel primo caso possono essere inseriti temporaneamente i minori, la cui adesione e conoscenza dei codici dominanti è solamente parziale in virtù di un processo di apprendimento in corso. Altre condotte devianti possono derivare dall'incapacità fisica o mentale di alcune persone che acquisiscono una conoscenza distorta e parziale dei codici dominanti, avendo una partecipazione sociale limitata. Le due situazioni sono inserite nello schema seguente, essendo illustrati i casi dei minori e degli inabili (ciechi, sordomuti, pazzi, ecc.).

L'ammissione dell'esistenza di altri codici culturali può essere ugualmente un fattore generatore di atteggiamenti divergenti. Per principio tutti gli stranieri (gli indigeni tra di loro) sarebbero localizzati in tale posizione, potendo infrangere il codice non in funzione di una cittadinanza incompleta, ma per essere legati ad un codice differente. Infatti le leggi provengono da una tipologizzazione

delle culture, distinguendo interamente il trattamento riservato all'immigrato da quello riservato all'indio, dal momento che il primo proviene da culture simili ed è quindi considerato in grado di dirigere in proprio (rispettate, chiaramente, le leggi del paese) il processo d'assimilazione alla nuova cultura, mentre l'indigeno viene considerato come portatore di una cultura primitiva, incapace con le proprie forze di apprendere o adattarsi ad una cultura superiore. Queste due situazioni sono anch'esse indicate nello schema seguente.

Subgruppi	Natura della Differenza	Condizioni di Reincorporazione
Deficienti fisici	Incapacità di condotta normale	Artifici che tentano di evitare l'esclusione completa
Minori	Socializzazione incompleta	Con il tempo e l'azione dell'educatore devono giungere a comportamenti adeguati
Indios	Socializzazione incompleta a causa della diversità culturale	Il tutore deve dirigere il processo di apprendimento
Stranieri	Altre forme di socializzazione	Apprendistato e assimilazione autodiretti
Violatori di norme	Trasgressione temporanea di modelli conosciuti	Istituzioni punitive e correzionali

In generale l'aspetto più evidente della tutela, quello che la vincola ad una necessità e che pretende di giustificarla, è la dimensione educativa, pedagogica, di cui si riveste la relazione (considerata d'apprendimento e protezione) tra tutore e tutelato. Quest'ultimo si suppone che disponga di una conoscenza parziale o deformata dei codici culturali dominanti. Gli autori che si oppongono a quest'i-

deologia pedagogica della tutela, pretendendo di evidenziare i suoi aspetti repressivi, hanno cercato di ricostruire e smontare tale mito. Un'immagine usata originalmente da Gathorne-Hardy, 1972 (Paine, 1977), rende chiara l'idea del fondamento altruistico e repressivo che grava di ambiguità ed eufemismi questa relazione di dominio: la situazione di contatto allontanò la madre (come espressione del fattore basilare della socializzazione e della stessa cultura originaria) dei popoli colonizzati e gli diede in cambio una governante - l'amministrazione coloniale - con la quale devono rapportarsi e la cui funzione è quella di occuparsi di loro, incaricandosi di trasformarli in adulti ed in buoni cittadini (Paine, 1977: 80).

Il fine della tutela è quello di trasformare tali condotte, tramite un insegnamento ed un orientamento, in azioni e significati prescritti dai codici dominanti. In tal modo la tutela si dimostra un fattore di controllo del gruppo sociale su un insieme di individui potenzialmente pericolosi per l'ordine costituito, dato che essi condividono, con i trasgressori, condotte considerate come antisociali. Assodata la peculiarità nei confronti degli stranieri, è come se gli indigeni, i minori e gli inabili (questi ultimi in certi contesti), avessero un'importante attenuante, la quale determinerebbe una linea di separazione tra questi ed i trasgressori delle norme. Il fatto è che differiscono da questi ultimi perché dispongono di una conoscenza parziale e limitata dei codici dominanti o per essere vincolati naturalmente ad altri codici, mentre i trasgressori conoscono completamente le norme, rifiutandole e contrapponendovisi. Al di fuori di quest'elemento d'intenzionalità, tali azioni sono classificate all'interno di un universo di condotte antisociali⁶, dove la tutela è l'unico meccanismo che può evitare che si abbiano sui membri e le isti-

⁶ Non è un caso che gli inabili, i minori e gli stranieri (in special modo quelli classificati come di altre razze) vengano scelti nella semiologia comune dei mezzi di comunicazione di massa (Eco, 1966) come simboli adeguati per indicare individui dalla condotta criminale e che minacciano la continuità sociale.

tuzioni del gruppo gli stessi effetti nocivi e deleteri delle condotte criminali.

Differentemente da altre forme più esplicite ed utilitaristiche di dominio, la *relazione di tutela si fonda sul riconoscimento di una superiorità insindacabile di uno degli elementi e sull'obbligo correlato che questo contrae* (sia nei confronti del tutelato che della società avvolgente) *di assistere* (seguendo, aiutando e correggendo) *la condotta del tutelato in modo che il comportamento di questo sia considerato adeguato* – cioè, *mantenga i propri interessi e non offenda le norme sociali vigenti*. Queste sono le due supposizioni fondamentali su cui si fonda la necessità di questo mandato:

- 1) il tutelato non è capace di difendere, esprimere oppure di conoscere i propri reali interessi, essendoci la necessità che qualcuno agisca o decida al suo posto per evitare che egli soffra o sia lesa in conseguenza di atti che altri concludono con lui;
- 2) Il tutelato non domina completamente i codici della società nazionale, essendoci la necessità che qualcuno lo orienti, mostrandogli i modi corretti per procedere in ogni situazione, disciplinando i propri modi di manifestarsi ed evitando che trasgredisca le norme e si scontri con leggi, valori od interessi per lui alieni.

I punti di riferimento dell'amministrazione (dottrine, immagini ed atteggiamenti)

Senza irrigidire l'elasticità e limitare le funzioni della tutela, c'è bisogno di un insieme di norme che diano ai funzionari una conoscenza (alla portata di tutti) sulle modalità per mezzo delle quali debba essere esercitato il mandato. Esistono due aspetti al riguardo:

- a) la definizione delle norme, realizzate per legge, statuti, regolamenti, decreti, ecc.;
- b) la conoscenza e l'attualizzazione delle norme da parte dei funzionari, implicando canali di socializzazione, mezzi di supervisione e correzioni delle iniziative prese.

Assumendo l'ottica dell'amministrazione, Gluckman (1968) riflette sull'azione del commissario di distretto all'interno di un territorio occupato da un segmento della popolazione zulu. Egli mette in evidenza il carattere integrato dell'amministrazione stabilita dal governo sudafricano, essendoci una identificazione ben precisa e gerarchizzata delle responsabilità, oltre che la formazione di un insieme di conoscenze, tecniche ed esperienze che è trasmesso regolarmente a tutti i quadri burocratici e considerato come un fattore indispensabile per l'esercizio razionale dell'amministrazione.

I diretti esecutori di questa politica coloniale – argomenta Gluckman (1968) – furono elementi che ricevettero una preparazione specifica e specializzata, frequentando corsi universitari ed acquistando nozioni di economia, geografia, storia e legge. In un percorso di preparazione, assimilarono tanto i fondamenti ideologici di una politica razziale quanto i principi concreti di un'amministrazione efficiente e moderna, avendo come risultato un'ideologia etico-professionale che orienta e distingue l'azione di questi commissari dalla condotta degli altri bianchi, economisti o missionari, presenti nei territori dei nativi. Considerarli semplicemente come rappresentanti degli interessi coloniali sarebbe come dimenticare completamente l'esistenza di quest'ideologia etico-professionale e porre ostacoli alla comprensione del gioco politico locale, il cui comportamento presenta un grande margine d'autonomia e di variazione nei confronti delle altre forze coinvolte nel contesto.

Ha senso utilizzare queste riflessioni di Gluckman nell'analisi delle azioni dei funzionari dello SPI nei confronti dei gruppi indigeni dei quali sono legalmente responsabili? Già la comparazione di per sé aiuta a riflettere, illuminando e stabilendo connessioni tra gli aspetti divergenti. Sarebbe una buona ipotesi di lavoro investigare sulla formazione e la riproduzione di un gruppo limitato di intellettuali positivisti (militari o no) che definiscono le norme d'azione ed i postulati basilari di un'ideologia protezionista. Sarebbe opportuno mettere in chiaro – contro una visione apologetica dello SPI – in che misura quest'ideologia orientò effettivamente l'azione dell'Or-

gano e generò specifiche pratiche amministrative. Oppure se, al contrario, si limitò ad essere il frutto di un sentimento di colpa dell'azione integratrice dello Stato (destinato principalmente al consumo esterno dell'opinione pubblica), mai completamente digerito dallo stesso Stato e da ampi settori delle classi dominanti.

Qualsiasi siano le conclusioni alle quali si possa arrivare, sembra abbastanza difficile parlare di un'ideologia etico-professionale che unifichi l'azione di un determinato livello (ad eccezione, forse, dei cosiddetti *sertanistas*). Perfino l'utilizzo del termine *indigenista* deve essere guardato con sospetto, visto che suggerisce un'analogia inesistente con l'indigenismo messicano, nel quale le azioni amministrative ed i quadri dei funzionari sono impregnati di conoscenze e di principi dottrinari che stabiliscono i modi desiderati d'integrazione dell'indio nella società nazionale.

Quello che la considerazione di un caso specifico può fare è mostrare l'irregolarità esistente tra le analogie ed una situazione concreta di tutela. Com'è stato visto precedentemente, *sarebbe assolutamente sbagliato identificare l'azione amministrativa dello SPI con i postulati di un'ideologia protezionista*. Soltanto alcuni funzionari sembravano familiarizzare poco con quei principi ed erano relativamente motivati a metterli in pratica. *L'occupazione della carica di incaricato del Posto Indigena non prevedeva l'acquisizione di alcun diploma, corso o conoscenze specifiche*. Questo dipendeva generalmente dal capo dell'Ispetoria il quale, essendo a conoscenza delle risorse a disposizione (finanziarie ed umane), mobilitava e selezionava i candidati mediante una valutazione delle loro abilità, esperienze precedenti, disponibilità e possibile adeguamento alla situazione di destinazione. *La concezione del servizio pubblico come generatore di incarichi a vita, distribuiti come benefici attraverso una logica di clientelismo politico, si opponeva radicalmente a qualsiasi tentativo di installare un'amministrazione efficiente o di applicare principi generali d'azione*.

I funzionari che non compivano il proprio lavoro o che erano incompetenti venivano penalizzati non con la destituzione dall'incarico, ma con il trasferimento ad un'altra area. Identico tratta-

to era riservato a chi era formato ideologicamente ma sprovvisto di finanziamenti, o che soffriva la persecuzione di un suo superiore, oppure che si incontrasse in una situazione di impasse insuperabile nel proprio lavoro. Tutto ciò *toglieva ai trasferimenti un senso di penalizzazione*. Nelle valutazioni quello che importava era soltanto *il prestigio relativo di ogni individuo rispetto a quelli che occupavano una posizione centrale nei differenti gruppi di potere ed influenza*.

L'attività migliore di un incaricato veniva resa possibile tramite una *connessione personale con il suo immediato superiore, l'Inspetor Regional*. Questo era chiaro nel caso di *Manuelão*, la cui attività nel PIT coincise cronologicamente e venne favorita direttamente dall'appoggio politico ed amministrativo dell'Ispettore Jacobina. In varie lettere inviate all'Ispettore, *Manuelão* si lamentava della mancanza di attenzione verso le sue richieste e di risposte alle sue lettere, sollecitando dall'Ispettore un impegno personale di partecipazione ed aiuto⁷.

Da parte sua, l'Ispettore aveva fiducia nel suo incaricato al quale si riferiva, in vari documenti ufficiali, in modo ossequioso⁸. Egli acquistava merci in Manaus e le mandava per nave al PIT, favorendo la contrattazione di funzionari e la realizzazione di infrastrutture. Visitava la regione per appoggiare in loco *Manuelão* in un momento in cui la sua vita era minacciata. Infine, aveva acquistato un appezzamento di terra ed aveva preso accordi con l'esercito per realizzare la riserva di Umariçu. Con l'uscita dalla scena dell'Ispettore Jacobina, *Manuelão* venne trasferito ad un altro PI (posizionato sul fiume Andirá), i successivi incaricati non riuscirono mai ad ottenere un simile appoggio da parte degli Ispettori, sia per motivi finanziari che per evitare di entrare in attrito con gli interessi politici ed economici locali.

L'Ispettore Jacobina era caratteristico per la sua posizione d'indipendenza. Distante dagli interessi regionali, cercava l'appoggio diretto

⁷ Vedi specialmente *Carta de 22-01-1945*, oltre ad altre lettere e telegrammi già citati - Arquivos do CDE-MI.

⁸ Vedi Processo iniciado com Of. n. 25 de 21-02-1946 - Arquivos do CDE-MI.

di Rondon. La sua prima iniziativa quando ricevette l'incarico fu quella di scrivere personalmente a Rondon, comunicandogli il fatto e chiedendogli sostegno. Anteriormente Rondon era già intervenuto personalmente in questa Ispettorìa, indicando per dirigerla il suo collaboratore Carlos Eugênio Chauvin e pretendendo con questo di "migliorare la catastrofica situazione degli indios che abitano presso quelle frontiere" (*Carta de Rondon a Chauvin* - Arquivos do CDE-MI). Jacobina sembrava condividere queste idee ed era vicino a questo gruppo. Nonostante ciò non riuscì ad imporre il suo successore, da lui indicato nella persona di Duval de Magalhães, essendo stato incaricato un altro che, già nel suo primo resoconto annuale, criticava duramente "la disorganizzazione amministrativa della precedente gestione".

La relazione tra l'Ispettore Lage e l'incaricato Lobo può essere vista anche come una prova, in negativo, della necessaria connessione tra queste due cariche. Fu l'Ispettore colui che inserì l'agente Lobo nel PIT, in un primo momento avendo fiducia nel suo operato. Quando divenne evidente che seguivano differenti linee di lavoro - l'Ispettore voleva che l'incaricato sviluppasse un'attività economica produttiva, mentre l'incaricato voleva dall'Ispettore l'appoggio politico contro i *seringalistas* - succedettero due cose: l'operato locale di Lobo venne paralizzato, isolato, non riuscendo a soddisfare nemmeno gli indigeni; l'Ispettore tentò di sostituire l'incaricato con un altro più vicino alla sua linea di lavoro, ma non riuscì nel suo intento per mancanza di fondi.

Un altro fattore deve essere indicato come limitativo, tanto della formazione di un'ideologia etico-professionale tra i funzionari dello SPI, quanto di un migliore adeguamento delle linee d'azione e delle prospettive tra Ispettori Regionali ed incaricati dei PI. Si tratta della mancanza di risorse economiche, fatto che spesso favorì scelte meno onerose da parte degli Ispettori portandoli a selezionare incaricati scelti tra quelli disponibili nella stessa regione.

Potevano essere usate altre giustificazioni con lo stesso fine, come il credere che gli elementi provenienti dal di fuori avrebbero avuto più problemi ad adattarsi all'area ed agli indigeni. Nonostan-

te non fosse espresso, *quello che frequentemente cercavano di fare gli Ispettori, dislocando i funzionari, era di attenuare le tensioni (o diminuire gli attriti) tra lo SPI e gli interessi locali*. In tal modo la sostituzione di Lobo, incompatibile con molti bianchi, tra cui Heitor Barreira, appartenente ad una famiglia *seringalista* tradizionale, aveva come fine far venir meno il conflitto manifestatosi in precedenza. La nomina di abitanti poveri della regione alla carica di incaricato dello SPI, come avvenne con Estevão, aveva come effetto l'indebolimento del prestigio locale dell'Organo, il quale si vedeva rappresentato da qualcuno che i *seringalistas* non consideravano alla loro altezza, neanche come straniero, piuttosto come loro subordinato.

A causa dell'assenza di un codice d'azione più strutturato e trasmesso regolarmente, oltre che per la mancanza di azioni di controllo che si preoccupassero che quelle norme venissero applicate assiduamente, quello che funzionava come una guida per i funzionari dello SPI, determinando gli incarichi, era il *paradosso ideologico della tutela*. Il compito dell'incaricato di un *Posto Indígena*, come rappresentante locale dello SPI, era quello di *occuparsi degli indios* che risiedevano all'interno dell'area sotto la sua giurisdizione. Potevano esserci interpretazioni divergenti sia rispetto alla natura che alla portata del suo lavoro.

Per una delle posizioni ideologiche, *occuparsi degli indios* significava sostanzialmente proteggerli, essendo gran parte dell'attività dell'incaricato dedicata a garantire i loro diritti ed interessi, i quali sarebbero stati lesi da terze persone. Su questa linea, le prospettive politiche di confronto locale dello SPI con altre forze sociali erano abbastanza forti. Nonostante le considerazioni d'ordine politico sull'opportunità, il desiderio e l'esistenza di mezzi per sostenere questo conflitto potessero mantenere gli antagonismi in uno stato latente, questo sembrava essere lo sviluppo più prevedibile per l'azione indigenista. Al di fuori delle limitazioni derivanti dal suo ridotto potere, la tendenza era quella di dare all'azione indigenista la maggior portata possibile, non limitandosi soltanto all'attività locale in cui sarebbe insediata la sede del PI.

Per l'altra posizione ideologica, *occuparsi degli indios* significava evitare che questi – per la loro mancanza di conoscenza della civiltà, per i loro costumi, per le loro caratteristiche personali e di temperamento oppure per vizi individuali – creassero difficoltà all'esistenza o all'esercizio di attività produttive, religiose, civili o sociali della popolazione bianca della regione. Mentre nella posizione precedente l'immagine utilizzata come paradigma è quella di un "bambino", in questo secondo caso è certamente quella di un "pazzo" o di un "deviante sociale". Tale prospettiva non presuppone in nessun modo la necessità o lo stabilirsi di un'empatia o di un vincolo sociale (affettivo od intellettuale) tra tutore e tutelato. Ciò potrebbe addirittura essere visto come negativo per il fatto di creare familiarità e compromessi, riducendo l'autorità ed il potere coercitivo, oltre che porre dubbi di fronte alla popolazione bianca (che lui starebbe difendendo) sulla razionalità della sua condotta come tutore.

La presenza all'interno del villaggio di uno di questi incaricati non era mai un fatto comune. Le relazioni con gli indigeni erano limitate a pochi leader, i quali venivano istruiti come suoi rappresentanti nei confronti degli altri. La sua mobilità nel villaggio era sempre abbastanza ridotta, rimanendo quasi esclusivamente riservata alla sede del PI. Generalmente tali incaricati risiedevano la maggior parte del tempo al di fuori della riserva, dove si recavano i fine settimana e i giorni festivi, arrivando ad avere addirittura la residenza ufficiale (specialmente nei casi in cui avessero famiglia) in una località delle vicinanze. Anche su questo aspetto il loro atteggiamento contrastava molto con quello degli incaricati del primo tipo (come Manuelão e Bernardino), i quali risiedevano nell'area indigena, convivendo intensamente e quotidianamente con gli indios, mentre le loro mogli lavoravano come maestre ed i loro figli giocavano con gli altri bambini⁹.

⁹ Gli indigeni raccontano ancora oggi che una figlia di Bernardino era arrivata a parlare molto bene in "gergo".

La prospettiva d'azione politica di questi tipi di incaricati conduceva nitidamente ad un allineamento con gli interessi degli abitanti della regione, visto che entrambi condividevano una stessa visione negativa dell'indio e della sua condotta. Nel caso ci fossero funzionari provenienti dall'esterno, questi venivano inseriti in un processo di coinvolgimento ad opera delle élite locali, le quali tentavano sia di dimostrare la propria forza d'azione e di coercizione, quanto di inculcare il proprio modo di vedere la questione indigena. In conseguenza di queste iniziative ci poteva essere un relativo raffreddamento o pacificazione delle tensioni, arrivando perfino a tentativi più diretti di cooptazione e di compromissione.

Nel caso degli elementi della stessa regione, tale tendenza agiva in modo più naturale, visto che si condivideva lo stesso universo di preconcetti ed una stessa visione del mondo. In questa linea, la preoccupazione dell'incaricato era quella di ridurre al minimo le sue responsabilità effettive, considerandosi come un *amministratore di un appezzamento di terra e degli indigeni ivi residenti*, in modo da evitare di essere coinvolto in problemi esterni a quello spazio ben delimitato.

I criteri d'efficacia per l'operato degli incaricati

Come si traduceva quest'asse teorico in un orientamento concreto per l'operato del capo del PI? C'erano certi criteri d'efficacia che venivano applicati dal superiore e che passavano all'incaricato, dei quali questo si serviva per autovalutare, secondo i criteri dell'amministrazione, il proprio operato. Il primo criterio – che costituiva un obiettivo per tutti – era il *mantenimento dell'ordine* nella comunità e nel suo relazionarsi con i bianchi. Il grado d'intervento dell'incaricato riguardo ai problemi emersi tra gli abitanti indigeni della riserva poteva variare molto, dipendendo dalla visione che egli poteva avere sulla cultura indigena in generale e su quella in particolare, credendo (o no) all'esistenza di meccanismi per risolvere questi problemi, oppure dalla capacità del *capitão* di condurre in

modo soddisfacente (secondo la sua ottica e, in una certa misura, accettata dagli altri indios) tali questioni.

D'altra parte, nell'ambito delle funzioni svolte dagli incaricati, esisteva una specie di scala di gravità attribuita ai conflitti, essendo molto raro il loro intervento in questioni considerate di minor entità o private, le quali tra l'altro difficilmente venivano a conoscenza del PI (come le liti matrimoniali, i problemi connessi alla separazione ed all'affidamento dei figli, le contrattazioni riguardo i matrimoni, le punizioni correttive applicate ai bambini ed agli adolescenti, ecc.). Se questo si verificava, era dovuto a rischi concreti di minaccia di morte o d'aggressione fisica. L'intervento dell'incaricato poteva aver luogo in casi d'inasprimento di conflitti di questo tipo oppure d'altro genere, i quali già dagli inizi indicavano conseguenze più gravi (come le accuse o le punizioni applicate in casi di sospetto di furto o di stregoneria). Il consumo di *cachaça* e l'intervento di altri bianchi potevano costituire da soli un fattore sufficiente per rendere grave una qualsiasi di queste questioni, giustificando in tal modo l'intervento del capo del PI per darne una soluzione.

Le bevande alcoliche venivano acquistate liberamente nei negozi delle località adiacenti, i tentativi dei funzionari dello SPI di proibire tale prassi non diedero mai risultati. Nonostante ci fosse una legge in proposito, coloro che venivano colti in flagrante erano molto rari, mentre i commercianti dicevano che si trattava di dicerie o menzogne inventate da altri (o dagli indigeni) per pregiudicarli. L'assunzione della *cachaça* poteva trasformare un semplice diverbio domestico tra marito e moglie in una bastonatura pubblica della sposa, richiamando l'attenzione dell'intero villaggio. I cognati, il suocero o perfino i parenti e i vicini che, in condizioni normali, non si interesserebbero in nessun modo nella questione, potrebbero percepirlo direttamente come un affronto o giudicare imprescindibile intervenire. Come osserva Nimuendaju, la condizione d'ebbrezza esenta l'individuo da una responsabilità (o punizione) posteriore dei suoi atti, ma parallelamente gli toglie ogni moderazione e razionalità, portandolo ad essere molto violento ed a soffrire il disonore di

vedere altri interferire in faccende normalmente considerate come strettamente private.

Anche in contesti cerimoniali, durante i rituali d'iniziazione e di imposizione del nome – dove per lo meno per tre giorni si susseguono canti e danze, con giochi e rappresentazioni dei mascherati, dovuto all'assunzione di bevande fermentate (come la *caicumã* e il *pajauru*, già da tempo affiancati dalla *cachaça*) – è comune la presenza di queste scene di violenza, essendo tra l'altro questo il momento in cui l'ostilità latente nella relazione tra cognati tende ad assumere il tono di accuse, liti e minacce. Nel passato si trattava senza dubbi di un contesto istituzionalizzato per liberare accumuli di tensioni e risentimenti in una società che non vedeva nelle conseguenze di queste esplosioni una grande minaccia per la vita sociale quotidiana.

Per l'amministrazione invece tali eventi costituivano un fattore di grande preoccupazione, corrispondendo a perturbazioni dell'ordine che si consideravano molto gravi. Utilizzando un ragionamento analogico del mondo dei bianchi, i conflitti che provocavano feriti e morti erano visti come i più preoccupanti, dovendo essere risolti dall'autorità di polizia competente. L'incaricato si vedeva in tal modo costretto ad agire, dato che un suo mancato coinvolgimento poteva essere visto dagli altri bianchi come un'assurda e vergognosa omissione. Come funzionario dello SPI, doveva evitare che i problemi all'interno della riserva sfuggissero al suo controllo e venissero a conoscenza delle autorità militari di Tabatinga, permettendo che queste anticipassero o sostituissero il proprio operato.

I principali conflitti con i civilizzati avvenivano proprio quando questi partecipavano ai rituali (denominati nella regione e dagli stessi indios in portoghese "festas") o a vere e proprie feste di stile tipico della popolazione rivierasca. La vicinanza esistente tra la riserva e Tabatinga era sempre una difficoltà per gli amministratori. I Tìcuna sono soliti narrare di vari casi in cui i soldati della guarnigione di Tabatinga parteciparono a queste feste, entrando in attrito con alcuni indios; costretti ad andar via subendo minacce, ritornavano a

volte per compiere una rappresaglia accompagnati da una pattuglia dell'esercito. Il tentativo di prendere il supposto aggressore frequentemente finiva per provocare un conflitto più esteso in cui venivano coinvolti l'organizzatore della festa ed i suoi parenti, provocando feriti da ambo i lati e diversi arresti.

D'altra parte gli attriti con i bianchi residenti all'interno della riserva erano piuttosto rari. Questi erano piccoli agricoltori, situati in un punto marginale del villaggio, sulle rive del Solimões, con all'interno solo i loro orti. Era quindi difficile che circolassero per il villaggio e la loro condizione di piccoli agricoltori non determinava significativi problemi di convivenza con gli indigeni. Solo recentemente, con l'introduzione di alcuni capi di bestiame all'interno di quegli appezzamenti, iniziano ad emergere problemi dovuti all'invasione delle coltivazioni indigene da parte di questi animali.

Gli altri conflitti di più ampia portata che coinvolgevano indigeni e i civilizzati che abitavano fuori dalla riserva difficilmente venivano a conoscenza dell'incaricato del PIT e, quando ciò avveniva, raramente si prendevano provvedimenti pratici appurando i fatti e punendo i colpevoli. Dopo il 1946 i funzionari limitarono la portata dell'azione protezionista alla riserva di Umariáçu, nei migliori dei casi estendendola ad alcune località rivierasche nelle vicinanze di Benjamin Costant. Nelle aree sotto la giurisdizione del municipio di São Paulo de Olivença il potere dei *seringalistas* rimaneva costante, mentre le istanze pubbliche per la risoluzione di conflitti (delegati, giudici, polizia) erano direttamente manipolate dai *padroni* ed utilizzate solo contro gli indios. I pochi tentativi degli incaricati di intervenire in merito alle relazioni indios/bianchi nei *seringais* non ebbero alcun successo, scontrandosi con il potere locale dei *seringalistas* e con il disinteresse e la mancanza d'appoggio della stessa Inspetoria Regional dello SPI. Se *Manuelão* era riuscito a farsi conoscere dagli indios di tutta la regione ed aveva creato un'alternativa esistenziale concreta per le famiglie provenienti dagli *igarapes* Tacana e Belém, i funzionari dello SPI che seguirono si incaricarono di

spegnere quell'illusione (embrionale) degli indigeni di poter contare su un appoggio esterno per liberarsi dai *seringalistas*.

Lo *sviluppo delle attività agricole* nel PI – che costituiva un altro criterio d'efficacia amministrativa dell'incaricato – poteva assumere funzioni abbastanza diverse. Da un lato, era un modo per dimostrare alla popolazione regionale ed alle autorità che lo SPI ed i suoi rappresentanti stavano svolgendo un compito indiscutibilmente meritevole, facendo sì che gli indigeni occupassero il loro tempo e le loro terre con attività produttive. In questo era implicita una dimensione pedagogica della tutela, come istituzione che favoriva un apprendimento positivo da parte del tutelato, in questo caso, insegnandogli nuove tecniche agricole, introducendo od incentivando la coltivazione di determinati prodotti e favorendo certe forme d'organizzazione del lavoro. La pratica, nella sfera della modernizzazione economica, era un importante punto di legittimazione dello SPI nei confronti di altri organismi pubblici o dei civilizzati in generale. Dall'altro lato, il successo di queste attività era un modo per l'incaricato di far notare ai suoi superiori la sua capacità amministrativa, stabilendo iniziative produttive percorribili e compatibili con le finalità dello SPI, rivelando parallelamente il suo dinamismo e la sua accettazione da parte degli indigeni.

Nelle circostanze reali d'esistenza del PIT nessuna di queste finalità veniva realizzata con successo. La maggior parte degli incaricati non volle nemmeno iniziare tali attività. Gli abitanti della regione hanno sempre messo in evidenza l'incapacità economica degli amministratori, utilizzandola come espediente per dimostrare l'inutilità del PIT. Anche per gli indigeni ciò rivelava l'incapacità degli amministratori di fronte alle loro necessità e a quelle della riserva; accusavano gli incaricati di essere indolenti e disinteressati, confrontando l'epoca attuale d'abbandono con quella di *Manuelão* ed accusandoli di pensare solo a guadagnare danaro alle loro spalle, vivendo con un alto salario pur non facendo nulla. Per gli Ispettori il fallimento delle attività economiche del PIT indicava il cattivo impegno degli incaricati, ma la disponibilità di personale e di risorse

non era mai sufficiente per modificare sostanzialmente tale quadro. Pertanto, nell'ottica dell'amministrazione questo non sarebbe propriamente un fattore determinante, che potrebbe di per sé giustificare la rimozione del funzionario, ma solamente un'aggravante o, al contrario, un fattore di merito per un determinato incaricato.

Un altro criterio d'efficacia amministrativa era rappresentato dal *disimpegno delle attività assistenziali* con il quale era parzialmente identificata la pratica della tutela. Nel caso del PIT, queste attribuzioni corrispondevano alla manutenzione della scuola ed alla fornitura (precaria) di medicinali e di qualche orientamento medico. Nelle relazioni a disposizione sul PIT esistono frequenti allusioni al fatto che la scuola si trovava senza maestri o senza le dovute condizioni per funzionare. In Umariacu la scuola accolse sempre i figli dei bianchi che risiedevano nella riserva, avendo un miglior disimpegno visto che l'insegnamento veniva impartito esclusivamente in portoghese. I bambini ticuna conoscevano poco il portoghese, la scuola quindi non solo era uno strumento per l'apprendimento della scrittura, ma anche per apprendere la lingua portoghese. Una maestra che rimase in quel luogo per molti anni, D. Flora Obando, moglie di uno degli invasori della riserva, fece da madrina a molti battesimi di bambini ticuna. Alla fine degli anni '60 la guarnigione di Tabatinga si assunse il compito di amministrare direttamente la scuola, a tal fine sottoscrisse un accordo con le autorità educative dello Stato. La scuola era una perenne fonte di lamentele per gli indios (i quali accusavano direttamente le maestre e l'incaricato per la scarsa qualità dell'insegnamento). Le stesse maestre qualificavano il rendimento degli alunni indigeni come bassissimo, essendo pochi tra questi quelli che riuscivano a superare il secondo anno delle elementari. Anche la distribuzione dei medicinali non riusciva ad essere un fattore di legittimazione dell'operato dell'incaricato di fronte agli indios: le forniture di medicinali erano rare, l'attività medica (solo per casi d'emergenza) era realizzata da un lavoratore manuale senza nessuna abilità ed interesse specifico in tale campo.

Il tutore ed il padrone

Come agiva l'incaricato del PI per sottomettere gli indigeni che risiedevano nella riserva alle finalità della tutela e alle sue reali preoccupazioni? Innanzi tutto, in modo diretto, cercava di evitare che gli indios creassero problemi amministrativi, sia rendendo difficili le funzioni assistenziali ed economiche, sia determinando situazioni che potessero violare la *sua concezione d'ordine pubblico e d'armonia nelle relazioni interne al villaggio*. Su quest'aspetto la sua pratica aveva aspetti simili a quella dei *seringalistas* e dei *padroni*, ma con alcune differenze.

Essendo assolutamente contrario allo spirito protettore della tutela, *l'incaricato non aveva le capacità amministrative per infliggere agli indios pene corporali* od altre punizioni che potevano essere considerate degradanti da altri bianchi o dalle autorità. C'era però la possibilità di *applicare ritorsioni per quei comportamenti considerati devianti o non appropriati*. Così, per esempio, il capo del PI poteva non fornire assistenza a certi indigeni, negandogli il prestito di attrezzi di proprietà del PI e l'eventuale donazione di sementi o fertilizzanti, non convocandoli qualora si presentavano lavori remunerati o che determinavano del prestigio, non fornendogli medicinali o rendendo difficile la presenza dei loro figli nella scuola, e, infine, non prestandogli più aiuto in caso di litigi con i civilizzati. Si trattava di un insieme di *misure punitive* considerate di *natura didattica e rivestite da un'apparente benevolenza* nei confronti dei tutelati, inquadrandosi pienamente nel paradigma del tutore come educatore (od un governante severo).

L'applicazione diretta delle punizioni poteva – e in questo caso l'incaricato iniziava ad avvicinarsi alle tecniche di approccio con gli indios utilizzate dal *padrone* – arrivare perfino all'*espulsione di un indio (e della sua famiglia) dalla riserva*, come conseguenza della sua continuata disobbedienza alle ammonizioni dell'incaricato. Gli indigeni narrano di diversi casi di questo genere avvenuti in questi ul-

timi anni e le addebitano principalmente all'alcolismo, ai litigi od alla stregoneria.

In altri contesti *l'incaricato poteva servirsi delle autorità di polizia e militari come strumenti di repressione diretta* nel caso non disponesse di mezzi efficaci da utilizzare. Era una pratica comune a vari incaricati quella di condurre a Tabatinga gli indios considerati provocatori di disordini, per essere incarcerati per un certo periodo di tempo. Esistono accenni di casi in cui i trasgressori furono denunciati al Plotone di Frontiera, il quale mandò una pattuglia alla riserva per rendere esecutivo l'arresto. Non ci sono notizie di punizioni violente od arresti prolungati, ma in ogni caso questa pratica rappresentava un fattore intimidatorio per gli indios della riserva in qualsiasi circostanza in cui tale possibilità fosse menzionata od allusa. Su questo punto alcuni funzionari dello SPI agirono in modo molto simile ai *padroni*, dando alle autorità di polizia una funzione specifica nell'insieme dei meccanismi repressivi e di disciplina che utilizzavano contro gli indigeni.

Il mezzo fondamentale di controllo degli indios, però, era quello di mantenere una presenza costante nel villaggio, incorporando le finalità amministrative alla dinamica politica locale in modo da generare una specie di *amministrazione indiretta* tramite certe condizioni impresse nel ruolo del *capitão*. Nella visione che avevano gli amministratori della società tribale non esisteva nessuna possibilità di una non specializzazione dei ruoli politici o dell'assenza di un ruolo di leadership unico e centralizzatore. A causa dell'attività precedente dello SPI in altre aree e della trasmissione dell'esperienza tra i suoi funzionari, la figura del capo tribale era per gli indigenisti una verità insindacabile¹⁰.

¹⁰ Una chiara esplicitazione di quest'atteggiamento traspare in un dialogo registrato su un quaderno di campo del 1975, dove un amministratore chiede all'antropologo (J.P.) quale dovrebbe essere il capo della riserva secondo "la cultura degli indios". Dopo aver sentito una dettagliata spiegazione sull'assenza di tale

2. Il regime tutelare¹¹

In una prospettiva puramente classificatoria dello studio della politica, il problema teorico trattato in questo paragrafo potrebbe essere enunciato nel modo seguente: come può un sistema segmentale ed acefalo trasformarsi in un sistema politico centralizzato e gerarchico? In altre parole, come si costituisce un dominio specializzato di potere ed autorità, manifestandosi parallelamente ruoli polarizzati e cariche di leadership?

La questione teorica della trasformazione da un sistema acefalo a un sistema politico centralizzato ha senso solo per un approccio naturalizzante, rivolto verso pratiche tipologiche e formulazioni di leggi generali. Considerate isolatamente e tramite una dimensione strutturale, tali società, estratte dal loro contesto storico e dal loro ambiente ecologico, sono viste come se fossero dotate di sistemi relativamente in equilibrio. I fattori di cambiamento – interni od esterni – sono considerati come elementi secondari, senza incorporarli come punti salienti dei modelli esplicativi che vengono elaborati. In questo quadro, lo studio del contatto costituisce di fatto una *virtuale impossibilità teorica*, e non soltanto una questione difficile, stimolante e poco indagata analiticamente (come qualcuno suppone, sulla linea d'un empirismo ingenuo, immaginando il progresso della conoscenza come direttamente progressivo e cumulativo alla luce di teorie e concetti precedenti).

ruolo nell'universo ticuna, il funzionario giustificò (e riaffermò) la sua posizione: "Perché quando io arrivo nel villaggio, ho bisogno di qualcuno che trasmetta agli indios i miei ordini. Non è possibile parlare con chiunque di loro, perché altrimenti dopo non ubbidiscono. È necessario individuare quello giusto, la persona che piace a loro e alla quale ubbidiscono. È quello che voglio che tu mi indichi" (inf. Gilvan Brandão, Atalaia do Norte, 1975).

¹¹ Tratto da Oliveira, J.P. de, "O Nosso Governo". *Os Ticuna e o Regime Tutelar*, São Paulo, Marco Zero, 1988.

L'approccio in termini di situazione ridefinisce l'insieme delle questioni, generando interrogativi nuovi e differenti. È necessario prendere in considerazione inizialmente il fatto che si sta affrontando una situazione storica, con una determinata distribuzione di potere tra gli attori ed i gruppi sociali che la integrano, sulla quale ancora incide un elenco gerarchizzato di scopi extralocali. Questo quadro è molto più complesso di quello che suppongono gli studiosi del conflitto nella prospettiva di Lewis Coser e della teoria delle coalizioni, dato che non esiste una logica universale che determini l'azione degli attori. Tutti i fattori (azioni, eventi e discorsi) che intervengono sono inequivocabilmente investiti di contenuti culturali specifici, ai quali, per di più, sono attribuiti diversi significati da parte dei differenti attori sociali coinvolti.

Quali sono i fattori storici e culturali che rendono propizio l'emergere di un saliente dominio di potere ed autorità, oltre che di ruoli centralizzati di leadership, in una società che, per le sue caratteristiche organizzative, è avversa alla logica di accumulo e di centralizzazione generatrice di forme embrionali di strutture statali? Quali sono le caratteristiche del campo di relazioni interetniche, sovrapposto a tale società, che vanno a costituire le fonti di dinamismo in quel determinato processo di trasformazione? Sono queste le questioni teoriche che orientano questo capitolo, destinato a spiegare *il regime tutelare in cui vivono i Ticuna come un sistema coeso ed interdipendente, che si articola non solo sui dettami e sul consenso, ma fondamentalmente a partire da discorsi politici divergenti e da concezioni del potere radicalmente contrarie, che però si associano e si sovrappongono paradossalmente nella pratica attraverso differenze, ambiguità e silenzi.*

Tale atteggiamento non confluisce in una conoscenza di tipo generalizzante ed astratta, ma piuttosto porta a realizzare un *singolare esercizio di recupero della tessitura delle relazioni sociali.* Alla fine di tale ricerca non si trova un unico tessuto o le regole generali della tessitura, ma la densità e la molteplicità di quell'ordito, le diverse trame ed i differenti stili che compongono quel pezzo unico. Così è necessario

riaffermare che l'utilità della considerazione di un caso non può essere in alcun modo derivata da regolarità e da correlazioni tra variabili che possano essere generalizzate ad altri casi. Il valore di uno studio come questo può estrapolare questo campo solo nella misura in cui i processi che lo configurano siano presenti in altri campi, con determinanti simili o compatibili, e dove la dinamica può essere più facilmente svelata appoggiandosi sulle riflessioni condotte in questo lavoro.

Il dominio coloniale in strutture acefale

Barnes, nelle sue riflessioni rispetto all'azione coloniale sui sistemi tribali, osserva che la pratica dell'amministrazione indiretta – che considera molto antica, affermando che Lugard non ha fatto altro che inventare un nome ("Indirect Rule") – è estremamente comoda per il conquistatore. Per costui l'ideale sarebbe avere i popoli indigeni che vivono sotto un'unica autorità centralizzata, con un universo politico ben strutturato, che possa andare ad unirsi agli ingranaggi coloniali di uno Stato-Nazione (Barnes, 1966: 222). Quando l'amministrazione si confronta con società sprovviste di qualsiasi forma embrionale di Stato o centralizzazione, c'è una tendenza a cercare in queste, tramite una chiara proiezione e imposizione, un'esistenza di ruoli unificanti, indispensabili all'istituzionalizzazione del dominio esercitato di fatto su di esse.

Come hanno affrontato i funzionari dello SPI quel problema generico dell'amministrazione di gruppi indigeni in cui erano assenti strutture centralizzanti? Il caso ticuna permette di comprendere come si aggiornano determinate possibilità a partire da specifici contenuti culturali e da un insieme gerarchizzato di scopi perseguiti dall'amministrazione. L'incaricato già dall'inizio può scegliere tra due alternative:

- a) o cerca di dare la carica di *capitão* a quell'individuo che sarebbe più vicino a quella posizione secondo la (sua) visione dei propri indios;

- b) oppure sceglie qualcuno considerando solo i criteri che ritiene indispensabili all'esercizio della carica (come parlare bene il portoghese, essere di sua fiducia, ecc.).

In genere la prima soluzione sembra conformarsi di più all'atteggiamento dell'Organo, prevedendo il rispetto per i valori tribali e la non interferenza riguardo alla tradizione, mentre la seconda è abbastanza legata al costume regionale di manipolazione degli indigeni tramite leadership imposte dai civilizzati. Queste opzioni si sovrappongono ai due tipi di incaricati del PIT già menzionati, da una parte quelli che hanno un atteggiamento protezionista e tentano di espandere il *campo d'azione indigenista*, mentre dall'altra quelli che affrontano le loro attività come mera routine burocratica, riproducendo semplicemente attitudini padronali nelle loro relazioni con gli indios.

Intervengono però vari fattori che complicano la situazione, dato che le scelte non sono in alcun modo libere (al contrario, possono essere imposte tramite scelte precedenti o dall'insieme di alternative offerte dalla situazione storica) e non sempre quelle che sembrano migliori da un punto di vista razionale (l'articolazione tra mezzi e fini prescelta) sono le più adeguate. A tal fine è necessario seguire tutte le alternative logiche possibili di articolazione e di sovrapposizione tra il leader nativo investito della condizione di capo e il nativo (leader o no) che costituisce appena un'estensione dell'amministrazione coloniale.

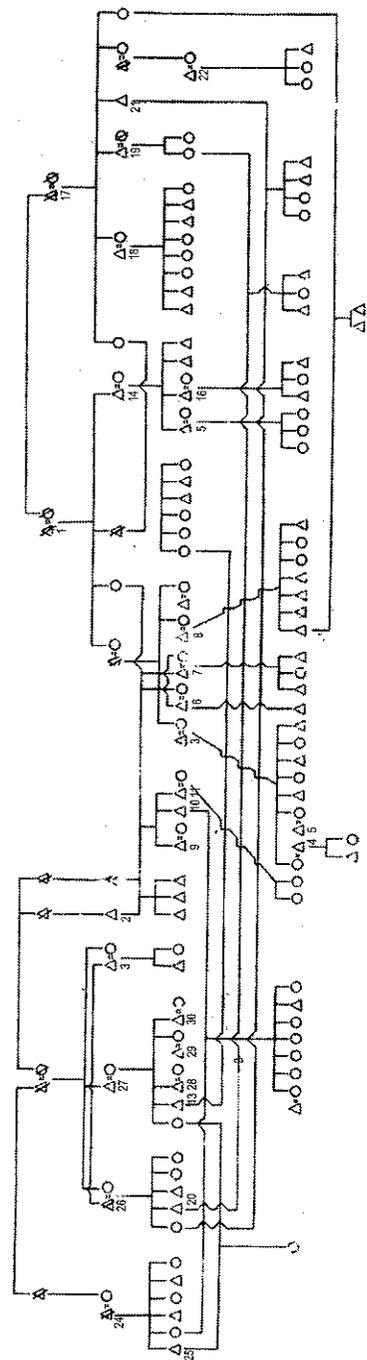
Nell'analisi della costituzione del campo indigenista tra i Ticuna è necessario mettere in evidenza la relazione (reale o virtuale) tra due ruoli assolutamente differenti – il leader del gruppo vicinale (*to-eru*) ed il *capitão*. Il primo di questi ruoli è fondamentalmente sconosciuto dall'amministrazione, nella migliore delle ipotesi alcuni incaricati riescono a vedere i suoi effetti più manifesti (come l'esistenza di persone di maggior prestigio nel villaggio o, inversamente, lo scoppio di risse tra famiglie). Rispetto al secondo, pensano di dirigerlo e di controllarlo, ma effettivamente di costui conoscono solo un aspetto,

quello che gli interessa e che impongono, ignorando completamente il significato e le funzioni attribuitegli dagli indios.

Breve resoconto storico dei capitães di Umariçu

Prima di cercare di analizzare la storia politica di Umariçu degli ultimi venticinque anni in funzione di questi due ruoli, si rende necessario fornire alcuni dati, presentando un inventario dei *capitães*, le principali caratteristiche delle loro azioni e personalità, indicando approssimativamente la durata del loro mandato, oltre che le modalità d'investitura delle cariche e della successione. In mancanza di documenti o informazioni scritte trovati negli archivi del PIT, mi sono dovuto affidare quasi per intero alla memoria degli attuali abitanti. Così, nella descrizione che segue ho mantenuto il tono colloquiale delle testimonianze, quasi tutte provenienti da discendenti dei vecchi *capitães*. Utilizzando esclusivamente i resoconti orali non avrei la possibilità di rendere omogenee le descrizioni realizzate da ogni *capitão* e, quindi, ho preferito conservare l'eterogeneità ed originalità dei discorsi. I punti cruciali di comparazione e riflessione saranno presi in considerazione più avanti.

Il primo *capitão* di Umariçu fu Agostino, "abitante antico proprio", come dicono i Ticuna per separare gli aggregati di famiglie che abitavano già nella tenuta di Mendes e sulla riva destra dell'*igarapé* Umariçu da quelli che sono venuti da Belém ed erano andati prima alla COMARA. Nel grafico che segue, una genealogia del *capitão* Agostino occupa una posizione centrale, costruita a partire da dati attuali e riferiti solamente agli abitanti di Umariçu. I legami di parentela esistenti intorno ad Agostino si estendono fino ad abbracciare gran parte delle famiglie caratterizzate come abitanti di quella parte di Umariçu prima della creazione del PIT: gli Araújo (della *nação* di *japó*, e non della *nação* del *maguari*, come José Araújo da Silva), i Guedes, i Gomes e i Joaquim (questi arrivati poco prima). Sono più deboli ed indiretti i



Schema genealogico del capitão Agostino.

- | | |
|------------------------------|---------------------------------|
| 1 - Agostino | 17 - Joaquim João |
| 2 - Adão | 18 - Manduca Augusto |
| 3 - Manoel Raimundo | 19 - André Joaquim |
| 4 - Manuelão Manduca | 20 - Manoel Gomes |
| 5 - Sebastião Alfredo | 21 - Pedro Joaquim Manoel |
| 6 - Clarindo Luciano Guedes | 22 - Francisco Epitácio |
| 7 - Marcolino Adão | 23 - Miguel Fonseca |
| 8 - André Fonseca Cesário | 24 - Antônio Angarita Pinto |
| 9 - Francisco Lopes | 25 - Luís Pinto |
| 10 - João Lopes Araújo | 26 - João Gomes |
| 11 - Armando Lopes | 27 - Leopoldino Bruno |
| 12 - Joaquim Honorato Araújo | 28 - Cristóvão Leopoldino Bruno |
| 13 - Severino Bruno | 29 - Ernesto Augusto |
| 14 - Antonio Irineu | 30 - Francisco Leopoldino Bruno |
| 15 - Rafael Irineu | 31 - Francisco Gomes |
| 16 - Pedro Antônio Irineu | |

Legami tra gli *inatú* (capo famiglia e padrone della casa) che figurano nello schema genealogico del capitão Agostino.

legami (rispettivamente tramite gli Araújo e i Gomes) con i Bruno e i Manduca.

Gli informatori enumerano vari *chefes de Posto* (Calixto, Andrade e Lobo) senza sapere indicare con precisione l'epoca in cui Agostino era deceduto. Anche quanto al modo della sua morte ci sono delle divergenze: alcuni affermano che egli morì "logorato" da uno stregone, mentre altri dicono che questo non è vero, essendo invece morto a causa di un incidente, cadendo da un albero di palma.

Il sostituto di Agostino fu il vecchio Ponciano, primo capitão ad essere scelto dal *chefe de Posto* Cristovão Lobo, verso la metà degli anni Cinquanta. Con lui venne inserito il sistema di elezione tramite *riunione* della popolazione del villaggio.

A differenza di Agostino, la sua base di sostegno era costituita da famiglie di "antichi" abitanti, i suoi figli con le rispettive mogli, estendendosi a gran parte dei gruppi domestici insediati sul lato si-

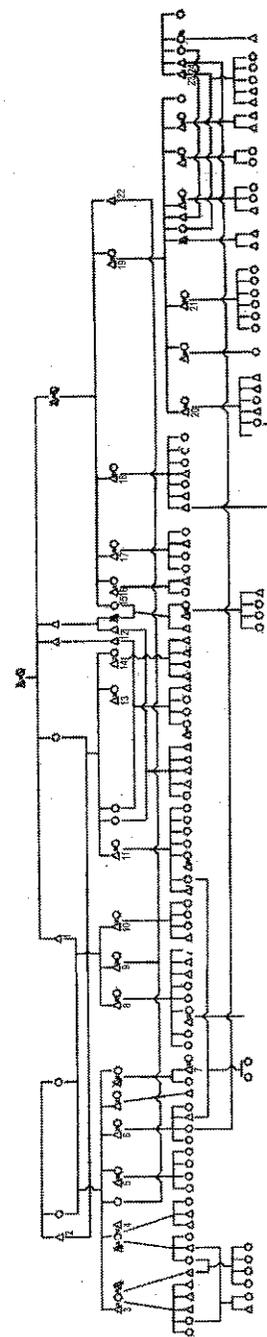
- | | |
|----------------------------------|------------------------------|
| 1 - Ponciano João | 13 - Nelson Ramos |
| 2 - Silvestre Alexandre | 14 - João Fortes |
| 3 - Norato Ponciano | 15 - Anastácia |
| 4 - Milton Augusto | 16 - Francisco Neri |
| 5 - Francelino Chaves | 17 - Samuel Alexandre |
| 6 - Alberto Ponciano | 18 - Joanico Reino |
| 7 - Santo Joanico | 19 - José Araújo Silva |
| 8 - Aprizio Ponciano | 20 - Neco Araújo |
| 9 - Manoel Ponciano | 21 - Firmino Reino |
| 10 - Juvêncio Ponciano | 22 - Alexandre Firmino Reino |
| 11 - Pedro Alexandre | 23 - Alexandre Firmino Reino |
| 12 - Felipe Roberto da Conceição | 24 - José Firmino Reino |

Legami tra gli attuali *inatus* di Umariçu che figurano nello schema genealogico del *capitão* Ponciano.

nistro dell'*igarapé*. Tale rete abbracciava gli abitanti di 15 delle 46 case situate sul lato sinistro dell'*igarapé*, corrispondendo approssimativamente a 1/3 degli individui di quella parte del villaggio e a 1/4 dell'intero villaggio¹².

La genealogia riassunta, fornita qui di seguito, fu organizzata sul campo nel gennaio del 1975, riunendo tutti i legami di parentela mantenuti da Ponciano, dai suoi collaterali e dai suoi discendenti, considerando solo le persone che abitano attualmente in Umariçu (o il cui riferimento sia necessario per chiarire la posizione di qualcuno degli abitanti attuali, anche se non risiedono in Umariçu).

¹² Tale calcolo è stato fatto sulla base di schede sui gruppi domestici, elaborate da Cardoso de Oliveira durante la sua ricerca in Umariçu nel 1959. Questi dati, insieme alle rettifiche apportate dopo il suo ritorno al campo nel 1962, mi sono stati gentilmente forniti da questo ricercatore, rendendo propizio un confronto con i miei dati (1974-1975 e 1981) e il controllo dell'evoluzione dell'insediamento in Umariçu in differenti periodi di tempo.



Schema genealogico del *capitão* Ponciano.

In Umariçu esistevano quindi altri antichi abitanti naturali o con più di 30 anni di residenza, e che erano insediati anchessi sulla riva sinistra dell'*igarapé* Umariçu. Uno degli "antichi" li ha così enumerati: João Neri, Pereira Neri, José Santo, André Cezario, Antonio Raimundo, Quirino Pinto, Nunes Santana da Silva, ed i defunti Licardo Vieira e Jotabá. Sono stati pochi i matrimoni tra costoro e gli "antichi", come avvenne, per esempio, tra il figlio di João Neri, Francisco, e la figlia di Guilhelme Reino, Soalia; tra Nuquito, figlio di Araújo, e Delzuita, figlia di Nunes; oppure, più tardi, tra Roberto, figlio di Moaca Fortes, e Nazita, anch'essa figlia di Nunes. Per la maggior parte tali gruppi si sono mantenuti separati dagli altri, normalmente sposando i propri figli con persone esterne ad Umariçu, celebrando pochi matrimoni tra di loro (una eccezione è rappresentata dal matrimonio tra Jinunca, figlio di Nunes, e Jurena, figlia di Pereira Neri).

Alcuni di questi antichi abitanti sono rimasti ad Umariçu, mantenendo con loro parte dei loro figli, come avvenne nel caso di Francisco e di Chagas, figli di João Neri, e con i figli e figlie di Pereira (José, Ambrósio, Isabel, Francisca, Carmela e Jurema). In altri casi i figli di questi abitanti si sposarono ed andarono ad abitare fuori da Umariçu, rimanendo in tal modo il gruppo domestico ridotto in dimensione, come avvenne per José Santo, André e Nunes (due figli si sposarono con civilizzati, andando ad abitare a Tabatinga e ad Amaturá); lo stesso Nunes abbandonò la moglie, risposandosi ed andando ad abitare presso l'*igarapé* Brilhante, in Tabatinga; Licardo, l'unico figlio rimasto ad Umariçu andò a Mozar; casi estremi sono quelli della famiglia di Quirino (tutti morirono ad eccezione di suo figlio Oscar) e della famiglia di Jatobá, che si trasferì definitivamente in Colombia.

Si deve mettere in evidenza che tutti questi abitanti non erano considerati rispetto alla disputa per le cariche, avendo una posizione politica marginale. Il fatto è che, appartenendo a famiglie poco numerose e abbastanza frammentate, e mantenendo deboli legami le une con le altre, non erano nelle condizioni di dare l'appoggio

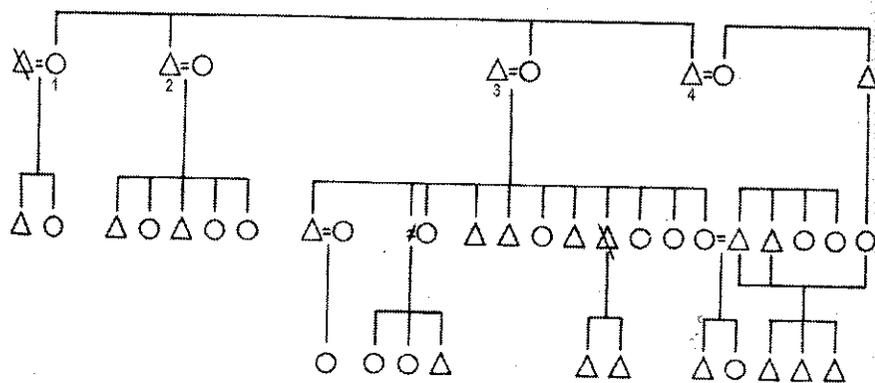
necessario ad un *capitão* che fosse scelto nel loro seno o di offrire una collaborazione significativa all'operato di un *capitão* non legato a loro.

Secondo gli informatori della parte sinistra dell'*igarapé* Umariçu, Ponciano fu "un buon *capitão*" e "lui piaceva agli abitanti del villaggio".

Ponciano aveva una grande casa, adatta per fare delle feste, dal momento che nel villaggio ce n'era sempre qualcuna, e lui rimaneva là "ballando con il suo tamburino, bevendo, dando consigli agli altri affinché non litigassero". Come Agostino, anche Ponciano indossava la divisa da soldato. Raccontano che il *capitão* morì "logorato", presentando i sintomi che i Ticuna attribuiscono all'azione di uno stregone: febbre, vomito e dissenteria. Il vecchio, raccontano, "si sfinì in meno di due giorni"; anche sua moglie morì, manifestando gli stessi sintomi, prima che la sepoltura del marito fosse stata portata a termine. Alcuni informatori affermano riservatamente che i suoi figli rimasero tristi ed adirati, per questo andarono a consultare uno sciamano, il quale gli indicò lo stregone che aveva "logorato" il loro padre: era un abitante di Assaciao che aveva compiuto tale gesto a causa di una lite che aveva avuto con il vecchio. Allora i figli si recarono in quel luogo, ma non si sa quale sia stata la soluzione adottata in questo caso: lite, indennizzo od uccisione dello stregone.

In seguito alla morte di Ponciano fu indetta una *riunione* per nominare un altro *capitão*. Venne scelto Araújo perché, dicono gli informatori, "anche lui piaceva alla gente". La sua base di sostegno era la stessa di Ponciano, fondata sulla vasta rete di parentela degli "antichi", essendo Araújo incluso nella genealogia di Ponciano (vedi grafico relativo). Esisteva, quindi, una differenza riguardo ai vincoli di spiegamento di forze relativo a ciascuno di loro: da un lato la posizione occupata da Araújo nella rete di parentela degli "antichi" era meno centrale rispetto a quella di Ponciano, essendo questo (Efi) e Silvestre (EfiE) relazionati solo attraverso i parenti della madre della sposa (generazione precedente alla sua), mentre Ponciano

manteneva tali relazioni tramite le sue sorelle (generazione di Ego); da un altro lato Ponciano manteneva, per l'intermediazione dei suoi figli, ampi legami (con i suoi generi Milton, Francelino e Firmino, il padre della sposa di Aprísio e Sebastião Belizário), mentre Araújo concentrava e rinforzava i suoi legami con i fratelli della sua sposa (specialmente con Firmino). Questo si rende evidente nella specifica caratteristica di coesione del gruppo locale di Araújo, che formava un unico vicinato, come si può vedere nel grafico seguente, realizzato sulla base del censimento corretto nel 1962, che è stato menzionato precedentemente.



Schema genealogico e gruppo vicinale del capitão Araújo.

- 1 - Anastácia Reino
- 2 - Samuel Alexandre
- 3 - José Araújo da Silva
- 4 - Firmino Reino

I gruppi domestici indicati nel grafico occupavano in quel periodo posizioni vicine nel villaggio.

Al contrario di Agostino e Ponciano, Araújo non indossò mai la divisa. Rimase in carica solo due o tre anni e dicono che "non fu un buon capitão". Alcuni spiegano ciò dicendo che costui parlava meno il portoghese che Ponciano, relazionandosi di conseguenza poco con il Posto, cosa che gli abitanti consideravano un fatto negativo. Altri affermano che lui avrebbe abbandonato la carica forzato dagli altri, poiché "non faceva niente per il villaggio e lavorava solo per lui"¹³

Un'altra spiegazione riconduce ad una descrizione della personalità del capitão Araújo come "uno degli uomini più tradizionalisti di Umariáçu", il quale avrebbe tentato di reinserire nella comunità un suo nipote (figlio della figlia), il cui padre era un meticcio senza clan, facendolo adottare dal clan della nonna paterna (madre del padre) del bambino (Cardoso de Oliveira, 1972: 84). Lui avrebbe preferito rimanere al comando del proprio gruppo locale piuttosto che accettare le ingiunzioni venute dal PI, specialmente per quel che riguardava "l'irrigidimento" sulle restrizioni del consumo di *cachaça*.

Il capitão Araújo fu il primo ad essere sostituito ancora in vita. I Ticuna raccontano che ciò avvenne ad opera di un funzionario dello SPI, Gilberto Figueredo, che era arrivato da Manaus e aveva trovato tutto molto trascurato. Quindi organizzò una riunione, affinché "la gente cercasse un altro capitão". Rispetto a Araújo rimase in carica non più di un anno. Si crede che sia morto stregato. Sulle basi della descrizione di uno dei suoi figli egli avrebbe discusso con un altro Ticuna durante una festa di São Pedro. L'altro era ubriaco e voleva bere ancora *pajauaru*, Araújo disse di no perché tale bevanda era già finita. Discussero e subito dopo l'altro se ne andò. "Dopo un mese lui logorò mio padre. Gli faceva male qui (le mani sullo stomaco), gli doleva la schiena, buttava sangue, aveva diarrea... Rimase due settimane così. Tutti i giorni chiamavo lo sciamano, lo sciamano veniva e curava. Tirava via una freccia e il giorno seguente ne arrivava un'al-

¹³ Difatti, Araújo formò uno dei più solidi gruppi locali attualmente esistenti. La sua casa era ubicata presso una delle rive del villaggio e realizzò molti scambi matrimoniali con la famiglia di Firmino Reino.

tra". I figli arrivarono perfino a portarlo da un guaritore "molto buono", civilizzato, che abitava nella regione, ma questo non riuscì a fare niente aggiungendo che non sapeva trattare con incantesimi realizzati dai Ticuna. Dopo la morte di Araújo i suoi figli scoprirono che il responsabile dell'incantesimo era un ticuna di Belém che in quel periodo abitava in Rondinha. Secondo l'informatore nessuno fece niente, ma il supposto stregone decise di trasferirsi a Santo Antonio, dove vive ancora oggi. C'è da dire che l'accusato:

- 1) è attualmente lo stregone preferito da Santiago, sostituto di Araújo come *capitão*;
- 2) si è trasferito nella località di provenienza di Santiago, dove questo ha molti parenti.

È importante notare tale coincidenza perché ciò indica come l'accusa di stregoneria (e l'individuazione del colpevole) nei casi di morte del *capitão* si fa all'interno di un quadro completamente caratterizzato da questioni politiche, ricevendo da queste tra l'altro razionalità e significato.

Si notino quindi gli espedienti e l'ambiguità di tale relazione, la quale non affiora in modo esplicito né nei giorni attuali, né nelle ricostruzioni di quel tempo. C'è da osservare altresì che attualmente non vi è nessun segnale di conflitto tra Santiago ed i figli di Araújo, essendo stato Neco padrino di matrimonio (celebrato dal fratello José) di Araci, figlia di Santiago; è anche comune la frequentazione da parte di questo della Irmandade de Santa Cruz, setta religiosa vincolata al gruppo vicinale del defunto Araújo, insieme a vari dei suoi figli e generi.

Con l'allontanamento di Araújo (1966) ci fu un grande cambiamento negli schemi di leadership del villaggio: primo, fu rimossa la condizione vitalizia della carica di *capitão*; secondo, fu scelto un "novizio", Santiago Fernandes, appena arrivato da Sant'Antonio e che non possedeva molti parenti nel villaggio; terzo, il PIT cercò di applicare con speciale dedizione la proibizione del consumo di *cachaça* da parte degli indios.

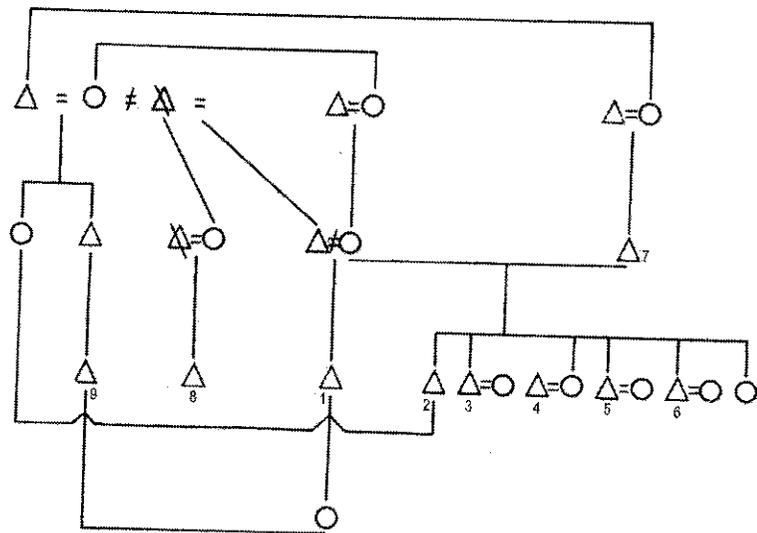
Secondo Santiago fu il Sig. Gilberto che portò da Manaus l'ordine di proibire la *cachaça*¹⁴. Per questo nei quattro anni che fu *capitão* si sforzò molto per farla finita con "le feste e la *cachaçada*". Egli indossava l'uniforme di soldato e molte volte portò i Ticuna ebbri a dormire nella prigione di Tabatinga. Qualche volta arrivò perfino ad appellarsi ai soldati per porre fine alle liti che avevano luogo durante le feste. A causa di ciò divenne molto impopolare. Si racconta che prima che lui "uscisse da *capitão*" le persone si lamentavano molto alle sue spalle e qualcuno arrivò perfino a sfidarlo a viso aperto.

Per imporre le direttive del PI, Santiago contava sul completo appoggio del Comando di Tabatinga che, tra l'altro, gli mandava ogni tanto un *rancho* (fornitura di alimenti) per poter sostenere la famiglia dato che "trascorrevva il giorno intero percorrendo il villaggio, portando le persone ammalate a Tabatinga, facendo lavori dentro la comunità e aiutando nei compiti degli altri". Aveva a disposizione due aiutanti, João Fortes ed Anacleto Cordeiro, che venivano chiamati "poliziotti". Anche João Fortes portava l'uniforme.

Ci fu un altro cambiamento importante quando Santiago entrò nella carica di *capitão*. Venne creata la carica di *capitano in seconda*, che svolgeva il ruolo di *capitão* presso gli abitanti del margine destro dell'*igarapé* Umariáçu, discendenti degli antichi abitanti della tenuta del colonnello Mendes (quelli "propriamente di Umariáçu"). Per tale compito venne scelto Angarita (Antonio Angarita Pinto), che lavorò insieme e nella stessa direzione di Santiago. Rimase in carica tre anni, ma gli abitanti del lato destro dell'*igarapé* erano molto festaioli e non si sottomettevano facilmente agli ordini del PI. Si racconta che prima tentarono di fargli abbandonare la carica di *capitano in seconda* "esaurendo" sua figlia. Nonostante ciò Angarita rimase, morendo qualche tempo dopo, anch'esso "logorato", per aver partecipato ad una festa ed aver rotto delle bottiglie, oltre che aver litigato con tutti quanti.

¹⁴ È necessario specificare che quell'ordine non venne mai inteso come ristretto alla *cachaça*, proibendosi altre bevande tradizionali ticuna come la *caičuma*, il *pajuaru*, la *pororoca* e tutti i tipi di liquori molto fermentati.

Nel 1970 si trasferì a Umariacu il meticcio Paulo Ramos Cruz, figlio di madre ticuna che parlava bene il portoghese, sapendo tra l'altro leggere e scrivere. Nonostante sia stato un "novizio", Paulo aveva già una sorella sposata con Manoel Ponciano, figlio del defunto *capitão* Ponciano ed individuo molto attivo ed influente nella comunità. In quel periodo arrivarono ad Umariacu anche alcuni dei suoi fratelli da parte materna, con le loro rispettive famiglie. Giunsero nello stesso periodo vari membri della famiglia Gabriel, provenienti da Urique, anch'essi in legame di parentela con Paulo Ramos Cruz. Il grafico che segue illustra le persone unite da parentela con Paulo e che lo appoggiarono nel suo operato.



Schema genealogico relativo agli *inatú* del *capitão* Paulo Ramos Cruz

- | | |
|----------------------|----------------------------|
| 1 - Paulo Ramos Cruz | 6 - Modestino Julião |
| 2 - Elizeu Julião | 7 - Pedro Julião |
| 3 - Manoel Julião | 8 - Avelino Mendes Gabriel |
| 4 - Manoel Ponciano | 9 - Gustavo Ferreira |
| 5 - Humberto Julião | |

Si racconta che Manoel Ponciano e Paulo siano riusciti a convincere il *chefe do Posto*, Bernardo Müller Filho, *Berezinho*, del fatto che Santiago era stanco e che già non ce la faceva più ad assolvere il suo compito. Per non trasgredire la norma che imponeva tale carica come vitalizia, trovarono l'espedito di "mandare in ferie per un mese" Santiago. Fu proprio Manoel Ponciano che informò Santiago su tale proposito. Questi, contrariato, andò a sincerarsene dal *chefe do Posto*, che confermò la notizia. Quindi partì e andò a visitare alcuni parenti residenti in Perù. Al suo ritorno Paulo era stato già nominato nuovo *capitão* e non volle più riconsegnare tale carica. Era stata fatta una *riunione* durante la quale *Berezinho* aveva proposto tre nomi affinché la comunità scegliesse uno di loro: João Fortes, Anacleto e Paulo, essendo stato preferito quest'ultimo.

A partire dalla nomina di Paulo a *capitão*, avranno luogo grandi cambiamenti nello schema di leadership della comunità. La realizzazione della sua base di sostegno - a differenza dell'operato di Santiago come puro funzionario, fallita dal punto di vista della popolarità ed anche dell'efficacia (dato che le feste erano sì rare ma continuavano a realizzarsi) - è un tema affrontato in un altro lavoro, in cui si era presa accuratamente in considerazione l'azione delle ideologie religiose nella vita politica e nella formazione delle fazioni tramite progetti d'integrazione nella società brasiliana (Oliveira, 1977).

La logica di successione e la carica di capitão

Nella descrizione presentata nel paragrafo precedente mi sono limitato ad enumerare tutti i *capitães* esistenti nella riserva di Umariacu tra il 1946 ed il 1971, fornendo dati biografici su di loro e sul loro operato durante l'incarico. Cercherò ora di mettere in evidenza l'esistenza di un'eterogeneità di fattori di legittimità tra di loro, indicando come i differenti gradi di richieste da parte dell'amministrazione e le aspettative dei Ticuna nei confronti delle scelte per svolgere dei ruoli politici, conducono a diversi schemi d'autorità.

Come si vedrà più avanti, tali schemi sono il risultato di una stessa dinamica, di una logica di adeguamento dei codici nativi alle necessità dell'amministrazione, dove l'incaricato svolge una funzione attiva, con un certo accumulo di conoscenze e di capacità di manipolazione del processo. L'amministrazione ignora i concetti nativi sul potere e l'autorità, immaginando la carica di *capitão* come un ultimo piano della gerarchia coloniale, svolgendo in tal modo un ruolo determinante nella scelta dell'investitura di questi mandatari. Ma nei loro tentativi di controllo (molto più che di comprensione) gli incaricati sentono le conseguenze delle loro opzioni tramite la resistenza/assenso degli indios verso i *capitães* nominati, valutando tutto il processo in termini di successo/insuccesso delle scelte intraprese. *In un certo senso l'esercizio di adattamento e sovrapposizione di codici rispetto ai ruoli politici di base è concepito in modo simile a un processo di sperimentazione progressiva tramite prova ed errore.*

La prima alternativa che si presentò ai funzionari dello SPI fu il riconoscimento di un leader di prestigio (nella valutazione degli incaricati) come *capitão*. Così avvenne con Agostino, capo di una *estesa famiglia, direttamente legata per parentela alla maggior parte degli antichi abitanti di Umariáçu*. Prima di assumere la leadership sugli abitanti di quest'area, già gli era stata riconosciuta dal *Comando de Fronteira*, che gli conferiva il titolo di *capitão* e l'uniforme militare. Quando gli indios che abitavano in Tabatinga si trasferirono nella riserva, intorno alla prima sede del PIT, i funzionari dello SPI avevano trovato il *capitão* Agostino già investito della carica, non interferendo nella situazione. In realtà per l'amministrazione (con Antisthenes ed suoi successori) non era il momento di favorire spostamenti degli indios – come avvenne nel caso di Manuelão, che organizzò i campi agricoli del PI ed incentivò l'occupazione delle aree limitrofe – ma, al contrario, quello di svilire la linea d'azione intrapresa in precedenza. Fu un periodo che coincise con la chiusura di un programma economico che includeva i campi agricoli del PI ed uno spaccio, implicando progressivamente lo scioglimento delle attività di allevamento e l'abbandono dell'uso della distilleria.

Gli accomodamenti politici e geografici si realizzarono dentro la riserva, in modo che i primi abitanti si concentrassero essenzialmente sul margine destro dell'*igarapé* Umariáçu, mentre *quelli che si insediarono insieme al PIT (o successivamente) andarono a risiedere sulla riva sinistra, dove era localizzato il Posto*. Quest'ultimo gruppo – che in un primo momento era identificato con l'azione dello SPI – iniziò ad *ampliarsi con l'arrivo di nuove famiglie e a rinforzare i propri legami tramite relazioni matrimoniali*. Quando il *capitão* Agostino morì, fu proprio all'interno di questo gruppo di famiglie più vincolato al PIT che fu scelto il successore, Ponciano João.

Durante il periodo dell'incaricato Lobo, Ponciano già era *capitão* del villaggio. Come è stato già menzionato, un censimento del villaggio fatto da Cardoso de Oliveira nel 1959 indicava l'esistenza di 46 case sul lato sinistro dell'*igarapé* Umariáçu, di cui almeno 1/3 aveva come capi persone che erano direttamente in relazione con Ponciano. Quest'autore osserva che *l'autorità di Ponciano risiedeva essenzialmente nella forza della sua parentela* (1972: 91), che egli amministrava come una vera impresa, monopolizzando per sé tutti gli eventuali benefici derivanti dalla sua relazione con il PIT e con gli altri civilizzati. Anche tutte le richieste inoltrate dal Posto erano, in ultima istanza, soddisfatte attraverso la mobilitazione del suo gruppo vicinale e di altre famiglie ad esso associate.

Dopo la morte di Ponciano, l'incaricato di allora Bernardino diede *continuità alla supremazia di tale gruppo vicinale*, istituendo come *capitão* José Araújo da Silva. Fu introdotta la carica di *vice-capitão* per soddisfare le esigenze degli abitanti del lato destro dell'*igarapé*, e per tale compito venne scelto uno dei suoi membri più illustri: Angarita.

Il *capitão* Araújo rimase in carica per alcuni anni, ma il suo operato non era gradito né all'amministrazione, né agli indios. Secondo le testimonianze degli abitanti di Umariáçu, Araújo non manifestò mai interesse per la carica di *capitão*, utilizzandola essenzialmente per imporre la sua autorità su una grande cerchia di parenti, rinforzando il maggior *gruppo vicinale* ancora esistente nella

riserva¹⁵. Si trasferì dall'imboccatura dell'*igarapé* verso una delle estremità della riserva, unendosi alla famiglia Reino e concentrando tutta la sua energia in tale gruppo vicinale.

Come individuo profondamente legato alla tradizione, sapendo che la sua autorità possedeva dei limiti sociali ben più ridotti di quelli del villaggio (perfino sul lato destro di questo), Araújo scelse di essere per prima cosa *il leader del più forte gruppo vicinale esistente*. Il ruolo di *capitão* rimase confinato entro quei limiti, mentre gli altri abitanti del villaggio si lamentavano di essere stati abbandonati e l'amministrazione affrontava delle difficoltà perfino nel mantenere l'ordine nel villaggio dato che lo stesso Araújo *si rifiutava di svolgere delle funzioni repressive* e tra l'altro *non indossava la divisa militare*.

Tale situazione generò di conseguenza il suo inverso: l'alternativa logica di *mantenere rigidamente separati i due ruoli di capitão e di leader di gruppo vicinale*. Per tale ragione l'incaricato del PIT scelse come *capitão* un indio appena arrivato nella riserva, senza parenti in quel luogo, ma che aveva alle sue spalle una storia movimentata e possedeva una buona conoscenza delle istituzioni dei bianchi. Il *capitão* diventò in tal modo un *quasi funzionario del Posto*, senza nessuna legittimazione o accettazione da parte degli altri, affermandosi esclusivamente tramite l'appoggio dei bianchi e mettendo in pratica i loro dettami. Il *capitão* Santiago arrivò a ricevere un *salario indiretto* dal comando militare, sotto la forma di un *rancho* (alimenti e prodotti basilari). Costui utilizzava esclusivamente l'uniforme militare, e la stessa cosa facevano i suoi collaboratori, ristabilendo l'ordine (secondo l'ottica dell'amministrazione), inibendo il consumo di *caçaca*, fiscalizzando la realizzazione delle feste e conducendo in prigione a Tabatinga tutte le persone che commettevano a suo giudizio degli "eccessi".

¹⁵ Tale gruppo vicinale andò incorporando progressivamente vari figli del *capitão* Ponciano, il cui gruppo vicinale si era dissolto dopo la sua morte.

L'alternativa tra Araújo e Santiago mette in evidenza esattamente la difficoltà che esiste nel momento in cui si vuole inserire un ruolo centralizzante presso una società in cui imperavano tendenze centrifughe. *Nel momento in cui si affida alle usanze dei nativi, il capitão tralascia di soddisfare le aspettative dell'amministrazione; quando invece prende queste ultime come punto di riferimento esclusivo, perde necessariamente legittimità e capacità di mobilitazione, non avendo più a sua disposizione qualsiasi modello o meccanismo tradizionale per limitare o correggere il suo esercizio d'autorità.*

Barnes diagnosticava già questo problema riguardo al comportamento dei capi istituiti dall'amministrazione australiana: "A dire il vero in una società senza Stato può essere quasi impossibile per un uomo considerato come capo svolgere i suoi compiti in modo efficiente agli occhi dell'amministrazione senza esasperare allo stesso tempo i suoi poteri. Egli ha alle sue spalle la forza dell'amministrazione, ma deve garantire la sua autorità sul suo popolo e dimostrarli che deve essere ubbidito. Loro non fanno automaticamente ciò che lui dice [...] In tal caso egli diventa approssimativo o agisce molto poco – sembrando inefficiente agli occhi dell'amministrazione – oppure agisce troppo trasformandosi in un tiranno" (Barnes, 1966: 224-5).

Nonostante la formulazione di Barnes calzi come un guanto alla comparazione tra gli schemi d'autorità dei due *capitão* Araújo e Santiago, è necessario mettere in evidenza che la *situazione dei Ticuna è molto più complessa dell'interpretazione dualistica presentata dall'autore sulla realtà australiana*. Non si tratta solo dell'esistenza di sistemi differenti di valutazione della condotta di un leader proveniente dall'amministrazione coloniale ed uno dalla tradizione tribale. La legittimità può essere affermata da ideologie differenti e gli attori sociali, indios e bianchi, possono servirsi dell'una o dell'altra in funzione del contesto o di altri fattori che sono in questione. Come si vedrà oltre in questo capitolo, quando si prenderà in considerazione la visione che hanno i nativi del ruolo di *capitão*, non si deve vedere questa carica come totalmente spogliata di legittimità,

visto che gli stessi indigeni attribuiscono ad alcune delle sue funzioni una certa utilità. Nello stesso modo che per i *tuxawa*, come si era visto in precedenza, tra gli indios possono emergere ideologie che portano a giustificare un ruolo come quello del *capitão* facendo in modo che il mantenimento di questa carica risponda ad interessi sociali concreti.

La forza esplicativa e l'attrazione esercitata dal dualismo come chiave di lettura della situazione di contatto interetnico deriva soprattutto dal suo schematismo e dalle interpretazioni semplici ed eleganti che evoca. In realtà quello che lo *schematismo dualistico presuppone* è che esista *una corrispondenza univoca tra attori e codici d'orientamento*, considerando l'incrociarsi di questi come una scelta individuale ed illegittima, destinata ad andare contro il proprio gruppo d'appartenenza¹⁶. Quando si ragiona in termini di un campo intersocietario (e biculturale), si ha a che fare con un ampio spettro di possibilità, non potendo escludere nessuna di queste dall'inizio e nemmeno pensare che siano illegittime e, quindi, non passibili di tentativi di legittimazione.

Riprendendo l'analisi sulla successione alla carica di *capitão* in Umariáçu, c'è da mettere in evidenza un'altra alternativa che esiste nell'aggiornamento e nell'articolazione dei differenti codici in gioco. Tale possibilità si manifesta dopo la destituzione di Santiago, poiché l'inserimento del suo successore sembra essere una soluzione di compromesso tra il *capitão come funzionario ed il capitão come leader di un limitato gruppo vicinale*. Paulo Ramos Cruz presentava varie caratteristiche che lo potevano avvicinare a questa prima opzione (era un elemento che parlava bene il portoghese, sapeva scrivere, era stato un funzionario di riserve, conosceva bene le abitudini dei bianchi e si in-

¹⁶ Operando all'interno di un quadro concettuale orientato dalle teorie sull'acculturazione, Berreman (1964: 246) rende la sua comprensione ancora più complessa, distinguendo tra i nativi che valorizzano solo positivamente le norme di un altro gruppo (dominante) e quelli che si alienano dal proprio e vanno ad identificarsi integralmente con quello dominante.

quadrava rapidamente come difensore del PIT), ma d'altra parte possedeva molti parenti diretti nel villaggio (fratelli e sorelle, legati ad un gruppo vicinale che ne è risultato dopo la dissoluzione della famiglia Ponciano) ed aveva immediatamente stabilito vincoli di vicinato, comparatico e di amicizia con un gruppo vicinale (dei Gabriel) relativamente da poco giunto nel villaggio. Egli utilizzò la sua autorità come *capitão* per solidificare il suo gruppo di fratelli, ma la sua base d'appoggio non era limitata solo a questo, gestiva infatti altri gruppi vicinali e cercava di dipingere il suo ruolo come distanziato da quei legami di parentela. Nonostante non costituisca il tema di questo lavoro, bisogna comunque mettere in evidenza che la strutturazione del gruppo d'appoggio di tale *capitão* ebbe come esigenza quella di far confluire tra di loro i fattori ideologici (la formazione dell'Irmandade da Santa Cruz e la sua ideologia assimilazionista) ed economici (l'incremento fornito dalla FUNAI alle risorse del Posto, normalmente manipolate dal *capitão*). Su tali basi si forma una coalizione di interessi che, fondandosi sull'appoggio della FUNAI e sull'ideologia religiosa, va ad operare come una vera e propria unità di conflitto e di dominio della popolazione indigena (Oliveira, 1977, capitolo 3).

Comparando gli schemi d'autorità nei quattro casi presi in esame, si potrebbe arrivare a formulare tre tipi di alternative di relazione tra i due ruoli di leadership:

- 1) quando le richieste dell'amministrazione sono relativamente poche ed il livello d'esigenza e di aspettativa da parte degli indios è altrettanto modesto, la funzione del *capitão* può essere svolta da un leader di un gruppo locale (come nel caso di Agostino ed Araújo);
- 2) quando vengono inoltrate richieste limitate e periodiche da parte dell'amministrazione, un gruppo vicinale può ampliarsi agendo su delle basi transazionali, soddisfacendo in tal modo le aspettative dell'amministrazione ed ottenendo per sé i benefici che derivano dalla maggior vicinanza che si ha con i bianchi (è il caso di Ponciano);
- 3) nel caso che l'amministrazione aumenti rapidamente il livello delle sue richieste, esigendo la collaborazione regolare di deter-

minati elementi predisposti a tale fine, la soluzione può essere quella di convocare per la carica di *capitão* un individuo che possenga le qualifiche e agisca con l'efficacia di un funzionario (è il caso di Santiago e, in una certa misura, di Paulo).

Queste tre alternative formano in realtà differenti schemi di potere ed autorità sui quali si possono stabilire le basi e le fonti della legittimità del *capitão*. Durante il processo concreto di scelta di tale carica, l'incaricato ragiona in termini di successo/insuccesso (cioè dell'adeguamento dello schema alle necessità dell'amministrazione ed alle aspettative degli indios, oltre che all'abilità dell'individuo prescelto per soddisfare le esigenze di tale schema). Però nella prospettiva dell'analista la descrizione deve seguire altre linee, nel momento in cui le valutazioni sulle richieste dell'amministrazione possono variare molto con il passare del tempo, e le aspettative degli indios non dipenderanno solo dal quadro di riferimento tradizionale, ma anche dall'interesse per la differenza culturale oppure dalla cristallizzazione dei progetti di cambiamento. Il fallimento del vecchio Araújo come *capitão* in una data situazione storica, determinata da un certo livello di necessità degli indios e dei bianchi, non può essere addebitato alla non eseguibilità, stabilità e permanenza dello schema di sovrapposizione della funzione di tale carica a quella di leader di gruppo vicinale (*toeru*). In ciascuno dei tre schemi si tratta solo di alternative e la percorribilità, nonché l'adeguatezza, di queste dipenderanno dalle differenti circostanze in cui si manifestano.

Considerando queste alternative come integrate in un unico processo di articolazione tra i ruoli dei nativi e quelli svolti dall'amministrazione, emergono due fattori che sono determinanti per la scelta di uno di questi schemi:

- a) il livello d'esigenza dell'amministrazione rispetto al controllo della condotta e/o delle rappresentazioni degli indios;
- b) le aspettative e le richieste che i nativi manifestano riguardo alle sfere e l'intensità dell'operato dell'amministrazione. La seguente tabella mette in relazione questi due fattori con gli schemi alternativi d'autorità.

Esigenze di controllo dell'amministrazione	Aspettative indigene sull'operato dell'amministrazione	Possibile articolazione tra i ruoli nativi e quelli dell'amministrazione
Settoriali e ridotte	Imprecise	Il <i>capitão</i> è un leader di gruppo vicinale, essenzialmente con gli attributi abituali di questo → SCHEMA 1
Periodiche e limitate	Accesso ai benefici individuali	Il <i>capitão</i> è un <i>toeru</i> , dando al suo gruppo vicinale una funzione d'unità di mobilitazione per rispondere alle esigenze dell'amministrazione → SCHEMA 2
Forti ed indirizzate	Più ampie e collettive, definite (positivamente o negativamente) in funzione dell'amministrazione	Il <i>capitão</i> è un funzionario, visibilmente separato dai leader dei gruppi vicinali → SCHEMA 3

Articolazione tra i ruoli politici svolti dai nativi e quelli dell'amministrazione

Tramite un esercizio di formulazione delle conclusioni in termini generali, si potrebbe mettere in evidenza il fatto che oltre alle specificità culturali dei Ticuna si sta prendendo in esame un processo d'articolazione (sovrapposizione semplice, sovrapposizione con modifica di funzione, separazione a livello individuale e separazione con la formazione di un gruppo specializzato) tra i ruoli introdotti dalla gerarchia amministrativa e quelli derivanti dalle considerazioni native sul potere. In questo senso potrebbero essere formulate alcune ipotesi che andrebbero sottoposte alla verifica, alla rettifica ed all'approfondimento attraverso uno sforzo comparativo orientato ben oltre le pretese di questo lavoro.

Comunque si può dire che la prima alternativa è generalmente più frequente durante *le prime fasi del contatto interetnico, quando il grado di conoscenza reciproca degli attori è molto limitato e le aspettative non sono ancora ben definite oppure sono inesistenti.*

La seconda alternativa corrisponde ad uno schema possibile solo quando *le esigenze di controllo dell'amministrazione sugli indios sono transitorie ed instabili, non portando alla nomina di leader o di gruppi specializzati.* In un certo senso questo secondo schema compete con quello precedente, trasformandosi in una *possibilità che può essere messa in opera a partire dalle prime fasi del contatto interetnico,* e rendendosi invece impercorribile nel momento in cui si va delineando un'interdipendenza ed un effettivo vincolo tra i gruppi etnicamente differenziati.

La terza alternativa mostra lo sviluppo di certi *ruoli specializzati nello stabilire e riprodurre il dominio di un gruppo su di un altro,* fatto che caratterizza le tappe più avanzate del processo d'integrazione, quando gli *agenti coloniali* (indigenisti, missionari od impresari) *disegnano un piano ben strutturato per la popolazione dominata* la quale inizia a manifestare aspettative di vita e modelli ideologici che la portano ad omogeneizzarsi con segmenti della popolazione bianca.

La fase successiva corrisponderebbe all'alternativa in cui *l'articolazione tra la struttura tutelare e la comunità locale non si realizza tra-*

mite il ruolo di leadership, svolto soltanto da un individuo, ma per mezzo di *unità di portata maggiore, gruppi o fazioni,* che agiscono sia a partire da fattori ideologici, sia sulla base di processi transazionali, oppure combinando ambedue gli elementi. In tal caso *queste unità creano una propria autonomia riguardo agli interessi individuali,* potendo variare il proprio quadro di collaboratori, le strategie e le bandiere di lotta, preservando comunque un'unità religiosa, politica o economica.

Il controllo e la cooperazione quotidiana degli indios nella riserva

Le tre alternative di articolazione tra i ruoli nativi e coloniali sono considerate dagli indios come differenti, ma l'elemento più attivo nella determinazione di un altro schema è dato dalle richieste definite dall'amministrazione, fattore dinamico che confluirà in una possibilità di separazione tra gli interessi degli indios e quelli dei funzionari. Ma come sono gerarchizzati e resi compatibili i ruoli di *capitão* e di *toeru* durante la vita quotidiana della comunità e nella percezione degli indigeni? Come sono affrontate dagli indios queste possibilità di articolazione di ruoli?

All'interno del *campo d'azione indigenista* e nel periodo di tempo preso in considerazione prevalgono nella visione dei Ticuna le tendenze de-centralizzanti e la concezione della politica come un dominio non specializzato di ruoli e significati. L'inesistenza di un leader che monopolizzi gli abitanti della riserva e sia riconosciuto da tutti i gruppi vicini è un fatto reale ed indiscutibile. Le aspettative degli individui sono soddisfatte tramite l'associazione d'interessi all'interno di un gruppo vicinale; dal quale emerge (come un vero prerequisito per la sua stabilità) una leadership di maggior rilievo. Questi gruppi possiedono una realtà quotidiana in cui si presuppone un universo primario di "sociabilità", dove gli scambi matrimoniali finiscono per mettere in relazione diretta tutti gli abitanti circoscritti in questo spazio. All'interno di tale gruppo si può dar luogo a delle spartizioni alimentari (quando si renda necessario) e si

sviluppa un sentimento di solidarietà che si riflette sul piano delle attività economiche e cerimoniali.

A partire da questo gruppo vicinale si possono attivare le reti individuali di cooperazione nelle attività agricole, che si rendono concrete nell'*uajuri*. La composizione del gruppo vicinale si mantiene come un substrato che rimane costante nonostante il variare delle persone, dell'ampiezza e dei fattori di reclutamento messi in opera da ciascuno durante la convocazione dell'*uajuri*. Sporadicamente si organizzano gruppi di lavoro agricolo diretti da un leader di un determinato gruppo vicinale che vanno a rinforzare gli obblighi di aiuto reciproco; la sua base è costituita da un *grupo vicinale*, al quale si ritorna sempre dopo aver compiuto dette attività economiche, rinforzando il prestigio del proprio leader in seno al villaggio e costituendo una prova del suo potere organizzativo di fronte all'amministrazione¹⁷.

Sul piano economico la tendenza di questi *gruppi vicinali* è quella di cercare una relativa autosufficienza nei confronti del resto del villaggio: loro stessi mettono in opera tutte le fasi del lavoro agricolo (abbattere, bruciare, seminare, mietere e cogliere); preparano la farina di manioca in comune, servendosi di forni e grattugie appartenenti a qualche membro del gruppo e che vengono prestate senza alcuna difficoltà; il possesso di un mezzo di trasporto da parte di qualcuno del gruppo aiuta questo a rinforzarsi, portandolo a realizzare in comune la commercializzazione dei suoi prodotti. La presenza di una barca a motore può aiutare nell'attività di sussistenza o favorire l'*uajuri* (dato che gli uomini possono andare a pescare in aree più distanti e più produttive), oltre che facilitare altri fini

¹⁷ Per avere ulteriori dettagli sull'operato dei gruppi di lavoro agricolo, vedere Oliveira, 1977, capitolo 5. In tale saggio vengono delineate le differenti forme che certi lavori possono assumere, vengono altresì descritte le regole di reclutamento e cooperazione che questi implicano, ed infine vengono indicati i modi attraverso cui possono essere utilizzati come risorse politiche dai leader che cercano di affermarsi sia di fronte all'intera comunità sia nei confronti dell'amministrazione.

non economici (come visite a parenti o processioni). Il possesso di qualunque bene industriale raro o di valore (come un fucile, una trebbiatrice, una macchina da cucire, ecc.), che può circolare all'interno del *grupo vicinale*, finisce per consolidare l'interdipendenza dei suoi membri e parallelamente la sua autonomia nei confronti degli elementi esterni.

Tale descrizione del *grupo vicinale* sottrae qualsiasi fondamento all'interpretazione dualistica dell'universo politico ticuna. Nella prospettiva descritta il leader del *grupo vicinale* vedrebbe i suoi meccanismi d'azione politica e le sue fonti di legittimazione esclusivamente riferiti alla tradizione, contrastando pienamente con il ruolo di *capitão*, che corrisponderebbe ad un'imposizione voluta dall'amministrazione. Al contrario, nel suo funzionamento il *grupo vicinale* incorpora quotidianamente nuovi temi e nuove funzioni, alimentandosi di tecnologie e rappresentazioni moderne che si trasformano in un basilare fattore di cambiamento e d'integrazione. D'altra parte il *capitão* (come dimostrerò più avanti) può svolgere funzioni e sviluppare una legittimità che si fonda sulle aspirazioni della popolazione indigena, potendo tra l'altro ricorrere alle antiche tradizioni.

Il principale valore che porta alla costituzione ed al mantenimento di un *grupo vicinale* è il profondo desiderio di ogni Ticuna di *essere indipendente dagli estranei*, includendo tra questi non solo i bianchi (e l'amministrazione coloniale) ma anche gli altri Ticuna con i quali non si è strettamente legati. Dai tempi più remoti, di cui si ha notizia, la socializzazione aveva luogo nel modo più idoneo ed usuale all'interno di una *micro-società rappresentata dalla grande capanna in cui trovava riparo una nazione*. Il proprio termine *cũ* utilizzato per indicare la *nazione*, in un'altra accezione può significare *gente*, nel senso classificatorio di un certo *tipo o specie di gente*. I legami interni tra i componenti di questo tipo di *micro-società* erano molteplici e la loro convivenza durevole. La presenza di estranei era un fattore di tensione ed inquietudine molto acute, fatto che si manifestava perfino negli scambi matrimoniali e nella realizzazione dei rituali. All'interno di

tale comunità politica veniva riconosciuto lo schema d'autorità entro i cui limiti si mettono in opera i meccanismi di risoluzione dei conflitti, mentre al di fuori esistevano solo risse, disordini e guerre.

Il gruppo vicinale corrisponde inequivocabilmente ad un adattamento di quel modo di essere alle nuove condizioni di contatto e dominio. La sua flessibilità è molto grande, variando in dimensione, attività realizzate, continuità nel tempo (ciclo di vita), composizione interna, fonte di legittimità del leader, modo di successione della leadership, ecc. L'elemento cruciale per il suo mantenimento è la capacità del leader di mantenere vive le relazioni d'interdipendenza e il riconoscimento degli obblighi reciproci, creando tra i membri un sentimento d'unità che si manifesta tramite un relativo consenso e solidarietà che permea tutte le sue attività sociali (siano esse suddivise in contesti economici, rituali, ricreativi, ecc.).

A causa di queste caratteristiche il gruppo vicinale può adeguarsi ad ambienti differenti, mantenendosi in una situazione di *seringal*, continuando ad esistere in una riserva indigena e preservandosi in condizioni d'esistenza quasi urbane, perfino con un'alta concentrazione di famiglie non vincolate tra di loro all'interno di un unico villaggio. Durante la ricerca di campo non sono mancati esempi di gruppi vicinali che davano appoggio alle loro unità per svolgere attività economiche e/o religiose chiaramente modernizzanti ed innovative, incorporando cambiamenti nei processi tecnici ed utilizzando la proposta ideologica ed organizzativa della Irmandade da Santa Cruz per fornire al gruppo vicinale l'aspetto di un gruppo corporato regolare (una confraternita).

Queste osservazioni rimandano ad un testo del 1961, in cui Cardoso de Oliveira parlava dei gruppi vicinali come "determinate costellazioni di Gruppi Clanici, in processo d'isolamento le une dalle altre". In ciò egli vedeva il risultato dell'azione dei "meccanismi preferenziali di scambio" (nel caso: matrimonio con la cugina incrociata patrilaterale), essendoci in ogni clan la tendenza ad atomizzare il sistema sociale globale attraverso la costituzione di insiemi modesti di Gruppi di Discendenza" (1961b: 32).

I gruppi vicinali non sono il risultato di un rafforzamento delle relazioni di consanguineità o dell'applicazione pura e semplice delle regole di matrimonio, ma costituiscono il prodotto sociale dell'operato di un leader, che a tale proposito rinuncia alle alleanze matrimoniali, ai vincoli rituali, alla consanguineità, alla cooperazione economica, ecc. Tale unità non sembra essere fine a se stessa, ma un'associazione precaria di persone che uniscono i loro sforzi cercando un'autosufficienza che gli permetta di rendersi indipendenti e separarsi dagli altri.

L'atomizzazione che constatava Cardoso de Oliveira non rappresenta una direzione verso cui si dirige la società ticuna minacciata dalle operazioni delle regole di parentela che porterebbero a raggiungere "un completo frazionamento [...] in insiemi autosufficienti per gli scambi delle donne" (idem), ma un ideale d'autonomia ed indipendenza. Il rifiuto d'una socializzazione più ampia, che includa l'intera tribù, sta alla base del suo adattamento al contatto, con la formazione di nuove unità sociali (come i gruppi vicinali) e, più recentemente, delle fazioni religiose. Questo corrisponde all'ideale dell'individuo di raggiungere la massima indipendenza, cercando l'autosufficienza in seno ad un gruppo più intimo ed allontanandosi da quelli con cui non sta direttamente in relazione.

È stata già sufficientemente sottolineata la presenza di un valore complementare: l'atteggiamento sistematico di non-intromissione nelle questioni che siano considerate come riguardanti altre persone. Il fatto che un Ticuna non intervenga con qualunque atto che possa minacciare l'indipendenza o la libertà dell'altro, rappresenta una norma di buona educazione. È preferibile continuare aspettando sulla riva del fiume un aiuto per un tempo più prolungato che affrettarsi a chiamare un'imbarcazione che stia in quel momento passando al largo e che non aveva deciso di fermarsi (nonostante abbia visto la difficoltà dell'altro). Il ragionamento del Ticuna è il seguente: se il proprietario dell'imbarcazione l'avesse voluto poteva avvicinarsi per informarsi di ciò che stava accadendo e nel caso offrire un passaggio; se non l'ha fatto è perché non ha voluto o non ha potuto. Non esiste nessuna censura al riguardo poiché ignorare

gli affari degli altri è un diritto della persona (perfino il non dare spiegazioni).

Un tale atteggiamento può condurre molto più accentuatamente ad un'atomizzazione che quello del *gruppo vicinale*. Molte volte figli e fratelli volendo separarsi dagli altri decidono di andare ad abitare isolatamente in un'altra area oppure si inseriscono come *privati* all'interno di un grande villaggio. In questo senso il *gruppo vicinale* costituisce un riparo dalla realizzazione esasperata di questi valori, creando un *ristretto gruppo di riferimento dove le interdipendenze siano tollerabili ed in cui gli interventi sulla libertà degli altri non siano costringenti e condotti solo da persone intime alle quali si applica normalmente l'obbligo della cooperazione*.

Nonostante ciò anche all'interno di quest'unità vi è una tendenza individualizzante e se qualcuno ha la possibilità di acquistare un forno od una trebbiatrice per un suo uso esclusivo, evitando di ricorrere al prestito dagli altri, senza dubbio lo farà. Ma l'obiettivo principale, che è quello di raggiungere l'autonomia, non sempre si raggiunge su scala individuale o di nucleo familiare, portando a scegliere altre alternative, perfino acquistando un bene che rinforzi l'indipendenza del *gruppo vicinale* nei confronti degli altri.

Se nel controllo quotidiano delle attività degli indios è il leader del *gruppo vicinale* la figura saliente, qual è allora la funzione ed il significato attribuiti dagli indios al ruolo di *capitão*? Riprendendo le proposte teoriche prese in esame all'inizio di questo paragrafo, si rende necessario mettere in risalto i giudizi assoluti e dicotomici riferiti alla tradizione coloniale, e cercare di inquadrare le valutazioni sull'operato del *capitão* attraverso un gioco di definizioni e di strategie all'interno di un quadro istituzionale preciso. In tal modo si rende appropriato discutere sulla questione a partire da una riflessione su altri ruoli alternativi che possano servire come elementi comparativi, permettendo altresì di vedere la realtà in esame all'interno del campo indigenista e di capire la differenza specifica esistente tra quest'ultimo ed altri campi possibili di relazione indios/bianchi.

Nella prospettiva degli indios di Umariçu il *capitão* si differenzia dal *tuxawa* perché il primo rappresenta il governo brasiliano, mentre tutto il potere del secondo proveniva direttamente dal *seringalista*. I *tuxawas* erano uno strumento di dominio diretto, la cui fonte – il *barracão*, il *seringal*, ed il *padrone* – poteva essere vista fisicamente dallo stesso indio. In taluni casi lo stesso *padrone* poteva perfino sostituirsi (o prescindere da essa) alla figura del *tuxawa*. In questo senso la fragilità di questo nei confronti dei bianchi era maggiore che quella del *capitão*. La partecipazione del *tuxawa* alla repressione degli indios che infrangevano il regolamento del *seringal* o promuovevano disordini e conflitti (nella visione del *seringalista*) era molto più diretta di quella del *capitão*, dato che all'interno del PIT l'amministrazione non infliggeva punizioni fisiche agli indios e non interveniva nelle loro attività economiche. Il campo d'azione del *capitão* è più specializzato, il suo operato meno violento e l'interferenza diretta dell'amministrazione sulla sua pratica (scavalcandolo o invertendo le sue decisioni) molto più rara.

Esaminando il modo in cui si esercita (nella visione indigena) il ruolo di *capitão*, l'analista finisce per essere condotto a riprendere le valutazioni fatte dagli abitanti della riserva su chi ha occupato tale carica. Tali giudizi conducono a risultati coerenti, che non variano di sostanza al cambiare d'informatore, ma mettono in risalto tutti gli attributi che devono essere in dotazione di chi occupa la carica di *capitão*. Quando gli indios giudicano l'operato di un determinato *capitão*, loro non lo fanno astrattamente o a partire da un solo ideale culturale. Questo vuol dire che considerano adeguato il comportamento di tale persona a partire dalle molteplici determinanti del campo ricondotte ad un modello di legalità. Legittimità, in questo caso, significa fare tutto il possibile in ogni circostanza.

In genere gli indios classificavano Santiago come "un cattivo *capitão*". Sembra, infatti, che lo schema *capitão-funzionario* non sia riuscito a trovare appoggio (al contrario, suscitava invidia a causa dei privilegi di cui godeva) o ad acquisire legittimità agli occhi degli indios. Anche coloro che concordavano con i suoi fini (control-

lare l'uso di bevande alcoliche, i litigi, ecc.) consideravano i suoi metodi molto diretti. A causa del suo servizio leale nei confronti dell'amministrazione, e preoccupandosi esclusivamente del giudizio che questa avrebbe dato sul suo operato, il *capitão-funzionario* sembra avvicinarsi di più al ruolo repressivo e di fragilità che caratterizzava i *tuxawa*.

Inversamente, anche lo schema di *capitão* come leader (limitato) di un *gruppo vicinale* è poco gradito agli abitanti della riserva. La maggior parte delle persone vedevano Araújo con simpatia, considerandolo come un uomo di grande prestigio, ma non ritenevano che fosse stato un buon *capitão*. Dedicarsi esclusivamente al proprio *gruppo vicinale* corrispondeva nella pratica a snaturare la carica di *capitão*, ignorando completamente gli altri *gruppi vicinali* ed i singoli abitanti. Per quanto la vita nel villaggio sia frazionata sono sempre emersi problemi di convivenza più vasti, oltrepassando la sfera di controllo di un singolo *gruppo vicinale* e coinvolgendone vari. Il coinvolgimento, comunque, non si limita solo a questi, potendo entrare in gioco i singoli abitanti e perfino i bianchi della regione. Per di più anche gli indios erano al corrente che il *capitão* veniva sottoposto a continua valutazione da parte dell'amministrazione, dovendo di conseguenza dimostrare la sua bravura all'incaricato. Questo fa sì che per i Ticuna il connubio tra *capitão* e leader di *gruppo vicinale* sia visto come uno schema d'azione a lungo termine poco sostenibile.

Per essere un buon *capitão* una condizione necessaria è che tale leader disponga di una base d'appoggio indipendente dal sostegno dell'amministrazione e non vincolata esclusivamente dalla reciprocità materiale. Ma questa non sarebbe una condizione sufficiente, dal momento che il suo sforzo di adattamento ad una struttura preesistente alle nuove funzioni pretese dall'amministrazione è imprescindibile.

Un buon *capitão*, commentano gli indios, fu Ponciano; alcuni ritengono che agli inizi del suo mandato anche Paulo Cruz sarebbe stato un buon *capitão*. Nella prima valutazione viene espressa chiaramente la consapevolezza che *Ponciano riusciva a soddisfare le esi-*

genze dell'amministrazione, senza immischiarsi troppo nelle faccende private degli abitanti e dei gruppi vicinali, e senza imporre metodi di controllo diretto che venivano rifiutati dagli indios. Il fatto di essere un leader di un ampio *gruppo vicinale* non è di per sé una condizione per ottenere la carica, nonostante in quelle circostanze, con l'assenza di un'ideologia legittimante, fosse fondamentale per garantire il potere gestionale e la capacità di persuasione. Nel caso di Paulo Cruz, la sua capacità di mobilitazione proveniva dal ruolo che egli svolgeva all'interno dell'Irmandade da Santa Cruz in Umariacu. L'ideologia religiosa dava consistenza ai suoi discorsi ed alle forme organizzative del movimento, assicurandogli un gruppo di seguaci ed alleati.

Alcune teorie cercano di sfuggire dal riduttivismo delle analisi dualistiche utilizzando l'idea del mediatore. Parlare del *capitão* come di un *middleman* non rappresenta nessun progresso nell'interpretazione dei fatti sopra descritti. Il concetto di *middleman* – nel modo in cui viene elaborato da Bailey (1969: 184) e approfondito da Friedrich nella sua definizione di *cacique* – imposta bene e dà un nome alla complessità del problema, mostrando le molte "determinanti" (della struttura avvolgente e della comunità locale, nella terminologia di Bailey) alle quali tale funzione ubbidisce e la specificità degli interessi del *cacique* nei confronti di quei due domini. Se queste formulazioni aiutano ad esplicitare i limiti delle analisi dualistiche, favorendo la percezione della complessità delle manipolazioni e degli obblighi che emergono durante lo stabilirsi di un modello di legittimità, quando si tratta di stabilire la questione della legittimità stessa finiscono per costituire un vero e proprio regresso.

La comunità locale e la struttura avvolgente valutano la legittimità del *cacique* con la stessa ottica con cui il sociologo funzionalista descrive tali articolazioni? La maggior difficoltà che mi sembra di notare in quei ruoli d'intermediazione, come il *middleman* od il *cacique*, è che essi reificano uno schema analitico, posizionandosi al lato del prisma astratto del sistema, oppure accanto agli interessi massimizzatori degli individui che svolgono tale ruolo. In qualsiasi

delle due ipotesi si omettono le culture in interazione e non si cerca di recuperare la consistenza del discorso e dei valori degli attori reali coinvolti nel processo.

3. La dimensione occulta della tutela¹⁸

Ritornando ai ruoli politici, bisogna mettere in allerta il lettore sulle possibili interpretazioni dualistiche che frequentemente gli analisti, nello sforzo di organizzare e dare significato ai dati, finiscono per attribuirgli.

Nel momento in cui si tenta di descrivere la composizione basilare del campo intersocietario, la pressione di una *tendenza "popolarizzante" e riduttivista* si fa più forte. Si cerca, infatti, di *comprendere il fenomeno del contatto interetnico a partire dall'ottica di uno degli attori coinvolti considerato isolatamente*. Tale fatto ha un suo riflesso anche nell'etnografia della politica ticuna, la quale può indurre il lettore a pensare che esista una nitida spaccatura tra un'organizzazione nativa (rappresentata dai ruoli di leadership di stampo tradizionale) ed un'altra imposta dal contatto (derivante dal potere superiore dei bianchi).

Come è stato osservato anteriormente, un buon etnografo come Nimuendaju allude alla nomina di *tuxawa* come un esempio dell'intervento (indebito, ma anche sterile) dei *seringalistas* nella cultura ticuna. L'unico supporto che egli vede in quella carica deriva da un vecchio ruolo di leadership abilmente utilizzato dai *padroni* per i propri fini. Quindi gli indios, nella sua visione, non avrebbero realmente accettato quella *manipolazione*, già in declino durante la sua ricerca, e che – secondo lui – nel futuro non avrebbero lasciato grandi conseguenze.

¹⁸ Tratto da Oliveira, J.P. de, "O Nosso Governo". *Os Ticuna e o Regime Tutelar*, São Paulo, Marco Zero, 1988.

Partendo da presupposti molto diversi, Cardoso de Oliveira critica Nimuendaju per il fatto che quest'ultimo deduce dall'inesistenza di un modello di condotta politica (cosciente e normativo) la mancanza di un'organizzazione politica dei Ticuna¹⁹. Se ciò avveniva in passato, non essendo stata istituzionalizzata la dimensione politica, in un periodo più recente quello che vigeva era "un'organizzazione politica imposta" (ivi: 92). "Il nuovo sistema di connessione interculturale generò un'organizzazione politica in tutti i sensi estranea alla società tukuna" (ivi: 88). Tale descrizione si articola a partire da un presupposto teorico che considera ciò che viene descritto come una "situazione coloniale" in cui gli indios vivono con lo status di una "nazione occupata". Nonostante qualche volta Nimuendaju nelle sue relazioni etnografiche indichi in modo molto conciso alcuni supporti interni per assolvere ai ruoli di leadership (come per esempio, l'appoggio di una parentela o un'ideologia d'integrazione), la sua descrizione della vita politica ticuna sembra basarsi principalmente (se non esclusivamente) sull'analisi dei contenuti che gli sono attribuiti da parte della stessa amministrazione e che vengono imposti asimmetricamente agli indios.

Si rende necessario a questo punto mettere in evidenza i limiti teorici di entrambe le formulazioni – correndo tra l'altro il rischio di non rispettare le descrizioni concrete, che dimostrano maggior complessità di quello che le interpretazioni implicite potrebbero far intendere – per riprendere le riflessioni espresse nella prima parte del presente lavoro sulle difficoltà che esistono nello studio del contatto interetnico, cercando di delineare un approccio che cerchi di superare i problemi incontrati.

Interrompere l'approfondimento dell'analisi di un fatto sociale, argomentando che vi è stata una manipolazione, corrisponde a non riconoscere che tali processi costituiscono una dimensione insepa-

¹⁹ Nimuendaju si riferisce al presente – "oggi non esiste assolutamente un'organizzazione politica" – omettendo il fatto che tale osservazione possa essere applicata al passato.

rabile del fenomeno d'interazione sociale. Allo stesso modo, studiare le relazioni interetniche considerando internamente ogni cultura di per sé per cogliere le differenti logiche che sono in gioco, rappresenterebbe ancora secondo me un atteggiamento riduttivista, riproducendo nuovamente, tramite linguaggi e concetti più moderni, i fondamentali impasse dello schema analitico di Malinowski (1938 e 1949).

Non si tratta di un individuo che si guarda (ed interpreta i fatti che vive) nello specchio della propria cultura. Riflettendo sui personaggi e gli eventi di una situazione di contatto interetnico, ogni attore non solo va a *definire la situazione* in accordo con i suoi simili, ma utilizzerà anche le sue conoscenze precedenti (nozioni ed aspettative) sui modi di essere e di pensare degli altri (e di quelli diversi da questi, dei quali era a conoscenza), confrontandoli con i dati che ora riesce ad osservare e sistematizzare. Un commento di Robert Paine, nella sua analisi dell'etnicità degli Inuit della provincia del Labrador, va nella stessa direzione:

"... la scrittura antropologica mette in evidenza come la cultura informi le persone sul proprio mondo, trascurando in grande misura quello che gli individui apprendono sui mondi (cioè sulle culture) degli altri, e come acquisiscono e codificano tale conoscenza" (Paine, 1977: 251).

La costituzione (appresa e/o sperimentata) di una conoscenza sulle altre culture è qualcosa d'impellente per il nativo dato che le sempre più frequenti situazioni che coinvolgono gli individui possono solo essere definite, comprese e previste in modo precario a partire dai soli elementi provenienti dalla tradizione. Ma *allenarsi ad intendere e ad agire all'interno di queste situazioni non vuol dire adottare tale e quale il codice del bianco, o realizzare un'identica lettura della situazione.*

La conoscenza che essi hanno degli altri crea per loro delle alternative d'azione che sono inesistenti nella tradizione. La situazione di contatto interetnico amplia il ventaglio delle scelte possibili, facendo sì che emergano contesti dove i punti di riferimento tradizionali possono essere ridefiniti e reinterpretati, oppure cambiati. In

ogni caso, *qualunque siano i nuovi punti di riferimento, questi sono stabiliti dai nativi e continueranno ad essere differenti dalle definizioni fornite dai bianchi* sul contatto interetnico. La conoscenza che il nativo ha dell'altro, dipende da un processo d'adattamento e dalle differenze profonde di lingua e cultura, non confondendosi assolutamente con la conoscenza che l'altro ha di se stesso.

Il contatto tra gruppi etnici con culture differenti può arrivare a rendere complessi gli schemi mentali e i modelli d'azione di ognuno di loro, abolendo le differenze più ovvie di contesti (presenti/assenti) e di scopi dichiarati, e creando modalità di mutuo adattamento, interdipendenza e dominio. Le differenze nei modi di pensare, sentire e agire, non arrivano ad essere soppresse ma si trasformano in qualcosa di più sottile e più difficile da percepire.

I punti di riferimento plurimi

Queste osservazioni si rivelano molto utili per rendere espliciti i molteplici punti di riferimento che rimanevano invece impliciti nell'analisi compiuta precedentemente sul *campo d'azione indigenista*. L'ordinamento di tale campo fu il risultato di un processo in cui ogni attore coinvolto prendeva in considerazione differenti punti di riferimento per pensare ed agire, generando tra l'altro alternative molto differenziate all'interno di ogni gruppo etnico.

Da un lato le scelte che l'indio ha a disposizione abbracciano una gamma di opzioni molto ampia, che rimane totalmente oscurata dalla descrizione dicotomica, la quale cerca di mostrare come vengono messi in opera i modelli tradizionali oppure quelli introdotti dai bianchi (o più specificatamente, da un'agenzia di contatto). Tentando di mettere in evidenza la pluralità di tali alternative, potrei indicare per lo meno quattro punti di riferimento che sottostavano alle scelte operate ed alle azioni delineate dagli indigeni:

- 1.) la tradizione nativa così come viene preservata dalla memoria del gruppo;

- 2.) le pratiche che trovano giustificazione e si appoggiano sulla tradizione, ma che si aggiornano quotidianamente;
- 3.) le conoscenze degli indigeni circa i modelli di condotta e le credenze dei bianchi, derivate dal loro inserimento in una precedente situazione storica;
- 4.) la conoscenza (attuale e comparativa) dell'operato di quell'agenzia di contatto, confrontandola con altri campi e con agenzie alternative.

Un esempio del primo tipo è offerto dalle narrazioni mitico-cosmologiche e dalle ricostruzioni rispetto allo stile di vita nelle antiche capanne "claniche", con altri modelli d'organizzazione sociale ed altre forme d'influenza e di leadership. Il secondo tipo si manifesta attraverso i concetti sulla discendenza, sulla proibizione dell'incesto e sulle regole preferenziali di matrimonio e residenza. Il terzo è rappresentato dalla condizione (passata) di *seringueiro*, dove l'estrazione del lattice di gomma portava ad altre pratiche economiche correlate, che producevano la dipendenza dal bianco e da forme che tentavano di limitare o manipolare tale supremazia. Il quarto viene espresso dalla conoscenza delle forme d'azione dell'organo indigenista e dai modi di relazione costituiti in loco tra indios e bianchi (e tra gli stessi indigeni). Confrontando tale esperienza con la situazione del *seringal* e della riserva, vengono alla luce schemi di valutazione che condizionarono ugualmente l'operato e le scelte degli indigeni.

D'altra parte, dal punto di vista dell'amministrazione, furono creati e presi in considerazione diversi punti di riferimento, abbracciando per lo meno quattro grandi gruppi:

1. i principi generali (regolamenti, ideologie, capitale d'esperienza accumulata) che orientano l'azione indigenista e l'organo tutelare;
2. le aspettative e le pressioni di altri gruppi sociali presenti in tale congiuntura storica rispetto all'operato dello SPI, stabilite sulla base delle azioni anteriori a livello locale che han-

no pertanto condotto a politiche definite e selettive di compromesso ed ostilità;

3. la conoscenza da parte degli incaricati del PIT degli altri campi di azione e dei modi alternativi di relazionarsi con gli indigeni e con gli altri abitanti della regione;
4. la visione delle istituzioni indigene, riunendo la conoscenza empirica, le idealizzazioni sulle altre culture ed anche i preconcetti ereditati o condivisi con altri bianchi.

L'organizzazione del campo d'azione indigenista non è il risultato di un'omogeneità di codici, di significati e di punti di riferimento delle azioni. *Lo stabilirsi di un modello di legalità, che garantisca l'unità di tale campo, non esclude in alcun modo l'esistenza di una lettura multipla degli stessi ruoli da parte dei differenti attori.* È giustamente questa *comprensione differenziata* che permette la costruzione di tale campo, come un gioco che si realizza all'interno di un *quadro di tensioni, manipolazioni ed alternative.* Il modello di legalità non è qualcosa di esterno imposto agli attori, ma un *insieme di attualizzazioni di elementi virtuali contenuti nei differenti punti di riferimento che sono coinvolti in tale contesto*, manifestandosi come un modo di trarre profitto da lacune/presenze, da simmetrie ed omologie, da sovrapposizioni di significati e di norme d'azione.

Il "nostro governo" (torü-aegacü)

Analizzando il campo indigenista nella riserva di Umariacu si può cogliere un insieme di norme d'interazione tra indios e bianchi, differenziando questi ultimi in abitanti della regione e funzionari dello SPI, che organizza effettivamente le relazioni di dominio istituite in tale contesto. Tale insieme di norme descritto finora l'ho denominato sinteticamente *regime tutelare.*

D'ora in avanti si rende necessario affrontare un'altra questione, recuperando una discussione teorica già annunciata, ma non sviluppata: *il dominio costante di un gruppo su di un altro spesso non si ba-*

sa esclusivamente su atti di forza o sull'imposizione di fattori materiali. Al contrario, tale dominio si esercita anche come conseguenza di fattori interni alla cultura dominata, a partire dai quali gli indios interpretano il processo in modo coerente ed integrato tramite forme narrative e di comprensione caratteristiche della tradizione tribale. Ora si rende necessario affrontare nel loro ultimo e più forte bastione i presupposti e le semplificazioni delle analisi dualiste, prendendo in considerazione la questione della legittimità (o, più precisamente, delle fonti interne di legittimazione possibili) del regime tutelare. Questo porta ad indagare sull'esistenza di giustificazioni, nei termini di valori e rappresentazioni di base, avanzate dai Ticuna rispetto al regime tutelare ed ai ruoli politici in esso contenuti.

Inizialmente è necessario mettere a fuoco i ruoli definiti direttamente dal gruppo indigeno e sconosciuti ai bianchi. Visto che si tratta di termini la cui applicazione è sempre riferita ad un Ego, il leader del gruppo vicinale può essere chiamato *toeru* (se appartiene allo stesso gruppo) o *peeru* ("capo degli altri"). L'ideologia degli obblighi di parentela, che definisce le aspettative del comportamento tra i membri del gruppo vicinale, si prende il compito di garantire buona parte dell'accettazione del *toeru*, mentre il resto dipende dal riconoscimento delle sue qualità, oltre che del prestigio e dell'influenza che esercita sugli altri. In funzione di questo margine di libertà culturalmente prescritto per l'esercizio della leadership di un gruppo, ci può essere una grande variazione rispetto all'ambito, alle motivazioni e agli scopi della sua attività, essendoci ampie possibilità di apportare correzioni ed incorporazioni di fattori provenienti dal contatto interetnico.

Il *toeru* corrisponde ad un riutilizzo del concetto di "capo", utilizzato per il leader di qualsiasi unità di discendenza ed, in scala minore, equivalente all'autorità quasi assoluta del capo di ogni gruppo domestico. Lo si può utilizzare in modo comune per indicare il leader di un gruppo vicinale, situazione in cui interagiscono famiglie di due o più clan appartenenti a differenti metà. Tutto ciò produce modifiche negli strumenti di potere facendo sì che l'autorità sia

esercitata in modo non coercitivo e venga rispettata l'autonomia di ogni capo del gruppo domestico (*inatü*), dando priorità alla persuasione, all'esempio ed alla ricerca del consenso.

Si deve mettere in risalto che vi è un tentativo di estensione di tale terminologia ad unità di interazione e sociabilità maggiori rispetto al solo gruppo vicinale. È il caso del *duü'ü güeru*, letteralmente "il capo di molti popoli" (nel senso di "molte persone" o "diversi gruppi di persone"). Questo contrasta con il *ma i yuügüeru* ("capo di popoli indios"), che applicano ai leader tradizionali di altri gruppi indigeni considerati come indios (*ma i yu*), come quelli del fiume Jivari e dei suoi affluenti. Nel passato alcuni *tuxawa* arrivarono ad essere considerati come *duü'ü güeru*. Ancora oggi alcuni parenti e correligionari di certi *capitães* argomentano che tale denominazione potrebbe essere applicata al proprio leader, come una traduzione nativa di *capitão*. Si tratta quindi di un tentativo di ricoprire con un'aureola di accettazione consensuale e di prestigio l'operato di un determinato leader, garantendogli la legittimità di un *toeru* ed una sfera di riconoscimento più ampia. Nonostante alcuni adepti promuovano tale identificazione per casi specifici, non bisogna confondere il *capitão* con il *duü'ü güeru*, poiché vengono implicate differenti modalità di potere ed autorità. La condizione di *capitão* è un titolo chiaro, di uso corrente anche nella lingua ticuna, mentre la denominazione di *duü'ü güeru* è utilizzata solo per alcuni *capitães*, in contesti specifici e dai propri alleati.

L'atteggiamento dualistico è un buon esempio di come gli etnologi normalmente affrontano la questione della legittimità (e non quella della funzione) del *capitão*. Il ruolo del *capitão* non è assolutamente una creazione dei Ticuna, esso non corrisponde alle definizioni fornite dagli indigeni. Si tratta di un prodotto dell'amministrazione, come per l'incaricato, o di un'altra iniziativa che provenga da quell'ambito. Nonostante ciò, ridurre la questione della legittimità del *capitão* alla sola verifica di chi ha introdotto tale carica non raggiunge il centro della questione. Il *capitão* è sempre scelto dallo *chefe do Posto*, configurando un modello di legalità e non sarà certo per questo motivo che tale carica sarà considerata illegittima.

Le argomentazioni sviluppate in precedenza permettono di formulare alcune ipotesi: può succedere, al contrario, che la legittimità del *capitão* sia considerata tale dagli indios perché viene attribuita da un elemento esterno, un estraneo, un non indio tra l'altro, o da un'altra rappresentazione costruita dai Ticuna per giustificare l'azione indigenista altamente valorizzata da qualche incaricato del PIT del passato?

Per comprendere la fonte di legittimazione del *capitão* è necessario andare ben oltre, ed *esplorare la stessa legittimità dell'amministrazione coloniale dal punto di vista dei Ticuna*. Gli attuali informatori riferiscono che i primi capi dello SPI della regione venivano chiamati dai Ticuna nella loro lingua *a ê gacü*, termine di rispetto che avrebbero applicato a Manuelão ed a Nimuendaju. Gli altri funzionari dello SPI e gli indigenisti attuali non sono mai stati considerati in tal modo, sono ritenuti degli *chefes*, utilizzando a tale proposito solo la lingua portoghese. Il frate Fidelis de Alviano nella sua opera comprendente la grammatica ed il dizionario della lingua ticuna, menziona esplicitamente solo due termini per indicare i titoli d'autorità, *aégakê* (considerato come capo) e *tuxawa* (considerato come cacico), (Alviano, 1944: 102 e 99, rispettivamente). Gli attuali informatori indicano come traduzione del termine *a ê gacü* "capo", "governo" oppure "colui che ci governa", in qualche modo mettendo in rilievo che il termine può essere applicato solo a persone esterne e che hanno un valore speciale per i Ticuna, escludendo tanto i leader nativi quanto i comuni funzionari dell'organo tutelare.

Da dove provenivano quei bianchi che, sconosciuti ai *civilizzati* che vivevano da molto tempo in questa regione, arrivarono nell'Alto Solimões presentandosi come rappresentanti dello SPI e del governo federale, occupandosi specificamente dei problemi dei Ticuna ed entrando perfino, alcune volte, in attrito con gli abitanti bianchi che risiedevano in quei luoghi? Le rappresentazioni costruite dai nativi andarono in due direzioni, sia differenziando i bianchi in specie (o popoli) molto diverse, sia classificando questi ultimi bianchi

giunti da poco come esseri molto speciali. Entrambe le ipotesi sono in linea con la tradizione della loro cosmologia.

Come esempio della prima classificazione è utile citare un frammento del mito di creazione dei Ticuna, raccolto in Campo Alegre nel 1983²⁰, che mi è sembrato corrispondere ad un'elaborazione del narratore (o dei suoi maestri) con il fine di spiegare le differenze esistenti tra i bianchi. Tale frammento costituisce un'aggiunta posteriore ad alcune sequenze del mito di *Yoi*, tale come viene narrato da tutti. In questo caso riporto la narrazione dando seguito alla descrizione di come le differenti *nazioni* degli indios ticuna furono pescate dall'*Eware*.

"Lì in quei tempi non c'erano altre persone, solo queste persone pescate. Dopo che tutto questo era pronto, Yoi pescò altre persone che si chiamarono còri. Prima pescò i Ticuna, dopo i còri e dopo pescò i neri. Quello dei còri è un tipo di nazione, che nacque insieme alle persone di Yoi, solo che parlavano portoghese (non gergo).

Quei còri furono portati dai bianchi, che arrivarono dal Sud, dall'Europa. Tutti questi còri e molti altri Ticuna furono portati via là dove c'era la guerra. In un primo momento non c'erano molti bianchi nel Sud, allora i governanti del Sud mandarono i loro soldati a cercare quelle persone per la guerra.

Tutti i còri che stavano qui andarono via verso la terra dei bianchi. Quindi a causa dei bianchi i còri che finirono qui furono portati nel Sud. Tutti quei còri non morirono là nel Sud. Alcuni vissero e rimasero lì, impararono molte cose a scuola, sapevano molte cose veramente, e non tornarono mai più qui. Quei còri che rimasero là studiarono, lavorarono ed erano molto intelligenti. Sono loro che hanno inventato il coltellaccio. Quei còri hanno grande rispetto per gli indios ticuna. Perché il bianco proprio non sa rispettare quello che è dell'indio..." (Inf. Ernesto, Campo Alegre, 1983).

²⁰ Frammento narrativo raccolto da Jussara Gruber e Vera Paoliello durante le attività di campo del progetto "Os índios Ticuna como agentes de um processo de educação integrada", finanziato dalla Fundação Pró-Memória.

Il riferimento storico implicito è alla guerra del Paraguay (1864-1870), per la quale furono mobilitati come volontari significativi contingenti di popolazione rurale brasiliana, costituendo perfino battaglioni indigeni. Nimuendaju (1952: 9) menziona che gli incaricati di reclutare soldati per la guerra del Paraguay, chiamati dai Ticuna *varavayú*, lasciarono un ricordo di terrore tra gli indios e gli abitanti riveraschi, che li temevano profondamente. Rispetto alla parola *córi*, la traduzione presentata dal frate Fidélis è "bianco" (Alviano, 1944: 98), ma gli informatori consultati optano per un termine di riverenza ("signore"), mettendo in evidenza che non tutti i bianchi sono dei *córi*, senza però riuscire ad esplicitare i criteri o l'origine di questa forma di relazione.

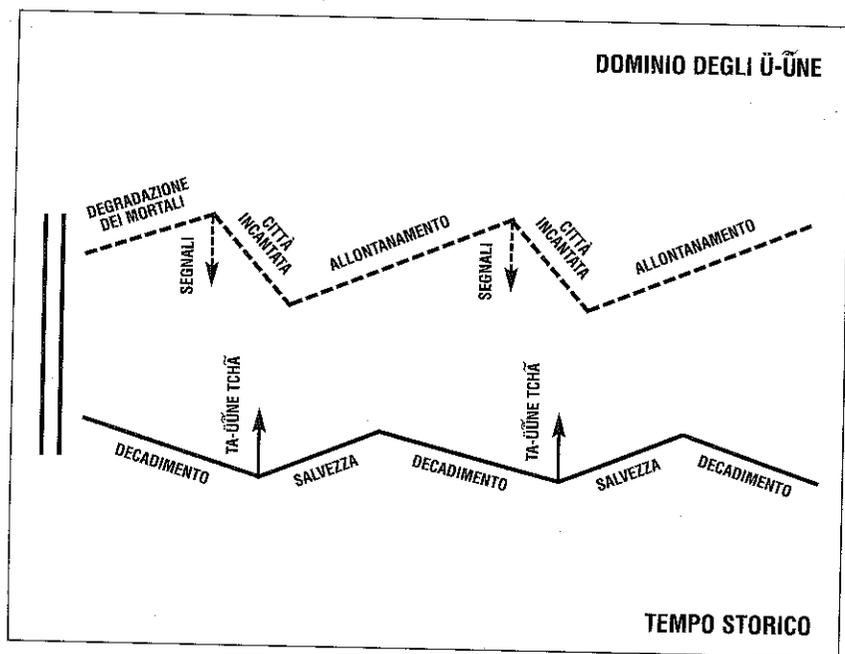
Rispetto al secondo aspetto, determinati bianchi sono visti come individui speciali, ai quali danno la qualifica di *aégacü* e che in funzione del loro legame con gli *üüne* sono capaci di dirigere con successo le azioni dei Ticuna nel senso della salvezza e di una vita migliore. È in questo contesto che un modesto funzionario dello SPI come Manuelão, può essere visto come un inviato di *Yoi* e degli *üüne*, considerandolo come un *aégacü* che porterà a tutti i Ticuna un messaggio chiaro e d'imposizione, un ordine che significa la possibilità di salvezza per tutti coloro che vi credono. Fu in questi termini che Ponciano, padre del giovane Aprísio e più tardi importante *capitão* di Umariáçu, interpretò sinteticamente tutto il processo di spostamento di decine di famiglie dall'*igarapé* Tacana verso Tabatinga: "Manuelão chiamò tutti. Ordine del nostro governo" (Queiroz, 1963: 49). Non si trattava di un consiglio di un uomo più saggio o dell'opinione di un comune mortale, ma di *un ordine che arrivò dai "giusti" ed "immortali", la cui non obbedienza causerebbe punizioni e la perdizione collettiva*. L'ordine doveva essere ubbidito perché giungeva da un vero capo, il quale sapeva quel che comportava dato che lo faceva in accordo con gli *üüne*, poiché l'ordine proveniva dal *nostro governo* (oppure, come gli informatori lo esprimono nella propria lingua, *torü aê gacü*).

Non è possibile comprendere in modo più approfondito le grandi trasformazioni storiche attraverso le quali sono passati i Ticuna se non si prende in considerazione la peculiarità della loro concezione del tempo e gli schemi narrativi attraverso cui interpretano e riflettono sui processi storici. L'esistenza di una divisione tra passato e presente riproduce la separazione che fanno tra tempo della tradizione mitica, riferito sempre come un passato molto remoto (*norü ügü tchiga*, o le storie dell'antichità), e il tempo presente, in cui ci sono solo le esperienze e le opinioni ordinarie degli individui e dei gruppi. Per gli uomini comuni, o *yunatü*, non c'è la possibilità di accedere direttamente a quel mondo ed agli esseri che lo popolavano, ma per gli immortali non ci sono barriere. Questi seguono da lontano quello che avviene nel mondo quotidiano degli uomini e quando lo desiderano possono intervenire.

Il tempo storico si istituisce a partire dalla separazione tra spazio mitico e spazio umano quotidiano. Tale distanziamento va ampliandosi progressivamente, ma se ci fosse una completa divisione tra questi due mondi, i Ticuna non esisterebbero più. I momenti di grandi trasformazioni storiche e di cambiamenti interni coincidono sempre con periodi in cui i canali di comunicazione tra gli uomini e gli *üüne* sono ripristinati. Da un lato gli immortali hanno pietà dei Ticuna ed inviano segnali oppure messaggeri per informare gli indios del pericolo che li minaccia e dell'imminente distruzione del mondo vivente, dall'altra parte alcune persone dalla condotta estremamente giusta e corretta, chiamate *taiünetchäüü*, cercano di avvicinarsi agli eroi e personaggi mitici, finendo per percepire i segnali o avendo delle visioni rivelatrici sulle minacce che gravano sugli indios, oltre che sul possibile cammino verso la salvezza.

Tutti i grandi cambiamenti avvenuti nella storia recente dei Ticuna hanno implicato un *processo di re-incantamento della quotidianità*, dove il superamento temporaneo dello iato tra mortali ed immortali ha permesso la mobilitazione di differenti gruppi locali distanti tra loro. Tale mobilitazione ha condotto a rapidi ed estesi mo-

vimenti migratori permettendo il conferimento d'autorità a figure centralizzanti che hanno reso propizio l'instaurarsi di nuovi costumi. È a partire dalla forma narrativa e dallo schema interpretativo sopra descritti, che i Ticuna hanno riflettuto e partecipato ai grandi cambiamenti avvenuti in questi ultimi decenni. Un'analisi come quella che è stata condotta qui sulla realizzazione della prima riserva indigena dell'Alto Solimões può essere applicata allo stesso modo ad altri fenomeni successivi, come all'instaurazione della missione battista di Betânia e Campo Alegre, nonché ai grandi concentramenti che si sono avuti intorno alle croci ed alle confraternite del Fratello José.



Il tempo storico (il ciclo di decadimento e salvezza).

In questo grafico ho cercato di dare una forma visiva a tali osservazioni, indicando il fatto che i Ticuna immaginano il tempo storico come un crescente allontanamento degli uomini mortali da quel popolo dalla giusta condotta, dalla forza e dal potere degli immortali, e dal mondo delle risorse naturali meravigliose, dove le necessità possono essere soddisfatte senza sforzi o sofferenze. Continuando tale separazione il mondo dei mortali finirebbe per essere consumato dall'imperfezione e dalle divisioni causate dagli interessi individuali, culminando in un cataclisma naturale dove tutti perirebbero. Questo non avviene perché *di volta in volta ha luogo un nuovo re-incantamento della quotidianità*. Gli *üüne* in tal caso ritornano ad avvicinarsi agli esseri umani mentre questi ultimi cercano di percepire i messaggi dei giusti e di ubbidire agli ordini in essi contenuti. Sono questi i punti di inflessione del tempo storico, in cui il processo di decadimento viene invertito, dando luogo ai cambiamenti che permetteranno la continuità e la sopravvivenza dei Ticuna.

Così, il grafico mette in evidenza periodi di forte separazione tra il mondo mitico ed il mondo quotidiano, alternati con altri di superamento di tale distanza, componendo *cicli di decadimento e di salvezza*. Nel punto di inversione del processo, il *re-incantamento della quotidianità* è sottolineato da tre manifestazioni: gli *üüne* emettono segnali, generano sogni e visioni, mandano inviati verso il mondo dei comuni mortali avvisandoli dell'imminente fine del mondo; i *taiüünetchäü* cercano di avvicinarsi agli immortali, captando i loro ordini, trasmettendoli agli altri Ticuna e servendosene come guida per la ricerca di una nuova vita e di un altro luogo; la distanza spaziale viene superata e gli indios si insediano in un posto nuovo, sito nelle vicinanze di una città incantata abitata dagli *üüne*.

Il concentramento dei Ticuna del 1946 in Tabatinga intorno al PIT e a Manuelão illustra bene tale processo, ma insisto nell'affermare che fatti analoghi sono avvenuti e lo stesso schema di comprensione è stato applicato dagli indios alle grandi trasformazioni avvenute nei periodi storici successivi, come nel caso delle missioni battiste e delle Irmandades da Santa Cruz.

A causa di un complesso processo di significazione e di azioni scatenate dai Ticuna, *l'operato indigenista dello SPI non rappresentò una rottura con le credenze tradizionali* negli *ütine*, ma determinò la possibilità di fermare (ed invertire) la marcia decrescente del tempo storico, indicando il cammino verso una vita migliore, coalizzando gli interessi in un'ampia mobilitazione sotto la bandiera collettiva della salvezza e permettendo il superamento della discontinuità spazio-temporale e della distanza tra le persone comuni e gli eroi culturali. È con questo capitale simbolico che l'amministrazione è riuscita ad imporre e legittimare il suo schema d'autorità, proteggendo i funzionari bianchi (*aê gacü* o *chefe*) o certi indigeni (*capitão*). Processi paralleli, ma secondo l'ottica degli indios molto simili, avranno luogo rispetto ad altre agenzie di contatto, che non sono però oggetto del presente lavoro.

È fondamentale comprendere il ruolo giocato dalla tradizione nell'ordinamento del dominio del potere e dell'autorità presso i Ticuna. All'interno di quell'organizzazione sociale, in cui la segmentazione e anche un ideale culturale, *tutti i fattori e i personaggi che vanno oltre le forme locali e promuovono un avvicinamento tra gruppi vicini provengono da elementi della tradizione che non sono accessibili direttamente durante la vita quotidiana*. In questo quadro tutto il cambiamento culturale e la possibilità di creazione di nuove e più vaste unità sociali, affinché siano efficaci ed operativi, hanno bisogno di essere tradotti nel linguaggio della tradizione e adattati alle caratteristiche dell'universo mitico-cosmologico dei Ticuna.

Il lato occulto della tutela

Sulla base della precedente argomentazione dovrebbe essere chiaro che, nel caso dei Ticuna, la legittimità dell'amministrazione (*chefe* e *capitão*) non è dovuta solo al regime tutelare (come situazione attuale), alle ideologie ed ai valori operativi di quel luogo, ma anche ad un sistema di credenze, di forme narrative e di com-

preensione riferiti alla tradizione ticuna. Senza pretendere di disegnare una qualunque polarizzazione di segno opposto, che sarebbe di fatto un recupero dell'atteggiamento riduttivista e dualistico, il mio obiettivo ora è solo quello di descrivere come funziona un vettore specifico di legittimazione dell'azione tutelare, in riferimento alla tradizione ed ignorato dagli amministratori bianchi. Per questo si rende necessario depurare la ricerca di legittimità ritenendola come qualcosa di sostanziale ed assoluto, incompatibile con la prospettiva situazionale e con l'analisi di un campo politico intersocietario.

Per iniziare è opportuno rivedere le utilizzazioni più recenti del concetto weberiano di legittimità. Le analisi processualiste in antropologia politica affrontano il problema indicando la necessità di non operare con la legittimità come qualcosa di assoluto o di definito in modo generico ed immutabile all'interno di una stessa situazione (Swartz, Turner e Tuden, 1966). In ogni caso questa critica non determina un grande passo in avanti, dato che si continua a parlare di legittimità come di una variabile il cui valore può mutare di grado in contesti differenti, ciò secondo me mantiene un atteggiamento di reificazione nei confronti di un contesto molto più complesso. Tale contesto non può essere concettualizzato come qualcosa di sostanziale, ma come un insieme di possibilità culturali che permettono l'insorgere di versioni e discorsi virtualmente compatibili che hanno un'efficacia sociale simile. Nel momento in cui si parla di legittimità si deve specificare a partire dall'ottica di quale attore o gruppo sociale si pretende che determinate azioni, modelli o ideologie siano considerati come legittimi. In un campo d'azione indigenista l'insieme di relazioni che definiscono il regime può essere giustificato in modo assolutamente differente da diversi attori o gruppi etnici, tanto che alcuni di questi (specialmente gli agenti dominanti) ignorano quasi completamente i significati e le ragioni dell'ubbidienza dell'altro (l'indio) a tale sistema di norme.

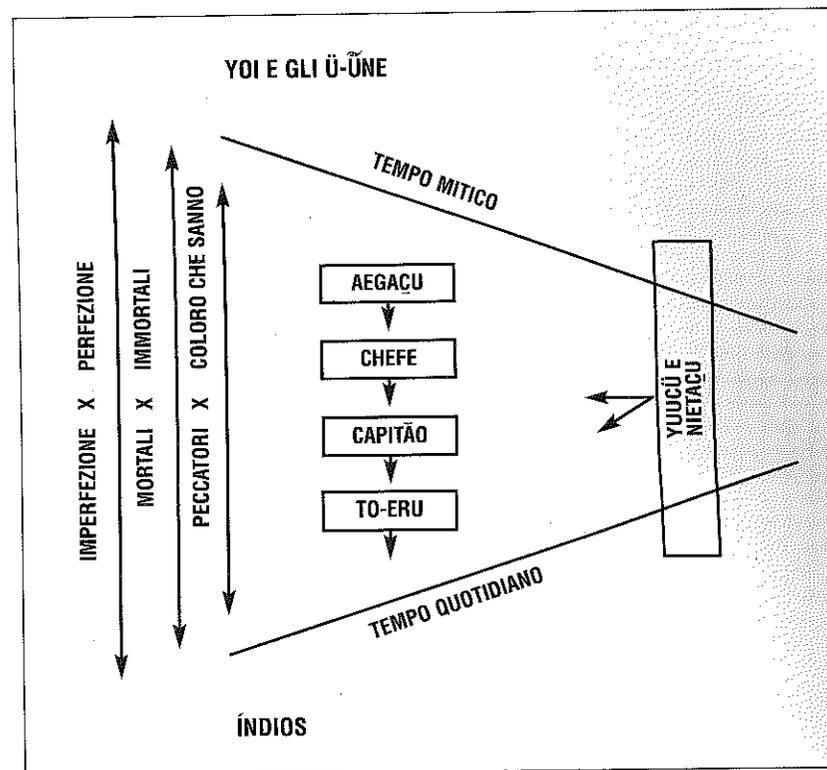
L'affermazione di legittimità è un atto di volontà da parte di un attore sociale, da cui dipende la capacità di sintetizzare e di da-

re significato a molti dati della realtà, soddisfacendo gli uomini in qualità di produttori di senso e in quanto soggetti di necessità²¹. Avendo come soggetto l'indio ticuna della riserva di Umariacu, la legittimità od illegittimità dell'amministrazione non si afferma in modo polarizzato e dualista, ma come un sistema (o virtualità) di discorsi aggiornati a partire da determinati frammenti ed elementi di base.

Nel grafico seguente cerco di indicare come i Ticuna, basandosi sulle nozioni della loro cosmologia, stabiliscono un codice d'autorità riunendo attori e ruoli riferiti principalmente a differenti gruppi etnici. In questo schema sono rappresentate quattro classi d'autorità gerarchizzate. Una freccia indica la direzione verso cui tale autorità viene esercitata, proveniente dal mondo degli *immortali iüine* ed andando verso il dominio del quotidiano di ogni indio, cristallizzandosi nella pratica sociale in quattro punti: l'*aê gacü*, lo *chefe*, il *capitão* ed il *toeru*; le prime due funzioni svolte dai bianchi mentre le ultime due sono svolte da indigeni.

Il fattore che articola questi differenti titoli e ruoli, e dà solidità a tutto il quadro, è senza dubbio costituito dalle concezioni di base che i Ticuna hanno sugli esseri viventi, sul tempo e sulla storia, producendo tutti questi elementi a partire dalla cosmologia e dalle aspettative culturali che ne derivano.

²¹ Dato che queste ultime non sono interamente formulate e conosciute, le due condizioni si compenetrano, ma non si identificano del tutto, riservando un'area di differenze corrispondenti alle specificità individuali ed all'esistenza di una dimensione non cosciente nel comportamento.



Gerarchia e significato dei ruoli di autorità.

Le relazioni sono ordinate a partire da due fattori basilari: da un lato la certezza che nutrono i Ticuna sul fatto che *tutto il potere legittimo proviene in fin dei conti da Yoi e dagli iüine*, la concretizzazione di tutto ciò nella quotidianità avviene tramite la progressiva perdita di potere, parallelamente ad una perdita di perfezione e ad un avanzamento nella possibilità di compiere atti caratterizzati come sbagliati e nocivi; dall'altro esiste la concezione dei Ticuna riguardo alla temporalità, alla mitologia, caratterizzando il cammino del popolo *Magüta* come

un *decadimento*, un doppio allontanamento di *Yoi* e dei "giusti" o "immortali", evidenziato tanto nei costumi (il non ubbidire a *Yoi* provocò la comparsa della morte e delle malattie, separando il cielo dalla terra) quanto nell'abbandono dell'Eware e nel proprio distanziamento spaziale (*Yoi* si dirige con i suoi verso Ovest, il lato del Brasile, mentre *Ipi* va verso Est, il lato del Perù).

In una cosmologia dove il presente viene percepito come un segnale negativo, come perdita delle proprietà degli antichi eroi culturali, non può mancare una chiara separazione tra il tempo mitico e quello della quotidianità. Il discorso di legittimazione dell'autorità proviene per l'appunto dalla tradizione, dagli eroi culturali e dal tempo del mito, esercitandosi, nella misura in cui ci si avvicina alla vita quotidiana, tramite poteri decrescenti ed in sfere ed unità ogni volta sempre più ridotte.

Nel grafico è anche raffigurato un altro elemento, la cui pratica comune richiede che stabilisca, tramite atti simbolici di efficacia sociale immediata, un collegamento diretto tra il mondo quotidiano ed il tempo mitico, nel quale il *Tchorune* insegna agli iniziati (*yuiücü* e *Ng'etacü*) la cura per le malattie e le stregonerie. Differentemente dai ruoli apparentemente specializzati della politica e dell'amministrazione, l'autorità dello *sciamano* e del *guaritore* non proviene da una discontinuità e da una gerarchia, dal momento che può essere esercitata in unità e contesti non tanto chiaramente delineati come i menzionati ruoli politici.

Yoi ed il "nostro governo"

Adesso si rende necessario analizzare alcune constatazioni isolate fatte da certi ricercatori. L'identificazione di *Yoi* con il governo brasiliano non mi sembra assolutamente semplice ed immediata come nella supposizione di Queiroz (1963: 50) e Oro (1978: 89). Infatti i Ticuna non ritengono le autorità municipali o regionali come legittime (o significative secondo la loro tradizione), e neanche si sentono effettivamente vicini al governo federale. Quello che li sen-

sibilizza è l'idea del *nosso governo* (*torü aegacü*), di un governo diretto verso gli indigeni e non verso i bianchi. Questo concetto si legittima attraverso delle connessioni storiche e culturali che ha stabilito con la cosmologia ticuna; questo, comunque, non deve portare a credere che *Yoi* ed il *nosso governo* siano la stessa cosa. *Yoi* e gli *üüne* rappresentano una fonte importante di legittimità per i ruoli politici riconosciuti dai Ticuna, ma si librano molto in alto e non possono equipararsi a questi.

Gli informatori sono stati unanimi nell'osservare che la designazione di *aegacü* non si può attribuire ad un indio, ma ad un capo il cui potere viene conferito dall'esterno. Tale termine non potrebbe essere applicato nemmeno a *Yoi*, il cui riferimento più comune è quello di *Tanatü*. L'espressione *nostro governo*, convertita in lingua ticuna, corrisponde a *torü aegacü*, non essendo anch'essa applicabile a *Yoi*. Pertanto, l'argomentazione che ci sarebbe un sincretismo tra l'idea paternalistica di governo ed il mito tribale di *Yoi* (Queiroz, 1963: 50), o che il governo sarebbe una personificazione di *Yoi* (Oro, 1978: 89), non ha un effettivo fondamento.

Si deve considerare che, durante i quasi tre secoli di contatto, c'è stata una sovrapposizione di nozioni e figure del cristianesimo sui personaggi della cosmologia ticuna. Vista la constatazione di una grande varietà d'uso e di un'ambiguità nei significati, questo richiederebbe una ricerca specifica, anche se alcune osservazioni possono essere già avanzate. Alcuni narratori si sentono in dovere di stabilire delle equivalenze tra le due cosmologie, preoccupandosi, per esempio, di indicare quali sarebbero secondo l'ottica dei Ticuna gli elementi d'integrazione di qualcosa di tanto centrale nel cattolicesimo come la Santissima Trinità. Più frequentemente alludono a *Ngutapa*, *Yoi* ed *Ipi* riferendosi a questi nel contesto mediante altri nomi, il primo essendo sostituito da un'idea generica di divinità manifesta come *Tupana*, il secondo viene chiamato *Tanatü*, figlio di Dio, ed *Ipi*, per la sua abitudine a comparire sotto forma di diversi uccelli e di insetti alati, viene paragonato allo Spirito Santo. Esistono altri narratori che nella ricerca di questa trinità divina, finiscono per

identificarla con la sacra famiglia, imponendo la presenza di una figura femminile, *Taé* (o "nostra madre"), considerata come Nostra Signora, mentre *Ngutapa* e *Yoi* vengono considerati rispettivamente come il Padre Supremo ed il Figlio di Dio.

Nonostante questi tentativi di trasposizione di significati debbano essere menzionati, dato che possono originare specifici discorsi di legittimazione, è importante considerare che il tentativo di tradurre in figure della tradizione ticuna alcuni dogmi ed insegnamenti del cristianesimo ha avuto un successo molto limitato. Appare molto chiaramente che *i personaggi continuano ad avere come significato basilare quello proprio della mitologia ticuna, e, per quel che riguarda altre forme di trattamento, immagini o proprietà, il significato dei termini in quanto elementi di un altro insieme di relazioni è d'importanza secondaria.*

La figura centrale delle elaborazioni mitiche dei Ticuna, *Yoi*, passa in tal modo ad essere considerata come *Tanatü*. A partire dalla sua identificazione con il Figlio di Dio, e la sua traduzione come "Nostro Signore", va ad incorporare anche la figura di Gesù Cristo e le numerose rappresentazioni visive che di lui realizza il cattolicesimo popolare. Tale associazione corrisponderebbe ad una forma estrema di dominio simbolico, in cui il personaggio centrale della cosmologia nativa sarebbe trasformato in Cristo, rappresentato inoltre visivamente come un uomo bianco. In questo senso la caratterizzazione del *Tanatü* come salvatore degli uomini, il Cristo Salvatore come alcune volte viene chiamato dai Ticuna (recentemente un villaggio ha perfino adottato questo nome), è controbilanciata dalle proprietà dell'eroe culturale *Yoi* e dalle aspettative ticuna che quest'ultimo possa evitare la fine del mondo.

In realtà sembra che *i Ticuna continuino ad operare attraverso tali personaggi mitologici principalmente in conformità alle definizioni provenienti dalla propria tradizione*, mentre le figure cristiane della loro cosmologia si giustificano più che altro come un utile e comodo esercizio di traduzione culturale che si dimostra di grande importanza nei contatti con l'esterno. *Ai Ticuna non sorprende il fatto che Yoi o altri*

immortali possano manifestarsi con l'aspetto di un uomo bianco, dato che il presentarsi sotto varie forme (animali, piante, esseri umani) fa parte delle loro proprietà basilari. Se alcuni missionari o fedeli danno priorità esclusivamente alla materializzazione di *Yoi* come *Tanatü*, non c'è alcuna ragione per rifiutarli del tutto visto che detengono solamente una parte della verità, non ammettendo e nemmeno riuscendo a riconoscere le apparizioni che gli immortali fanno assumendo altre sembianze. Infatti quello che i bianchi non capiscono, argomentano i Ticuna, è che *Yoi non può essere visto o riconosciuto da nessun mortale, perché appare sempre trasformato momentaneamente in qualche altro essere vivente.* Fa parte dell'atteggiamento di estremo rispetto che deve essere assunto nei suoi confronti anche l'omissione del suo nome, infatti per riferirsi a tale personaggio si ricorre normalmente ad espressioni metaforiche, come "colui del ginocchio sinistro" (Nimuendaju, 1952: 122), o ad altri nomi come quello di *Tanatü*.

Quando i Ticuna fanno una libera traduzione di *Tanatü* si riferiscono a "nostro padre", marcando in tal modo per i cattolici il fatto che essi attribuiscono a *Yoi* proprietà del Dio-Padre dei cristiani, e non solamente le qualità di messaggero o profeta, mezzo-dio e mezzo-uomo, ma in tale espressione sono presenti altre associazioni che andrebbero in altra direzione, chiaramente verso le credenze tradizionali dei Ticuna. Si tratta di "nostro signore", come applicazione di un'antica credenza in cui innumerevoli esseri della natura (alberi, piante, liane, animali, frutti) hanno uno spirito che può assumere una forma umana, che sarebbe il suo "signore" (*natü*). In genere il *signore* regola l'accesso delle altre persone a quella determinata specie, ricorrendo a punizioni in caso di eccessi, abuso o mancanza di rispetto, essendo tra l'altro necessario ricorrere al suo permesso per toccare gli esseri in questione. In questo senso "nostro signore" sarebbe uno spirito che proteggerebbe gli esseri umani da una distruzione totale causata dalla loro stessa condotta.

Gli elementi che sono stati forniti permettono di comprendere l'inadeguatezza del considerare come equivalenti *Yoi* e *aëgacü* (o, più esattamente, "nosso governo", *torü aëgacü*). Se ambedue le nozioni de-

vono essere necessariamente in connessione, dato che da questo deriva la legittimità di tutto il codice d'autorità, quando si parla di *Yoi* o *Tanatii*, si mette in evidenza la protezione nei confronti di forze esterne e la caratteristica superiore del protettore, mentre con il "nostro governo" si dà enfasi alle necessità di stabilire relazioni interne di ubbidienza, come mezzo per attendere agli ordini di *Yoi* e per raggiungere la salvezza.

Il dis-incanto e il ritorno alla decadenza

Come è avvenuta nella storia recente dei Ticuna la legittimazione dell'amministrazione? La risposta a tale quesito rimanda ai momenti della formazione del PIT ed alle attività degli indios nei confronti dell'azione indigenista. L'*aëgacii* non era un generico inviato del governo brasiliano, ma dello SPI, del governo degli indios, del nostro governo. Per gli indigeni che credevano nelle sue iniziative, l'*aëgacii* costituiva un'alternativa fortemente preferita alla sottomissione al *padrone*, dato che rendeva possibile l'accesso alle merci ed al danaro, oltre che l'acquisizione di nuove conoscenze tramite la scuola, le conversazioni e gli esempi. Tali preferenze si traducevano essenzialmente nella concezione che l'operato dello SPI era indiscutibilmente legittimo tanto dal punto di vista dei fini perseguiti quanto dei mezzi utilizzati. Lo stesso ruolo di *chefe* veniva in tal modo legittimato attraverso credenze tradizionali, come era accaduto nel caso di Manuelão quando gli abitanti del PIT gli avevano attribuito proprietà extra-umane, considerandolo come un inviato di *Yoi*.

Nella prospettiva di un altro specifico vettore di legittimazione, proveniente dall'attualizzazione del regime tutelare, dalle aspettative e dalle valutazioni suscitate negli indios in funzione di comparazioni del campo indigenista con altri campi sociali, la legittimità può essere compresa, nel modo più pragmatico, come un processo di scambio di servizi tra dominati e dominatori²². In realtà la legitti-

²² Godelier in un suo testo (1978: 210) suggerisce come ipotesi che la legittimità conferita alle relazioni di dominio dipenderebbe dal fatto che queste si pre-

mità dello SPI nei confronti degli indios Ticuna negli anni a seguire è andata diminuendo: le attività agricole e commerciali del PIT sono state quasi completamente abbandonate; la principale attività assistenziale, la scuola, si è trascinata durante tutti questi anni, alternando periodi di funzionamento regolare con altri in cui mancano i maestri, rimanendo senza le condizioni necessarie per ottemperare al suo compito. È come se l'operato di Manuelão e l'immagine fortemente positiva lasciata agli indigeni, costituisse una riserva di supporto (Easton, 1959), un insieme di fatti il cui ricordo potesse mantenere viva una lealtà nei confronti dello SPI e creare aspettative che, in qualsiasi momento, si potesse chiudere il ciclo di *chefs* che non sapevano o non volevano eseguire la loro missione.

Pertanto, in contrasto con i concetti dualistici, l'incarico del PIT non può essere descritto come un fattore esterno all'universo ticuna, non mancandogli nemmeno l'attribuzione di contenuti provenienti dalla tradizione mitica. L'operato dell'organo tutelare, inserito in quel preciso quadro storico di costituzione e stabilizzazione di un campo di azione indigenista istituito nella riserva di Umariacu, poteva essere legittimo di fronte agli indios avendo un impatto abbastanza positivo sulla loro esistenza. Ma la routine di questo dominio, con il susseguirsi di *chefs* considerati come *cattivi*, incapaci di rispondere alle aspettative degli indigeni, ha portato l'azione indigenista ad essere screditata essendo incapace a mobilitare gli indios. Intorno alla nuova sede del PIT, è stata realizzata una staccionata di filo spinato, giustificata dai successivi incaricati come necessaria per evitare l'ingresso di animali nell'area. La sua maggiore utilità sembrava essere quella di marcare i limiti di sicurezza degli incaricati che vivevano sotto un virtua-

sentino come scambio di servizi. Tale idea può in qualche modo aiutare a spiegare questo secondo vettore di legittimazione. Non sembra invece utile nella comprensione del primo vettore, che sarebbe il risultato di forme narrative e di comprensione, caratteristiche della tradizione ticuna, visto che richiederebbe lo stabilirsi di un collegamento funzionale positivo tra queste ultime forme culturali e la riproduzione o il funzionamento regolare dei rapporti di produzione.

le assedio degli indios. Questi raccontano casi in cui i Ticuna, sfiduciati oppure furiosi per l'atteggiamento dell'amministrazione, ed alcune volte sotto l'effetto della *cachaça*, gridavano insulti contro lo *chefe* Estevão minacciando di abbattere la casa per ucciderlo.

Una ricomposizione del prestigio del PIT sarebbe possibile solo riprendendo iniziative di natura economica (dovendo in tal caso lo SPI e la FUNAI investire massicciamente in "progetti di sviluppo" e in miglioramenti per la comunità), oppure con la nascita di un'ideologia che attribuisca significato all'azione dello *chefe* e del *capitão*, giustificando in termini etici e di progetti d'integrazione le misure di controllo sociale imprescindibili per l'amministrazione. L'organo tutelare si è dimostrato totalmente incapace di rendere percorribile qualsiasi di queste alternative. Negli anni Settanta per ristabilire tale legittimità di fronte agli indios, si dovrà dipendere da un'ideologia religiosa (la Irmandade da Santa Cruz; vedi Cardoso de Oliveira, 1975; Oliveira, 1977 e 1979; Oro, 1978). Questo mette in evidenza i limiti del campo indigenista, mostrando quanto questo sia costretto a stabilire una relazione complementare con le ideologie religiose per poter inculcare negli indios nuovi codici d'azione.

Concludendo, riprenderei le formulazioni teoriche della prima parte di questo lavoro, riaffermando che né in termini di regime, né di legittimità, la prospettiva dualistica riesce a comprovare la sua utilità ed efficacia. L'unica ragione che giustifica il suo utilizzo è l'imprigionamento del ricercatore in uno specifico insieme di ostacoli all'analisi delle relazioni interetniche. Nel tentativo di superare tali difficoltà, lo studioso si dirige verso il *nominalismo*, che gli permette di etichettare in modo dicotomico i sistemi politici e le fonti d'autorità in *tradizionali e moderne*. In questo modo finisce per cadere nella tentazione di collocare tali etichette in pretese totalità la cui struttura lascia sempre al di fuori alcuni elementi considerati come meri "residui empirici". False totalità significative che si costituiscono concretamente in un ritaglio arbitrario e riduttivista di un'altra realtà teorica, quella dell'esistenza di un campo intersocietario, articolato e biculturale.

QUARTA PARTE

LAVORO ETNOGRAFICO E SITUAZIONE COLONIALE

1. Facendo etnologia con i *caboclos* di Quirino Curt Nimuendaju e la storia ticuna

Esploratori, commercianti, religiosi o amministratori sono espressioni abbastanza evidenti di una civilizzazione occidentale, che nei suoi limiti spaziali si trova e si confronta con i popoli e le culture indigene. Il denudamento delle sue pratiche e la relativizzazione delle sue autorappresentazioni, rivelati dall'analisi antropologica, che riscatta la prospettiva dei nativi, ha un'indiscutibile apparenza di oggettività e di esercizio critico. Il fatto è che per l'antropologo, tali figure possono essere solo assunte come un "noi" al prezzo di una simulazione/empatia, proveniente e controllata dal processo di conoscenza.

Quando la ricerca cambia di oggetto e va a focalizzare l'immagine dell'antropologo, il "noi" si trasforma in qualcosa di meno astratto e pericolosamente vicino; sconcertante, dato che è troppo adeguato. La soluzione sembra essere quella di andare verso una visione convenzionale dell'etnografia come "specchio" delle collettività studiate, oppure, al contrario, ridurla ad un incontro tra soggettività, dove le totalizzazioni sono arbitrarie o poco esplicative.

Dalla classica monografia di Malinowski sui Trobriandesi (1922) si è andato formando un modello narrativo in cui le concrete condizioni di ricerca antropologica sono sistematicamente omesse. La narrazione è come se fosse svuotata del suo soggetto reale, sostituito da un personaggio fittizio ("lo scienziato"), che opera a partire dal rigore della scienza sperimentale, mettendo in primo piano

l'osservazione diretta, descrivendo le credenze ed i costumi con la massima oggettività, e guardando con sospetto le teorie e le generalizzazioni che provengono dai nativi.

L'ideale in questa prospettiva sarebbe di far sì che l'etnologo possa trasformarsi in un eguale tra i nativi, e nelle rare eccezioni in cui egli è menzionato suggerisce al lettore che normalmente la sua invisibilità è effettiva. La descrizione di situazioni etnografiche è trasformata in una mera reiterazione di un compito professionale che stabilisce prescrizioni normative ovviamente messe sempre in opera¹.

Tutte le performance culturali sono ricondotte all'universo nativo, inserendo gli ulteriori bianchi che interagiscono con i nativi solo in nota a piè di pagina, nei ringraziamenti od in altre descrizioni isolate. La raccomandazione fatta all'etnografo è quella di allontanarsi il più possibile dai nativi, senza entrare in manifesto conflitto con i loro interessi, una volta che è stata considerata come essenziale la necessità di raggiungere la "neutralità scientifica" della ricerca, cioè, che il suo scopo è di comprendere la realtà osservata e non di interferire su di essa.

Agli inizi degli anni '80 gli antropologi definiti "interpretativisti" producevano un capovolgimento nella concezione del lavoro di campo. Veniva messo in evidenza il carattere parziale e relativo delle teorie esplicative e le etnografie furono riconsiderate come narrative (Marcus e Cushman, 1982). Le interpretazioni della società e della cultura elaborate da uno specialista nativo furono rivalutate, essendo assunte alcune volte come percorso privilegiato dell'approccio etnografico. Le collettività studiate cominciarono ad essere descritte come integrate da nativi singolari, retti dall'affettività e dalla

¹ Tale atteggiamento si identifica più compiutamente nella pianificazione idealizzata della guida pratica, dei manuali di metodi e tecniche, nonché del codice deontologico - che prescrivono le condizioni di limpidezza dello "specchio" - lasciando al soggetto dell'etnografia solo lo spazio dell'aneddoto e dell'emozione minore e controllabile.

ragione, personaggi densi che oscillano tra strategie sociali e dilemmi esistenziali (Crapanzano, 1980).

Ma le condizioni effettive dell'etnografia (che renderebbero capace il lettore di dare una dimensione ai fatti ed alle interpretazioni presentate) continuano a non essere esplicitate. Tutta l'enfasi è data alla descrizione di una relazione (individualizzata) tra due soggettività, quella dell'etnologo e quella del nativo. Il primo qualche volta sembra confinato al ruolo d'interlocutore relativamente distante e passivo, che sul campo si limita ad essere un "raccolgitore di dati", mentre in realtà è un "autore", che seleziona narrazioni e compone un testo fittizio (interpretativo). L'attività propriamente analitica dell'antropologo passa in secondo piano, vedendo sminuita la sua importanza.

L'obiettivo mio, in questo caso, è quello di seguire un percorso differente, cercando di recuperare *l'etnografo come vero attore sociale*, immerso in una ragnatela costituita da relazioni e sensi, in cui il campo di ciò che è osservato dipende dalle scelte intraprese a livelli multipli di fronte alle aspettative ed alle costrizioni degli indigeni e di tutti gli altri attori sociali ugualmente presenti in quella data situazione etnografica. Le tecniche attraverso le quali l'Antropologia ha studiato i missionari e gli amministratori possiedono un grande potenziale euristico e debbono essere applicate ugualmente alla *descrizione ed all'analisi della propria situazione etnografica*.

L'intenzione di questo lavoro è quella di mettere a fuoco la relazione tra i Ticuna e Curt Nimuendaju². Nonostante Nimuendaju

² Il tedesco Curt Unkel è giunto a São Paulo nel 1903, all'età di venti anni fornito appena di una formazione scolastica di base. Dal 1905 al 1907, con piccole interruzioni, visse nei villaggi guarani localizzati a nord-est dello Stato di São Paulo. Qualche anno dopo ricevette in battesimo proprio da quei Guarani il nome di "Nimuendaju" (che significa "colui che ha trovato uno spazio per sé, l'au-reo-indistruttibile-eterno" [Melià et al., 1987: 35]), incorporandolo successivamente come un cognome. Dal 1905 al 1945 visitò più di quaranta popoli indigeni localizzati tra gli Stati di Rio Grande do Sul e dell'Amapá, diventando il più importante etnografo e diretto conoscitore delle culture e delle lingue indigene

sia non solo un bianco molto speciale per i Ticuna, ma anche un etnologo molto speciale, non c'è nessuna pretesa biografica in questo testo, e tanto meno quella di elucidare aspetti mal conosciuti della sua vita e della sua morte. Il mio obiettivo, posizionando Nimuendaju tra i Ticuna, è quello di procedere alla realizzazione di un'etnografia della situazione di ricerca, cercando di cogliere i modelli di interazione, aspettative e credenze che provenivano da quel relazioneamento.

Per dare densità e maggior ampiezza ai commentari asettici sul lavoro di campo, che frequentemente compongono le parti introduttive delle monografie, è necessario prima di tutto dare voce ad altri attori, recuperando non solo le rappresentazioni che gli indios elaborano sulla ricerca e l'antropologo, ma anche le interferenze che altri attori (non-indios) esercitarono su tale relazioneamento e sulle stesse condizioni di osservazione. Cioè, le condotte e gli scambi simbolici possono essere adeguatamente compresi solo quando non rimangono ristretti ad un'unica coppia di attori sociali (il "ricercatore" ed il "nativo"), passando invece ad operare attraverso una triade, che deve includere anche un terzo elemento: gli altri bianchi che interagiscono con gli indigeni. Senza di ciò l'analisi non riuscirà mai a valutare le costrizioni e le possibilità della situazione etnografica, recu-

esistente in Brasile. Ha prodotto un'estesa opera, che va dalla stesura di relazioni di viaggi (elaborati per conto dello SPI), registrazioni linguistiche ed etnografiche (pubblicate in riviste specialistiche francesi e tedesche), fino a capitoli per l'importante *Handbook of South American Indians* (diretto da J. Steward tra il 1945 e il 1948) e diverse monografie sui popoli indigeni Gê (promosse e pubblicate in inglese dall'Università di Berkeley). Nonostante in varie occasioni sia stato appoggiato nelle sue ricerche dai direttori del Museu Goeldi e del Museu Nacional, non ha mai assunto in modo permanente alcuna funzione pedagogica o di curatela in queste od in altre istituzioni. La maggior parte delle sue spedizioni furono finanziate tramite la vendita di collezioni etnografiche, questo gli permise di mantenere frequenti contatti con istituzioni importanti (come i musei europei di Göteborg e Berlino, il Musée de L'Homme di Parigi e lo Smithsonian di Washington), nonché con svariate associazioni scientifiche.

perando effettivamente il contesto sociale ed abbandonando le descrizioni basate sul linguaggio dell'esotismo e delle "contingenze" (in cui le caratteristiche essenziali delle relazioni sono attribuite sia al "caso" che ad un'alterità radicale ed assoluta).

Un altro punto importante da vedere è come e dove l'antropologo sia diventato effettivamente un fattore di cambiamento. Occupandosi di gruppi tribali e di società a scala ridotta, l'antropologo non può essere in alcun modo considerato come qualcuno la cui presenza ha prodotto conseguenze nulle o irrilevanti rispetto alle precedenti condizioni di vita dei nativi³.

Infine, analizzare la relazione tra i Ticuna e Nimuendaju permette di esemplificare come le trasformazioni storiche e di maggior ampiezza sono concepite dai Ticuna, indicando, tra l'altro, l'importante ruolo che i bianchi rivestono in quel processo secondo le tradizioni native.

La base documentaria utilizzata in questo testo è abbastanza eterogenea. Da un lato realizzando il mio lavoro di campo tra i Ticuna, ho potuto raccogliere negli *igarapé* São Jerônimo e della Rita, tra il 1981 e il 1983, alcuni racconti su Curt Nimuendaju, forniti con una buona precisione da generi, figlie, figli e nipoti dei suoi principali informatori, rispettivamente Calixto Dauecucú⁴ e

³ Studiando l'impatto del lavoro etnografico di Leenhardt sui suoi informatori Maori, James Clifford osserva: "It is condescending and false to assume that only the ethnographer derives knowledge about custom from fieldwork collaborations, or that the texts and interpretations so constituted are meaningful only to the author of the eventual ethnography" (Clifford, 1980: 528).

⁴ Calixto era figlio d'una india ticuna e di un bianco, della famiglia Weil, di discendenza tedesca che si era stabilita nei dintorni della località chiamata oggi Santa Rita do Weil. Suo nonno materno, che era un prestigioso sciamano dell'Igarapezinho do São Jerônimo, lo educò da piccolo insegnandogli le tradizioni ticuna ed incorporandolo (tramite adozione rituale) alla nazione del "mutum" (galinaceo). Secondo Nimuendaju era il maggior conoscitore dei miti, dei rituali e della cultura materiale. Oggi gli abitanti di Vendaval lo considerano come un no-

Nino⁵, ambedue deceduti da più di dieci anni. Nonostante i miei informatori fossero molto giovani all'epoca delle ricerche di Nimuendaju, riproducono più che altro conversazioni ed impressioni degli adulti, ed è un fatto notevole che malgrado siano passati quarant'anni le descrizioni siano sempre vive e consistenti, con l'inclusione perfino di scene di vita quotidiana familiare. In special modo è da evidenziare come furono dettagliate le spiegazioni sulle circostanze della sua morte⁶.

Molte informazioni rilevanti per caratterizzare le condizioni concrete alla ricerca di campo provengono da lettere trovate negli Arquivos del Departamento de Antropologia do Museu Nacional, nel Centro de Documentação Etnológica del Museu do Índio e negli Arquivos do Conselhos de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil (ora riuniti nell'Observatório Nacional).

Sono stati consultati anche articoli, atti di conferenze e libri che compongono la bibliografia pubblicata su Curt Nimuendaju. Se nelle sue opere sui Ticuna sono scarse le informazioni sulle sue condizioni di campo, d'altra parte egli ci fornisce chiari giudizi su indios e "civilizzati" (come sono chiamati nella regione i bianchi), giudizi che confermano, certe volte con le stesse parole, le opinioni espresse nelle lettere o nelle relazioni. Dato il percorso singolare di Nimuendaju, il "filtro teorico" fornito dai modelli di narrazione imposti dalla corrente accademica di cui parla Dumont (1978) non si applica in forma tanto selettiva come avviene invece nella maggior parte delle monografie.

tevole *tuxawa*. È importante notare che tutti i suoi discendenti per linea paterna, nonostante siano membri della nazione del *mutum* (nella nominazione ticuna), adottano come cognome nella nominazione in portoghese una deformazione del suo nome (Calisto Vêu).

⁵ Nino Ataíde, abitante dell'*igarapé* della Rita, fu l'informatore ticuna che mantenne un contatto più prolungato con Nimuendaju, ospitandolo negli ultimi tre viaggi. Oggi è considerato dagli indigeni come un influente *tuxawa*.

⁶ Le versioni attuali dei Ticuna sulla morte di Nimuendaju sono estesamente trascritte e commentate in Oliveira, 1986, cap. 6.

Per quel che riguarda la contestualizzazione storica e culturale, è stata utilizzata ampiamente una bibliografia sui ticuna, in special modo i lavori di Nimuendaju del 1929, 1930, 1945, 1952, di Cardoso de Oliveira (1964) e la mia ricerca sulla storia recente dei Ticuna (Oliveira, 1988).

Alcuni esercizi per la comprensione di situazioni analoghe (Dumont, 1978; Clifford, 1980; Sahlins, 1981; Bensa, 1985) hanno propiziato la costruzione di una base comparativa e sono venuti in aiuto nell'affinamento degli strumenti analitici. I fatti e le idee centrali provengono ancora dallo sviluppo, con i dovuti approfondimenti e specificazioni, delle interpretazioni elaborate in uno studio precedente (Oliveira, 1986).

Quando si cerca di discutere su una situazione di campo, quello che emerge per prima cosa sono i dati abitualmente forniti dalle descrizioni convenzionali ed omogeneizzanti: i periodi di campo, le fonti di finanziamento, le aree prioritarie di ricerca e le difficoltà trovate durante la realizzazione del lavoro. Il recupero di questi dati, trovati in ordine sparso nella monografia di Nimuendaju ed in altri lavori dei commentatori e biografi legati all'ambito accademico, può servire come punto di partenza per comprendere la situazione di campo, presentando alcune informazioni più generali. L'approfondimento, quindi, sarà solo possibile dopo aver delineato certi strumenti concettuali e dopo averli applicati ad un materiale empirico meno nobile e sistematico: lettere e relazioni dell'Autore, i documenti dello SPI ed i resoconti degli indios. La discussione teorica e quella etnografica saranno realizzate nelle seguenti due parti del presente lavoro.

Nimuendaju aveva compiuto quattro viaggi alle aree ticuna. La prima volta che era andato nell'Alto Solimões risale al novembre del 1929, per un periodo di quindici giorni durante il quale visitò gli indios localizzati nelle imboccature degli *igarapés* Caldeirão (Belém) e São Jerônimo. Basandosi su questo viaggio, preparò una piccola relazione per lo SPI, che fu pubblicata sotto forma di articolo in Germania (Stuttgart) l'anno successivo. Egli fornisce alcuni dati fonda-

mentali su demografia e localizzazione, descrivendo la cultura materiale e le caratteristiche elementari d'organizzazione sociale, raccogliendo anche una lista di parole e qualche mito.

Nel secondo viaggio, realizzato nel 1941, rimase tra i Ticuna per un periodo di sei mesi, mentre nel terzo, avvenuto l'anno successivo (1942), vi stette per cinque mesi. La sua monografia, redatta nel 1943 in Belém do Pará e pubblicata da Robert Lowie nel 1952, incorpora i dati raccolti durante i tre viaggi, nonostante la maggior parte delle sue informazioni provengano dai due ultimi, nei quali lui stesso fa riferimento a undici mesi di lavoro di campo (Nimuendaju, 1952: 10). Nel testo esistono poche indicazioni sullo svolgimento della ricerca, non essendoci specificazioni rispetto ai suoi dislocamenti presso i Ticuna, né nei confronti delle conoscenze dirette e dei tempi di soggiorno in ogni luogo. Attraverso cenni fatti ai suoi principali informatori, già citati, è possibile supporre la presenza di alcuni gruppi locali privilegiati dalla sua ricerca. Rispetto all'appoggio finanziario che avrebbe permesso la realizzazione dei viaggi non vi sono informazioni sicure, con la sola eccezione del primo, vincolato principalmente agli interessi dello SPI nel promuovere l'identificazione dei gruppi indigeni dell'Amazzonia prima di dare inizio in quei luoghi alle azioni indigeniste. Si sa appena che, a differenza di altri lavori di campo resi possibili da finanziamenti accademici ottenuti tramite la mediazione di Lowie, questo non fu il caso della ricerca sui Ticuna, anche se più tardi la monografia che da questa ricerca derivò fu pubblicata dalla University of California Press.

Come spesso avviene nelle descrizioni sulla situazione di campo, le difficoltà rilevate dai commentatori mantengono una parvenza di esotismo e arbitrarietà di fronte allo svolgersi del lavoro. La monografia sui Ticuna fu l'unica scritta da Nimuendaju in portoghese. Il fatto è che in virtù dello schieramento assunto dal Brasile durante la Seconda Guerra Mondiale, le persone di origine tedesca, anche se naturalizzate (era il caso di Nimuendaju) o semplicemente discendenti, erano sottoposte ad un controllo speciale da parte delle autorità brasiliane. I suoi amici erano riusciti a dar continuità al lavoro

di campo presso i Ticuna, nel frattempo l'etnologo redigeva le sue annotazioni in lingua portoghese. Nonostante questo modificasse la sua precedente abitudine di prendere nota in tedesco, non è da supporre che ciò creasse serie difficoltà nel lavoro di chi era residente nel paese da più di quattro decenni e aveva un udito così raffinato per lo studio delle lingue indigene. Inoltre la sua ricerca era condotta nell'idioma nativo, nel quale numerosi vocaboli e miti furono registrati nei suoi quaderni.

Del suo quarto viaggio non vi sono registrazioni scritte dal momento che il quaderno di campo non fu trovato tra le sue cose (Pereira, 1980: 448). Morì nell'*igarapé* della Rita, nella casa del suo informatore Nino, in circostanze non del tutto chiare, nonostante alcuni tentativi di ricerca specifica sul fatto, da parte dei suoi amici e dello stesso SPI.

Come si possono leggere od interpretare antropologicamente i fatti derivati da una situazione di campo, andando oltre le descrizioni "vuote" e omogeneizzanti, stabilite in un asse normativo? Il cammino per realizzare od "antropologizzare" l'auto-rappresentazione dell'etnografo (e degli etnologi in qualità di soggetto collettivo ed integrante della "comunità scientifica") non si esaurisce nello studio delle rappresentazioni che i nativi elaborano su di lui. È necessario affrontare la situazione di campo come un processo d'interazione manipolata, in cui le azioni, le credenze e le aspettative, per più eterogenee e divergenti che siano in origine, si articolano e stabiliscono i punti di riferimento in funzione della loro contemporaneità o successione.

Non si tratta di considerare il fatto che ogni persona od evento possa avere un significato differente per lettori muniti di codici altrettanto differenti, ripensando in tal modo il lavoro di campo a partire da questa semplice constatazione. Se si pensa alla formazione del senso esclusivamente secondo una prospettiva sistemica, riconducendolo sempre a strutture astratte dove ogni segno figurebbe in modo coerente ed integrato, non si riuscirà a sfuggire da un'analisi riduzionista del contatto interetnico (per una critica su

questo argomento vedi Oliveira, 1988: 263-5). Lo studio dell'integrazione tra attori di culture differenti non può limitarsi a cercare le intenzioni e i significati di qualsiasi atto riconducendoli a contesti che si presentano come omogenei e consistenti al loro interno.

Una volta che ha avuto inizio il processo interattivo, altre forze – oltre alle motivazioni conoscitive del ricercatore – sono messe in gioco, stabilendo nel processo nuove costrizioni e direzioni. Anche le azioni successive del ricercatore vanno ad articolarsi in risposta ad azioni e reazioni di altri attori sociali, portando la situazione di ricerca ad essere definita in modo multiplo dagli attori co-presenti, reinserita in altri campi e processi sociali, la cui dimensione ed i limiti possono andare oltre le definizioni della situazione date dall'antropologo.

Nella ricerca qui presentata ho preso in considerazione il suggerimento di J.P. Dumont di affrontare la situazione di campo come un "testo interattivo" (Dumont, 1978: 4-5), stabilendo una convergenza tra l'attore-ricercatore e l'attore-narratore. La ricerca di campo non è un processo equilibrato di convivenza, un processo simmetrico d'accomodamento sociale. Se il processo interattivo è innescato e concluso dall'antropologo, che in larghe linee dimensiona e controlla la relazione con i nativi, ogni atto compiuto si inserisce in una specie di "piano di volo" (chiamato da Dumont "pre-testo") stabilito dal ricercatore con un'intenzione precisa. Le azioni e le reazioni degli indios sono compiute anche in funzione di direttive normative e strategie sociali che non possono essere artificialmente unificate tramite l'espressione "cultura altra" (in opposizione a quella del ricercatore), queste costituiscono invece mappe multiple di orientamento (o di riferimento, come ho già fatto notare in un altro lavoro, Oliveira, 1988: 265-6) interne a una cultura ed inerenti ad una situazione di contatto interetnico. Per distinguerli adottato in questa occasione la designazione di "contesto" utilizzata da Dumont.

Focalizzare l'interazione esige più di una semplice spiegazione dell'attore rispetto ai suoi ruoli e alle sue motivazioni originarie, tra-

mite un riferimento metaforico ad altri contesti. È necessario, invece, inquadrare ogni azione in una dimensione lineare, come risultato di successive fasi, in cui gli attori accumulano una conoscenza mutua e, in virtù delle esperienze di conflitto e accomodamento, stabiliscono tra di loro modelli di relazionamento ed articolazione⁷. In una spiegazione di questo genere l'asse cronologico assume un'importanza fondamentale, dato che le norme, le credenze e le aspettative devono essere affrontate tramite un'analisi genetica che le consideri come fatti sociali in costituzione e non come una semplice attualizzazione di codici anteriori.

La prima visita di Nimuendaju ai Ticuna fu segnata dalla sua brevità e limitazione, rimase nella regione quindici giorni, conoscendo solo due gruppi locali che abitavano nelle prossimità della sede dei *seringais* Belém e Vendaval. Questo si riflette nelle sue annotazioni, che rispecchiano la relazione esistente tra i Ticuna "caboclizados"⁸ ed i loro "padroni". Parlando del *seringal* São Jerônimo descrive un quadro che qualifica come "attraente", in cui verifica con soddisfazione "la cordialità esistente tra la famiglia del *padrone* e quella degli indios" (Nimuendaju, 1982: 204). In Belém do Solimões le sue osservazioni allontanano qualsiasi idea di povertà o di sfruttamento degli indios da parte dei loro padroni, sottolineando il fatto che tutti dispongono di abiti, attrezzature ed altre merci necessarie, indicando altresì che l'imprenditore impedisce ai suoi capisquadra o ad altri lavoratori bianchi di sottomettere gli indios a maltrattamenti o mancare di rispetto alle loro famiglie. La descrizione idealizzata inverte perfino la logica del *barracão*, affermando

⁷ Nonostante ci siano similitudini con la proposta analitica di Sahlins, l'enfasi in questo caso è diretta verso il processo e non verso il tentativo di comprensione di un nuovo ordine strutturale o della "struttura della pratica" (Sahlins, 1981: 72).

⁸ Sull'ideologia del "caboclisto", tramite cui gli indios si considerano secondo l'ottica dei bianchi vedi Cardoso de Oliveira, 1972: 104 e Oliveira, 1988: 130.

che gli indios non devono nulla al *barracão* e che ricevono sempre una liquidazione in danaro (ivi: 203).

Mette in evidenza molte volte la "indole mansueta e pacifica, perfino sottomessa" dei Ticuna (Nimuendaju, 1982: 193 e 204), sottolineando il fatto che sono "amabili ed ospitali" e manifestano notevole onestà. Tale atteggiamento si modifica interamente a causa del consumo di bevande alcoliche: "il peggiore vizio dei Ticuna, quasi l'unico, è l'ebbrezza" [...], ubriachi, diventano pericolosi ed insolenti..." (ivi: 193-194). Nimuendaju esprime la sua soddisfazione per la posizione dell'allora imprenditore di Belém do Solimões, che cercava di ridurre le "razioni di cachaça", modificando l'abitudine del precedente proprietario e perfino contrapponendosi agli indios, che lo accusavano di essere meschino (ivi: 203).

Per quel che riguarda le relazioni interetniche il principale problema era l'indifferenza dei padroni riguardo ai "costumi sociali e religiosi" degli indios. Ricorda che un vecchio *padrone* arrivò a proibire la celebrazione dei rituali, evidenziando come costanti gli interventi sulla data e sulla forma delle cerimonie, oltre che sulle scelte matrimoniali e sulla costituzione delle famiglie (ivi: 204). A partire da ciò ne deriva un giudizio severo: "Ancora oggi (i Ticuna) soffrono pazientemente la tutela dei padroni dei *barracões* che decidono a loro piacere il destino degli indios, calpestando, coscientemente od incoscientemente le loro istituzioni religiose e sociali" (Nimuendaju, 1982: 193).

Furono poche le conseguenze pratiche di quel viaggio di Nimuendaju, erroneamente classificato da qualcuno come "survey". Il mese dopo (dicembre) la relazione del viaggio fu inoltrata all'Inspeção do Amazonas do SPI, essendo tra l'altro aggiunta come allegato alla relazione dell'anno 1929 della 1ª Inspeção do SPI. Il commento di Nimuendaju – sul fatto che quest'istituzione fosse totalmente sconosciuta agli indios ed ai bianchi della regione, nonostante l'esistenza nominale di un delegato degli indios che non espletava nessuna delle sue funzioni – portò l'ispettore Bento M. Pereira Lemos, capo dello

SPI nello Stato di Amazonas, a viaggiare, nel maggio dell'anno successivo, nell'Alto Solimões accompagnato da un fotografo. Dirigendosi direttamente verso Belém do Solimões, dove il delegato aveva riunito il maggior numero possibile di indios, l'ispettore rimase impressionato positivamente riguardo allo stato fisico e sanitario di questi indios, concludendo: "fecero elogi al delegato dimostrando di essergli molto amici [...]. Non mi hanno fornito nessun caso di violenza praticata dai civilizzati su quei silvicoli" (Relatório anual da 1ª Inspeção do SPI, 1930/31). Oltre alla promessa di donare asce, coltellacci e forni, non vi fu nessun risultato dal punto di vista indigenista.

Il secondo viaggio di Nimuendaju presso i Ticuna ebbe una caratteristica totalmente differente. Era sua intenzione compiere una ricerca dettagliata, che portasse all'elaborazione di una monografia, simile a quelle che redasse sugli Apinaye, i Sherente ed i Timbira Occidentali. L'assenza di fondi per la ricerca non era un fattore sufficiente per intralciare il suo lavoro: ebbe un piccolo aiuto del Museu Nacional per la formazione di una collezione con manufatti della cultura ticuna, includendo una documentazione e campionatura sulla preparazione del curaro.

Rimase nella regione circa sei mesi, dal 22 di febbraio del 1941 fino a metà Agosto. In una lettera datata il 3 agosto indirizzata alla dott.ssa Heloisa Alberto Torres, Direttrice del Museu Nacional, Nimuendaju indicava di aver visitato estesamente i principali *igarapés* e i gruppi locali della regione, menzionando esplicitamente Umariçu, Tacana, Caldeirão (Belém), São Jerônimo, Rita ed il fiume Jarapá. Del tempo dedicato ad ogni luogo, mette in evidenza solo i due mesi e mezzo, dal 22 aprile al 7 luglio, durante i quali abitò nell'*igarapezinho* di São Jerônimo con Calisto, affermando che quest'ultimo fosse l'unico ticuna del Brasile che ancora sapeva preparare il curaro (del quale Nimuendaju ottenne due recipienti). Durante questo viaggio preparò anche una dettagliata mappa dei villaggi ticuna, riprodotta nella sua monografia (1952: 4-7).

Differentemente dal suo primo viaggio, in cui la brevità e l'artificialità del contatto con gli informatori, avvenuto entro lo spazio

controllato dal *barracão*, favorivano una visione armoniosa e idealizzata delle relazioni interetniche, in questo Nimuendaju si trova di fronte ad altri fatti ed opinioni, perfino più caratteristici dell'operato di un *seringal*. Nonostante mantenga una posizione abbastanza prudente rispetto ai padroni e non prenda come oggetto di ricerca i rapporti di dominio (in linea con i modelli scientifici dell'epoca), si percepisce che la semplice realizzazione della ricerca creava maggiori aree d'attrito con i *seringalistas*.

Un primo punto di frizione con i padroni fu determinato dalla presenza stessa dell'etnologo, che era diventato un fattore d'attrazione per gli indios, non solo a causa della curiosità che destava, ma anche perché favoriva la realizzazione di rituali e la narrazione di miti. Come era arrivato ad ascoltare Nunes Pereira (1980: 445) dagli stessi *seringalistas* della regione, l'interesse dimostrato per gli indios pregiudicava il ritmo delle attività produttive. Di questo Nimuendaju era pienamente consapevole, e cercava di procedere con cautela in modo da mantenere la sua ricerca tollerabile agli occhi dei padroni. Così descrive l'interruzione della sua ricerca in São Jerônimo: "Quando avevo già una cinquantina di miti e leggende, i fiumi iniziarono a straripare rapidamente; i padroni degli indios, presi dal lavoro della gomma, ci misero immediatamente nei *seringais*, trasformando radicalmente la nostra vita. Non c'era più tempo per raccontare miti e celebrare cerimonie. Ho dovuto interrompere gli studi e ritirarmi per non essere di intralcio (ai padroni)..." (lettera del 03-08-1941, alla dott.ssa Heloisa Alberto Torres, Arquivos do Museu Nacional).

Il secondo punto d'attrito era l'uso della *cachaça* come forma di pagamento per gli indios. Nella monografia Nimuendaju spiega chiaramente, e riferendosi al contesto di questo suo secondo viaggio; la sua preoccupazione, già manifestata nella relazione del 1929, rispetto all'alcolismo presso i Ticuna. Egli commenta che è un vero assioma accettato da tutti nella regione il fatto che "senza *cachaça* l'indio non lavora", affermando di non aver mai usato bevande al-

coliche come forma di pagamento e che non gli era mai mancato chi lo aiutasse nei compiti di cui aveva bisogno. Assumeva lo stesso comportamento, continua Nimuendaju, il botanico Ricardo Fróes, del Museu Nacional "che era stato tra i Ticuna nel 1941 contemporaneamente al mio soggiorno": "Li abbiamo pagati immediatamente ed appropriatamente per i servizi resi, guadagnando in tal modo l'inimicizia dei *padroni* e dei commercianti, i quali pensarono che stavamo boicottando i loro interessi 'inducendo gli indios a cattive abitudini'" (Nimuendaju, 1952: 34-5).

L'antagonismo, quindi, era delineato e riconosciuto come tale da entrambe le parti. L'etnologo notava che alcuni padroni intenzionalmente rafforzavano l'abitudine all'ebbrezza come modo per facilitare l'esercizio del dominio; criticava anche l'opinione degli abitanti della regione sul fatto che la prestazione di servizi da parte degli indios non era propriamente un lavoro, ma quasi un obbligo, che poteva essere retribuito con l'offerta di *cachaça* (1952: 34). D'altra parte i padroni consideravano pericoloso il comportamento dell'etnologo, il quale starebbe "abituando male gli indios", tramite forme e modelli di remunerazione completamente divergenti da quelli dei *seringais*.

Un terzo punto d'attrito scaturiva dalla sua critica all'interferenza che i padroni esercitavano sul modo di vita e sui costumi degli indios. Tale posizione veniva già manifestata nel testo della relazione del 1929. La proibizione o la regolamentazione dei rituali ad opera dei padroni si basano sull'opinione unanime degli abitanti della regione dell'assenza di valore nelle credenze indigene. Nimuendaju ha seguito una direzione inversa e ciò avvenne in un momento particolarmente grave della storia dei Ticuna. Nella monografia egli menziona l'esistenza di un fermento messianico nell'*igarapé* São Jerônimo nel gennaio del 1941, alcuni mesi prima del suo arrivo (Nimuendaju, 1952: 138-140). Alla dott.ssa Heloisa Alberto Torres descrive sinteticamente il processo con termini quasi identici a quelli utilizzati nella monografia, solo che non utilizza il tempo passato: parla di "... un movimento messianico che sta sbocciando tra i Ti-

cuna. In gennaio hanno voluto riunirsi nell'igarapé di São Jerônimo, lontano dal Solimões, nel luogo dove sono nati gli eroi della cultura, i gemelli, della loro mitologia, chiamato *Taiwegine* [...] In quel luogo si erano già riuniti un gran numero di indios, che prepararono grandi campi, quando furono nuovamente dispersi dal *padrone*, che li aveva minacciati di mandare il Governo a fare un bombardamento aereo se avessero continuato" (lettera del 03-08-1941, Arquivos do Museu Nacional).

Conclude questa relazione osservando: "Ho fatto un pellegrinaggio in quei luoghi sacri ai Ticuna, fatto che aumentò enormemente la simpatia per me".

Significherebbe semplificare troppo la relazione tra la ricerca ed i processi sociali (ancor di più in una comunità di piccola scala, che ignora un ruolo specifico di investigazione scientifica) immaginare che l'interesse di quello specifico bianco verso la cultura nativa fosse visto come un puro atto di curiosità, senza attribuire un valore positivo a costumi che erano contrastati dai padroni e che si trovavano in una fase critica. *Ngorane*, il giovane di 14 o 15 anni che ricevette il messaggio degli *üüne*⁹ (gli immortali) per convocare tutti i Ticuna nelle sorgenti dell'igarapé São Jerônimo, nella regione chiamata *Eware*, identifica le visioni che ebbe con la persona di Curt Nimuendaju.

Anteriormente all'arrivo dell'etnologo, *Ngorane* descriveva i suoi contatti con il personaggio mitico *Tecu-quira* – figlio dell'eroe culturale *Ipi* e che in qualità di incantato risiedeva ancora nella regione dell'*Eware* – chiamandolo sempre con il nome di *Tanatü* (letteralmente "nostro *padrone*", secondo la concezione indigena del fatto che i molti esseri viventi della natura hanno uno spirito *padrone*, Oliveira, 1988: 278). Dopo la visita di Nimuendaju, l'identificazione ri-

⁹ Si tratta di una categoria che ingloba tutti gli esseri non mortali, includendo anche gli eroi culturali. Le traduzioni al portoghese realizzate dai Ticuna si alternano tra "*imortais*" (immortali), "*encantados*" (incantati) e "*justos*" (giusti) (Oliveira, 1988: 145-6).

sultò chiara: il ragazzo ripetutamente affermava che l'uomo che gli era apparso "mi assomigliava" (Nimuendaju, 1952: 138). Anche dopo il fallimento del movimento, con l'abbandono dell'*Eware* ed il ritorno dei suoi partecipanti alle proprie residenze, *Ngorane* continuò a mantenere la comunicazione con gli *üüne*: "nelle sue visioni mi incontrò diverse volte, ed ero tra i compagni di *Tanatü*" (Nimuendaju, 1952: 140).

Le conseguenze derivate da ciò non si fanno attendere: il *seringalista* Quirino Mafra – citato nominalmente nella monografia come il repressore di quel movimento, servendosi a tale fine di minacce e di inganni (1952: 139) –, al quale Nimuendaju affidò la custodia di una collezione etnografica nel suo *barracão*, lasciò per rappsaglia che il materiale fosse quasi totalmente distrutto dai topi.

"Ad un alto prezzo e passando a setaccio fino a sei *igarapés* che avevo visitato, ero riuscito a mettere insieme una collezione di 400 pezzi che andavo depositando nel *barracão* Perpétuo Socorro, all'imboccatura dell'igarapé São Jerônimo, ma quando ho voluto incastolarla ho visto con grande tristezza che i topi avevano rovinato gran parte di questa, perfino tutte le decorazioni realizzate con le piume, oggi ormai molto rare e carissime [...]. Il danno fu enorme, ma la cosa peggiore è che non so come sostituire i pezzi perduti, giacché il mio tempo come i miei finanziamenti sono quasi esauriti." (lettera del 03-08-1941, Arquivos do Museu Nacional).

Per l'etnologo il fatto ebbe con certezza un significato maggiore di quello di un simbolo di minaccia alla sua sicurezza. Come osserva Castro Faria (1981) fu grazie al suo nome ed alla partecipazione preminente nel mercato di collezioni etnografiche che Nimuendaju finanziò gran parte delle sue spedizioni scientifiche. Finanziando la sua ricerca tramite la formazione di una collezione etnografica, con tale perdita Nimuendaju si trovava in una situazione difficile per soddisfare i suoi impegni con le istituzioni che lo patrocinavano. Colpito nelle sue basi materiali per la conduzione del lavoro, Nimuendaju decise di spostarsi verso l'igarapé della Rita, dal momento che "gli in-

dios di questo *igarapé* non sono *seringueiros*, ma agricoltori e pescatori, e non hanno padroni” (ibidem).

È in quest’area senza *padrone* che Nimuendaju completerà il suo secondo viaggio presso i Ticuna, essendo questo il luogo prescelto anche per i suoi viaggi successivi. L’etnologo non ritornò più ai *seringais*. Nonostante il suo tentativo di mantenere una relazione non conflittuale con i padroni e la sua prudenza nel cercare di evitare di compromettere l’estrazione del lattice di gomma, l’etnologo non vedeva più le condizioni per continuare le sue ricerche affrontando *in loco* e direttamente l’opposizione dei *seringalistas*. Come lui stesso osservava precedentemente (1929): “I loro *padroni*, localizzati nei *barracões* all’imboccatura degli *igarapés* abitati dagli indios, monopolizzano ogni contatto con loro e lo determinano a loro criterio ed interesse” (1982: 194).

Esistono forti indizi in favore dell’influenza esercitata da Curt Nimuendaju sulla decisione dello SPI di iniziare un’azione indigenista presso i Ticuna. Consocio del desiderio che venisse bloccata la sua ricerca e timoroso del potere di pressione dei *seringalistas* sugli organi governativi, Nimuendaju descriveva alla dott.ssa Heloisa Alberto Torres, negli ultimi giorni del suo secondo viaggio, il tenore della relazione ufficiale che doveva presentare alla Delegacia do Amazonas do Conselho de Fiscalização das Expedições Científicas e Artísticas no Brasil: “Mi sono astenuto del tutto dal trattare delle relazioni tra indios e civilizzati dei quali (sic) solo tratterò verbalmente con l’Ispettore dello SPI a Manaus” (lettera del 03-08-1941, Archivi do Museu Nacional). Si presti attenzione specialmente all’ultima frase, che suggerisce l’avviamento di un procedimento di denunce sulla situazione in cui vivevano i Ticuna.

Nel suo terzo viaggio proseguì verso la regione sulla stessa imbarcazione nella quale viaggiava un funzionario dello SPI, l’agente Carlos Correia, con il compito di fondare un Posto Indígena nell’Alto Solimões. Durante il suo transito per Manaus discusse dettagliatamente con l’Inspetor Geral dello Stato di Amazonas i piani d’azione esistenti, riuscendo a modificare l’idea originale – che era quella di

installare un Posto Indígena ed una scuola nell’*igarapé* Belém, tramite un tentativo di manipolazione dello SPI ad opera di Antônio Roberto Aires de Almeida, *padrone* di questo *seringal* – suggerendo di collocare il PI in Tabatinga. Nimuendaju raccomandò anche la temporanea sospensione dell’invio di una maestra e dell’avvio di un corso di alfabetizzazione, notificando la mancanza di preparazione della funzionaria indicata.

Il 2 maggio del 1942, Nimuendaju riprendeva la sua ricerca presso i Ticuna. Arrivò a Santa Rita do Weil, insediandosi nella casa di Nino, nell’*igarapé* della Rita, dove aveva concluso la sua precedente visita. Le notizie su quel viaggio sono poche, nonostante si disponga di tre fonti fondamentali: una lettera alla Direttrice del Museu Nacional, del 10 maggio, poco dopo il suo arrivo; una lettera a Herbert Baldus del 9 agosto, presumibilmente a metà del suo periodo di campo; la descrizione di Nunes Pereira, che lo incontrò a Manaus, subito dopo il suo ritorno.

Nella prima lettera Nimuendaju narra le storie che circolavano su di lui nella regione. Raccontava che si trovava ancora sulla barca ed in viaggio, quando, al passare per Tocantins, sentì dire che “era un fatto assodato tra tutti i civilizzati e gli indios della regione che io ero stato arrestato ed ucciso” (Archivi do Museu Nacional). Proseguendo il viaggio si vide confermare l’esistenza di una campagna di dicerie e d’intimidazione diretta a lui. “Quando sono arrivato a Santa Rita ho saputo di essere stato arrestato perché andavo lungo gli *igarapés* dei Ticuna senza licenza [...] dopo sono stato ucciso poiché era stato provato che ero una spia tedesca”. Nimuendaju reagisce scherzosamente a quelle dicerie, indicando che non avrebbero influito seriamente sulla sua accettazione da parte degli indios e di conseguenza sulla sua ricerca: “Al di fuori di quelle menzognette relativamente innocenti non c’è stato ancora niente contro di me [...] Molti indios inoltre non hanno creduto a quella storia della mia prigionia e morte, e pazientemente attendevano il mio ritorno, alcuni con le loro giovani figlie già da qualche mese in reclusione, affinché io potessi assistere alle feste della loro pubertà”.

Sul suo soggiorno con Nino, nell'*igarapé* della Rita, si ha a disposizione solo la memoria dei Ticuna che vissero con lui quando erano ancora giovani. In questo modo lo descrive il figlio del fratello di Nino: "Lui è stato qui. Portava molto materiale. Coltellaccio, coltello, specchio, bracciale [...] Portava molte bagattelle. Portava ogni tipo di materiale, portava perfino vestiti. Lui portava di tutto. Quindi piaceva al popolo che così lavorava di più. Lavoravano di più, facevano artigianato, facevano *tururi*, maschera, tutto ciò che potevano fare" (deposizione raccolta nel 1981, nel villaggio di Campo Alegre, vicino all'*igarapé* della Rita).

È chiara nella visione dell'informatore l'esistenza di una reciprocità: Nimuendaju portava molta merce da offrire agli indios, che gli fornivano i pezzi d'artigianato che desiderava. In questo viaggio, durante il quale riceveva un appoggio finanziario dal Museu Goeldi di Belém do Pará, stava organizzando una collezione etnografica per quest'istituzione, in cui risaltavano le maschere ed i bastoni rituali per la danza.

La reciprocità non si isolava in un dominio formalizzato di scambio, essendo necessariamente presente nelle espressioni più intime ed individualizzate di relazioni sociali. Così tale aspettativa di reciprocità appare perfino nelle più comuni manifestazioni di affetto ed amicizia verso l'etnologo. Gli informatori ascoltati nel 1981, in Campo Alegre, figli e nipoti di Nino, nonostante il grande affetto con cui parlavano di Nimuendaju, esplicitavano sempre la duplice caratteristica della relazione affermando che "lui piaceva molto ai Ticuna perché i Ticuna piacevano molto anche a lui".

Il flusso doppio ed inverso, concepito dai Ticuna in termini di "merci" e "artigianato", modellava la concreta relazione tra gli indios e l'etnologo. Le aspettative di reciprocità dei Ticuna erano corrisposte e lo stesso flusso, costituito ad opera di Nimuendaju, era considerato dai nativi altamente positivo e ricompensante. Come iniziatore ed organizzatore di questa sfera d'interazione, Nimuen-

daju era qualificato con estrema distinzione come un capo al quale si potrebbe dare il trattamento di "*aegaçu*"¹⁰.

È importante evidenziare che nella storia recente dei Ticuna il trattamento di "*aegaçu*" può essere solo applicato ad un'altra persona: il funzionario Manuel Pereira Lima, o Manuelão, che operò in qualità d'incaricato del Posto Indígena Ticunas in Tabatinga dal 1943 al 1946, creando una specie di avamposto commerciale (che funzionava come alternativa ai *barracões* dei *seringalistas*, comprando la produzione indigena e scambiandola per danaro o merci) oltre che impiantando un nuovo sistema di coltivazione (Oliveira, 1988: cap. 5 e 6). In entrambi i casi si tratta tanto della costituzione di importanti sfere transazionali, che sostituivano parzialmente, ma con evidenti vantaggi per gli indios, la situazione di dipendenza dai padroni *seringalistas*, quanto dell'emergere di credenze salvifiche, che associavano tali bianchi ad emissari di *Yoi* (il loro massimo eroe) o agli immortali. L'atteggiamento d'amicizia e perfino di riverenza che gli indios manifestarono nei due casi è dovuto alla sovrapposizione di questi due fattori, che costituiscono la base di stima e rispetto nei confronti di tale tipo di autorità.

L'unica espressione di Nimuendaju su questo periodo della sua ricerca di campo si trova in un breve paragrafo di una lettera indirizzata a Herbert Baldus, dove sembra confermare la relazione degli attuali informatori ticuna: "Sto bene di salute: sto ingrassando con questa vita da indio. Con i Ticuna vivo come dio tra gli angeli, e non mi disturbo con l'ostilità di certi civilizzati" (lettera del 09-08-1942).

¹⁰ Il termine *aegaçu* è utilizzato per indicare un capo che occupa un luogo intermedio tra il *to-eru*, il leader di un gruppo locale, situato nel tempo cronologico, e gli *üüne*, gli immortali o incantati, i quali per un potere superiore hanno la capacità d'interferire e determinare l'esistenza dei mortali, mostrandogli il cammino verso la salvezza (Oliveira, 1988: 269-275).

L'esplicita menzione dell'ostilità dei *seringalistas* e degli abitanti della regione sembra annunciare la prematura chiusura di questa sua fase di ricerca. Qualche tempo dopo Nimuendaju fu portato via dal villaggio, arrestato ed inviato a Manaus con una scorta di polizia. Nunes Pereira descrive che il terzo viaggio dell'etnologo "... fu brutalmente interrotto come conseguenza degli intrighi promossi da proprietari del Comune di São Paulo de Olivença, che lo portarono prigioniero fino Manaus dove l'ho trovato, già libero, nel modesto hotel che ci ospitava, non ancora ripreso dall'abbattimento morale e dal rancore per aver visto distrutto tutto il suo materiale raccolto e la ricca collezione di bastoni, scolpiti in legno, che il Museu Paraense gli aveva incaricato" (Pereira, 1946: 44-5).

In un altro testo, Nunes Pereira riferisce che a Nimuendaju fu solo possibile liberarsi delle accuse e dal processo di cui era vittima a partire dalle dirette interferenze esercitate da amici influenti, come la Direttrice del Museu Nacional ed il Direttore del Museu Goeldi, oltre che dallo stesso intervento del Generale Rondon (1980: 446). Il suo materiale di ricerca, che includeva lastre fotografiche, quaderni di appunti e la collezione etnografica, fu interamente recuperato, ma fu impossibile continuare il lavoro di campo. Nimuendaju ritornò a Belém do Pará, dove fino a giugno del 1943 concluse il manoscritto della sua monografia sui Ticuna. In questa monografia riformula tutte le sue opinioni del 1929, esprimendosi con enfasi sul regime del *seringal*: "era per i Ticuna una triste epoca di sfruttamento ed umiliazione sotto i piedi dei violenti 'padroni', uomini ignoranti ma superiori in forze" (1952: 9). Valuta anche abbastanza opportunamente la congiuntura storica nella quale stavano vivendo gli indios e durante la quale la sua ricerca veniva realizzata: "Ancora oggi esistono alcuni individui che, vivendo all'imboccatura degli *igarapés* abitati dai Ticuna, insistono nel mantenere gli indios sottomessi al loro egoistico spadroneggiare. Si spera che il Serviço de Proteção aos Índios, che si è stabilito nella regione nel 1942, metta fine a tale condizione anacronistica" (1952: 9).

La narrazione di una situazione di ricerca finisce abitualmente con il riferimento al prodotto conoscitivo di quest'interazione tra i nativi e l'etnologo. Nel caso in esame pertanto il testo interattivo prosegue generando risultati che, se dal punto di vista strettamente inerente la ricerca scientifica appaiono come inaspettati, in termini di credenze ed aspettative corrispondono a sviluppi interamente compatibili con gli interessi manifestati dagli attori che integrarono tale situazione.

Nimuendaju realizza un quarto viaggio tra i Ticuna. Dopo più di un anno a Rio de Janeiro, dove portò a termine la versione più completa del suo famoso *Mapa Etno-Histórico*, l'etnologo annuncia a Nino tramite lettera il suo prossimo ritorno: "credo che agli inizi del prossimo inverno tornerò nuovamente [...] dato che noi due dobbiamo scrivere ancora molte altre storie, e solo a causa di ciò io non posso fare a meno di ritornare" (lettera del 15-04-1944, vedi Emmerich e Leite, 1981: 81). Il giorno 10 dicembre del 1945 Nimuendaju arrivò a Santa Rita, dirigendosi immediatamente a casa di Nino, dove morì quella stessa notte. Nonostante i tentativi dei suoi amici e dello SPI di chiarire meglio le circostanze della sua morte, i risultati ottenuti sono contraddittori, ognuno articolato secondo gli interessi di determinati attori sociali.

Per i Ticuna l'etnologo fu avvelenato da una tazza di caffè bevuta in casa di un bianco, il Sig. Barcelos, che abitava a Santa Rita. Dopo la sua morte, i bianchi avrebbero diviso tra di loro tutte le merci e i beni che erano in suo possesso procedendo ad un inventario dei beni e del denaro che venivano portati via. Per denunciare il fatto all'Inspettor dello SPI in Tabatinga, Nino intraprese un lungo viaggio in canoa. I resoconti ottenuti attualmente ripetono le stesse accuse.

La descrizione o ricostruzione di una situazione di ricerca potrebbe finire con l'inquadramento del prodotto conoscitivo (le monografie ed etnografie) all'interno di un processo d'interazione tra i nativi e l'antropologo. Questo vorrebbe dire privilegiare la descrizione di come uno specifico attore, l'etnografo, riuscirebbe a raggiungere un fine proprio, svolgere la ricerca, tramite la successione

di relazioni sociali. Cioè, come il processo interattivo permetterebbe che sia soddisfatto il suo pretesto iniziale e fondatore. Ma la densità del testo interattivo proviene giustamente dalla capacità che hanno gli altri attori di sistematizzare conoscenze, di ridefinire i parametri e di stabilire nuovi fini per l'interazione. Nell'intreccio delle relazioni sociali la ricerca intrapresa dall'etnografo è solo una possibilità d'interpretazione, dal momento che possono esserci differenti attribuzioni di senso da parte degli altri attori che sono presenti in tale situazione.

Come è stato detto, nel suo quarto viaggio tra i Ticuna, Nimuendaju andò a morire nell'*igarapé* della Rita, in casa del suo collaboratore ed amico Nino. Come punto finale del processo interattivo, la morte dell'etnologo viene spiegata in modo differente da ogni attore co-presente nella situazione di ricerca. Per la sua caratteristica traumatica e per le implicazioni (perfino legali) che ne derivano (o che ne potrebbero derivare) il fatto si trasforma in un catalizzatore di interpretazioni differenti sulla situazione di contatto dei Ticuna e la storia recente della regione.

Per seguire il testo interattivo fino alle sue ultime conseguenze, descrivo qui di seguito come ogni attore sociale assimila la morte di Nimuendaju all'interno delle proprie strategie di potere e degli schemi di generazione di senso, rafforzando la propria visione e l'intervento nella relazione determinata dalla ricerca di campo. A tale scopo procedo attraverso una sistematizzazione prodotta da ognuno dei tre contesti – il regime del *seringal*, la formazione del campo d'azione indigenista ed i movimenti salvifici dei Ticuna – che "attraversano" la situazione di ricerca e nella quale esprimono le loro peculiari direzioni.

Nel periodo in cui Nimuendaju conduceva la sua ricerca con i Ticuna, questi non potevano che essere considerati come un gruppo indigeno con un basso grado di autonomia, un popolo le cui condizioni d'esistenza erano determinate dalla situazione coloniale in cui era inserito. Durante l'ultimo decennio del secolo scorso e nel primo quarto di questo, avvenne un violento processo d'appropri-

zione di una parte del territorio ticuna tradizionale ad opera di commercianti ed avventurieri provenienti dal nord-est e legati all'estrazione del lattice di gomma. Oltre ai titoli di proprietà dei lotti rivieraschi, tali individui arrivarono a considerarsi "padroni" degli indios che abitavano gli *igarapés*, costringendoli a creare dei *seringais* e controllandoli nelle loro attività economiche tramite il sistema del *barracão* e del pagamento in merci.

La presenza dell'etnologo interna ai *seringais* era un fattore di inquietudine per i padroni. Questo non derivava solo dall'eventuale danno apportato al ritmo delle attività dell'estrazione del lattice, ma dall'abitudine di Nimuendaju di pagare in denaro i servizi prestati dagli indigeni. L'etnologo era accusato di "abituare male gli indios", facilitando per di più l'accesso diretto alle merci, con condizioni molto favorevoli, tramite la preparazione di prodotti d'artigianato. In genere la semplice valorizzazione della cultura nativa o degli indios in quanto persone, era totalmente incompatibile con un sistema di repressione della forza lavoro quale quello che si attuava nel *seringal*, basato sulla coercizione fisica e sull'esistenza d'una specie di "cittadino di seconda classe". Fatto sta che i pericoli provenienti dalla presenza dell'etnologo furono ragionevolmente esorcizzati dalle iniziative dei *padroni*, che nel primo viaggio lo ingannarono e lo coinvolsero, nel secondo gli distrussero i beni che aveva accumulato, nel terzo lo arrestarono e nell'ultimo lo uccisero¹¹.

¹¹ Il naturalista Nunes Pereira, incaricato dallo SPI di appurare le ragioni della morte di Nimuendaju, soffrendo per problemi di spostamento nella regione, accettò l'offerta del *padrone* degli *igarapés* Belém e Tacana (in cui venne ospitato) e utilizzò come mezzo di trasporto l'imbarcazione a motore di quest'ultimo, pilotata dal figlio (con il quale il naturalista entrò in un rapporto di grande amicizia). Come risultato di quella prolungata convivenza con i bianchi e di quella poca relazione con gli indios, Nunes Pereira adottò la versione degli abitanti della regione sul fatto che Nimuendaju sarebbe stato assassinato dai Ticuna, in risposta a un suo tentativo di intrattenere relazioni sessuali con una giovane nipote di Nino. Convinto da questa versione, Nunes Pereira neanche scrisse la sua relazione di viaggio, argomentando che preferiva rimanere in silenzio per non offendere la memoria del morto.

Se l'impressione era quella di una completa vittoria dei *padroni* sull'etnologo, tale situazione non si estendeva alla relazione stabilita da questi con lo SPI, organismo che già nel 1943 si insediava in Tabatinga con notevole forza. La maggiore rivendicazione dei *seringalistas* e degli abitanti della regione era quella della chiusura e rimozione del Posto Indígena Ticunas, qualche volta suggerendo il suo trasferimento verso "gli alti fiumi", alle sorgenti del Javari e dei suoi affluenti, dove lo SPI avrebbe potuto perfino avere un'utilità promuovendo la pacificazione delle tribù ostili ed agguerrite.

Per l'Ispettore Jacobina Pizarro, capo dello SPI nello Stato di Amazonas, Nimuendaju era un importante collaboratore nei suoi piani d'azione presso i Ticuna (lettera a Nunes Pereira del 12-02-1946, Arquivos do Museu do Índio). Durante il suo passaggio per Manaus, nel novembre del 1945, egli partecipò alla gestione da parte dello SPI dell'acquisto, agli eredi del Colonnello J. Mendes, della tenuta Bom Destino, essendo sua la stesura della mappa della prima riserva indigena dell'Alto Solimões, da lui firmata e datata "Manaus, 15-11-1945".

Nel suo ultimo viaggio tra i Ticuna, Nimuendaju fu nominato dall'Ispettore Jacobina "per esercitare le funzioni di Delegato degli Indios nell'Alto Solimões" (ordinanza 05/45, Arquivos do Museu do Índio).

L'Ispettore Jacobina reagì con apprensione e sfiducia alla notizia della morte di Nimuendaju, ordinando diverse volte, nella seconda metà di dicembre e nella prima di gennaio, a Manuelão di cercare di stabilire in modo adeguato l'accaduto. Insoddisfatto dei risultati, invitò l'etnologo Nunes Pereira a viaggiare verso la regione a spese dello SPI conducendo un'indagine sistematica e specifica, che ebbe inizio solamente a febbraio. Tramite le informazioni ricevute in quel periodo, l'Ispettore elaborò una relazione provvisoria (l'unica realizzata sull'argomento) per la Direzione dello SPI, indicando l'intima connessione di Nimuendaju con le azioni indigeniste nell'Alto Solimões e suggerendo che, come un omaggio postumo, fosse attri-

buito il suo nome al Posto Indígena Ticunas (lettera ufficiale n. 25 del 21-02-1946, Arquivos do Museu do Índio)¹².

Nella versione della morte di Nimuendaju fornita dall'Ispettore Jacobina c'è un riferimento al fatto che l'etnologo fu (o poteva essere stato) un martire dell'azione indigenista nell'Alto Solimões. Agendo in sintonia e con obiettivi simili riguardo alla protezione degli indios, il ricercatore e l'agente dello SPI ricevettero una forte spinta avversa da parte dei *seringalistas* e degli abitanti della regione. Depositioni come quelle di Nino o di Manuelão, inseparabili a causa della loro connessione, si costituirono in pilastri di tale versione. Manuelão sintetizzò così la deposizione di Nino: "nell'opinione dell'indio e di altri suoi parenti, lo sventurato fu vittima di un avvelenamento, dato che, secondo il suo racconto, il professore non piaceva a quasi tutti i civilizzati che abitavano in quel luogo". Manuelão più avanti indicò la causa dell'ostilità dei bianchi nei confronti di Nimuendaju, caratterizzandolo, conforme alla sua posizione di funzionario dello SPI, come "un grande difensore dei diritti degli indios". Egli concludendo - quando era già stato numerose volte denunciato dai *seringalistas* alle autorità, ricevendo anche minacce di morte, comunicate allo SPI - si esprime in modo curioso enfatizzando i rischi d'un atteggiamento di scetticismo di fronte alla deposizione di Nino: "forse questa sarà un'invenzione dell'indio... ma non è bene mettere in dubbio che sia anche verità" (relazione di Manuelão, del 18-01-1946).

Nonostante Nimuendaju abbia realizzato parte della sua ricerca in condizioni abbastanza eccezionali per i Ticuna, coincidendo con il movimento salvifico di *Ngorane*, ciò non si riflette nelle sue osservazioni etnografiche. Nella letteratura antropologica tale fatto non è

¹² La raccomandazione non ebbe ulteriori sviluppi, dato che il Direttore dello SPI, Jose Maria de Paula, nella 14ª sessione del Conselho Nacional de Proteção aos Índios, realizzata il 27-12-1945, annunciava che "come omaggio a quell'instancabile lottatore per la causa dell'indio" dava il suo nome al Posto Indígena Araribá (atti del CNPI).

per niente eccezionale, basti ricordare lo studio classico di Evans-Pritchard sul sistema politico dei Nuer, realizzato durante un movimento messianico (considerato dall'amministrazione inglese come una rivolta coloniale). Nelle relazioni e nelle lettere, invece, Nimuendaju commenta le interferenze dei padroni nei matrimoni e nella celebrazione dei rituali. Da dati forniti da altre fonti, si sa che nei mesi precedenti all'arrivo di Nimuendaju ci sarebbero stati tre suicidi con *timbó* (veleno) tra i gruppi locali dell'*igarapé* São Jerônimo (Dunaway, s.d.). Per questi Ticuna sembrava che si fosse configurata una crisi dei costumi, in cui i valori e le norme di riferimento ricevuti da *Yoi* e dagli *iiüne* non erano più seguiti dagli indios a causa dei loro errori o dal modo di vita che gli veniva imposto dai civilizzati. Da ciò derivò il fatto che i gruppi locali vivessero una situazione di "dis-incanto" della loro quotidianità (Oliveira, 1988: 151), che precedette necessariamente le mobilitazioni salvifiche.

È interessante tracciare un parallelo tra il secondo viaggio di Nimuendaju e il famoso passaggio del capitano Cook per le isole Sandwich, recentemente analizzata da Marshall Sahlins. Mentre il viaggiatore inglese vede sovrapposta la sua presenza nell'arcipelago delle Sandwich ad un ciclo rituale specifico, derivando da ciò la sua identificazione con il dio Lono, l'etnologo entra in un contatto intensivo e di ricerca con i gruppi locali ticuna fino a poco prima coinvolti in un movimento di salvezza. Cioè, avevano riattivato la comunicazione con gli immortali, riaccendendo i valori fondamentali e le credenze tradizionali, inculcati più efficacemente ed attivi nelle manifestazioni d'intensa religiosità.

La visita al luogo sacro dell'*Eware* rafforza i vincoli emotivi con i Ticuna e consolida l'identificazione tra l'etnologo ed il figlio di *Ipi*. Nimuendaju, valorizzando credenze e speranze che il *padrone* aveva represso e ridicolizzato poco prima, secondo l'ottica dei Ticuna passa ad essere considerato in modo simile agli immortali, interferendo positivamente con la sua esistenza quotidiana per salvare il mondo da un'imminente distruzione. Così, la narrativa salvifica ri-

servò all'etnologo uno spazio come messaggero (anche se camuffato) degli *iiüne*.

Mito e storia non possono in alcun modo essere dissociati negli studi sui Ticuna, poiché senza la credenza negli immortali sarebbe impossibile capire il flusso migratorio e i differenti tipi di aspettative generate dai bianchi. D'altra parte ogni congiuntura possiede una specificità, contenendo le possibilità ed i limiti dei cambiamenti storici.

Se il movimento di salvezza del 1941 lasciò poche conseguenze immediate per la vita dei Ticuna, lo stesso non si può dire del movimento verificatosi all'inizio del 1946, circa due mesi dopo la morte di Nimuendaju e quando era ancora presente nell'area un rappresentante dello SPI incaricato di investigare sull'accaduto. Sebbene sia necessario ricordare che i tre fatti coinvolsero diversi gruppi locali ticuna¹³, ci sono alcuni elementi che indicano che gli indigeni li avevano già associati.

Rendendo testimonianza a Manuelão sulla morte di Nimuendaju, il suo amico e informatore Nino, intristito, dichiara la sua intenzione di abbandonare l'*igarapé* della Rita ed andare a risiedere in Tabatinga, vicino al Posto Indígena. Dopo aver viaggiato per l'area e visitato il luogo dove era morto Nimuendaju, Nunes Pereira afferma anche che molti capifamiglia di luoghi diversi manifestarono con fermezza la decisione di congiungersi alle famiglie indigene che si erano accampate intorno a Manuelão in Tabatinga. Durante una mia ricerca di campo realizzata circa quattro decenni dopo, ho potuto verificare che gli unici bianchi verso i quali i Ticuna riservarono il trattamento rispettoso di *aeqaçũ* furono Nimuendaju e Manuelão.

¹³ Il movimento del 1941 ebbe inizio nell'*igarapé* São Jerônimo ed i suoi affluenti, quello del 1946 vide la partecipazione delle famiglie indigene residenti presso gli *igarapés* Belém e Tacana, l'uccisione di Nimuendaju ebbe luogo nell'*igarapé* della Rita.

In conclusione ci sarebbe da menzionare che in una lettera al Maresciallo Rondon, fondatore e leader dello SPI, il *padrone* degli *igarapés* Belém e Tacana, Antônio Roberto Ayres de Almeida, affermò di aver udito dai suoi *caboclos* che “il tedesco che morì in Santa Rita apparve già due volte a Manuelão”, che accusava di stare preparando “una farsa per ingannare gli indigeni”. La narrativa salvifica dei Ticuna continuò ad avere Nimuendaju come personaggio significativo anche dopo la sua morte.

L'importanza attribuita alla relazione tra Curt Nimuendaju e gli indios Ticuna permette di mettere l'accento sull'involontario (e quasi inevitabile) coinvolgimento dell'etnografo in processi sociali che concernono le popolazioni studiate, specialmente quando queste sono caratterizzate come società in scala ridotta. Ci sono certe situazioni etnografiche – come ricorda Bensa (1985: 74), dialogando con Bourdieu circa le condizioni della ricerca etnologica nella Nuova Caledonia – in cui la presenza del ricercatore è inaccettabile per gli altri bianchi, perché rende rispettabili i valori dei nativi con i quali i coloni non possono o non vogliono convivere. In tali casi, nonostante tutta la cautela del ricercatore ed indipendentemente dalla sua posizione politica o religiosa, la conclusione è che “l'etnologo è di troppo”.

Per gli abitanti della regione e per i *seringalistas* non esistevano “indios Ticuna” (che avrebbero potuto essere oggetto di uno studio scientifico), ma “*caboclos*” impiegati nell'estrazione del lattice di gomma. I gruppi locali ticuna dell'*igarapé* São Jerônimo, con i quali Nimuendaju aveva iniziato la sua ricerca etnografica, erano subordinati al *barracão* del *seringalista* Quirino Mafra ed erano pertanto “i *caboclos* di Quirino”.

La *situazione etnografica* configurata era quindi una *triade*: il ricercatore, i nativi e i bianchi che li dominavano. Nimuendaju sembra essere stato pienamente consapevole di ciò e nelle sue lettere mette in evidenza il suo tentativo di non entrare in attrito con i *seringalistas*. Il suo atteggiamento nei confronti dei bianchi non va ol-

tre i procedimenti tattici convenzionali, utilizzandoli come appoggio logistico nel momento in cui il ricercatore cerca di isolarsi dai nativi per descriverli senza ulteriori interferenze esterne.

La reazione dei *padroni* e degli abitanti della regione non è di per se stessa contro gli scopi della ricerca, né contro il relativismo culturale del ricercatore¹⁴. Nimuendaju indipendentemente dalla sua volontà, diventa intollerabile per i *seringalistas* e per gli abitanti della regione perché la sua pratica di ricerca istituisce una relazione simmetrica e rispettosa con gli indigeni, stabilendo inoltre con loro una reciprocità equilibrata e considerata legittima.

Si tratta d'una *situazione etnografica* dove il controllo quasi assoluto esercitato dai *padroni* *virtualmente trasforma le pratiche di ricerca dell'etnografo* – e non semplicemente il suo atteggiamento professionale di rispetto per i valori dei nativi – in contestazione e in stimolo alla resistenza da parte degli indigeni. Nimuendaju veniva trasformato in un agente di cambiamento su scala locale, dando luogo a una forma più simmetrica di relazione economica con gli indios – la quale verrà messa in opera dagli agenti dello SPI negli anni successivi (specialmente da Manuelão) – ed è per questo che i *seringalistas* e gli abitanti della regione lo identificarono come un possibile antagonista, dato che avrebbe interferito con i meccanismi di dominio instaurati nella regione. In un crescendo, in termini di violenza, la soluzione sarà per prima cosa quella di intimidirlo (1941), allontanarlo in forma deprimente interrompendo la sua ricerca (1942) e, di fronte alla sua reticenza, punirlo con la pena più estrema possibile (1946).

La logica di tale situazione etnografica porta con sé una dinamica intrinseca, portando ad un acuirsi del conflitto tra l'etnografo e gli altri bianchi, rafforzando l'impressione che il ricercatore sia un elemento scomodo e destrutturante dell'*establishment*; ma non ci sa-

¹⁴ Non è oggetto d'interesse dei *seringalistas* quello che ritengono “stravaganze” (dalle quali possono perfino trarne del lucro) di uno straniero.

rebbe un'altra possibile conduzione della ricerca etnografica, essendo questa quasi visceralmente incompatibile con tali situazioni di dominio?

Per sfuggire a tale determinismo, sarebbe importante riflettere sull'unità attribuita in questa formulazione all'etnologia e agli etnologi. Le modalità e le tecniche di ricerca sono molteplici e devono conformarsi agli oggetti investigati (anch'essi notevolmente differenziati). I quadri istituzionali ed il campo scientifico e culturale, a partire dal quale vengono messi in pratica, variano enormemente. Molti africanisti inglesi, per esempio, sono riusciti a realizzare le loro ricerche, dando un contributo molto importante alla disciplina, in concomitanza di profondi conflitti e di processi politici d'imposizione del dominio coloniale. Esistono altresì studi classici sulle popolazioni marginalizzate, segregate o fortemente discriminate.

L'interrogativo da porsi sarebbe piuttosto perché Nimuendaju non ha "ri-orientato" la sua ricerca creando "etichette" che gli permettesse di proseguire la sua ricerca ed arrivare ad un *modus vivendi* con gli abitanti della regione? Cioè, perché sarebbe impossibile per l'etnologia di coesistere con i *seringalisti*, quando non lo è stato rispetto ai commercianti di perle, al dominio coloniale, all'occupazione militare dei territori nativi e alla distruzione culturale promossa dalle agenzie missionarie?

Il fatto è che, oltre alla molteplicità di metodi e tecniche d'investigazione, la ricerca sociale non prescinde da un certo consenso in termini di valori (come ricorda Bellah, 1983), i quali a loro volta si consolidano in "stili"¹⁵ di Antropologia che molte volte sembrano corrispondere a "tradizioni" accademiche nazionali. Se esiste una etnologia "brazilian style" (come ritiene Ramos, 1990), i suoi pilastri sarebbero effettivamente la convergenza rispetto alla necessità di an-

¹⁵ Termine utilizzato da Cardoso de Oliveira (1996) per fare riferimento alle tradizioni intellettuali che attualizzano a proprio modo i paradigmi che configurano la disciplina antropologica.

dare in difesa delle culture indigene e di affermare i diritti indigeni stabiliti o preconizzati in un processo più ampio di "costruzione nazionale". Cioè, è fondamentale ricercare le condizioni pratiche e istituzionali di tale peculiarità.

Mentre gli africanisti studiavano società demograficamente molto grandi, che mantenevano fino a poco prima della ricerca una relativa autonomia culturale e territoriale, era molto diversa l'esperienza dei primi ricercatori brasiliani, coinvolti in ricerche con micro-società di grande vulnerabilità culturale, frequentemente già sottomesse al fronte di espansione ed alle sue modalità d'incorporazione, di destrutturazione sociale e di perdita culturale. Nimuendaju e diversi altri etnologi parteciparono alcune volte attivamente alla ricostruzione e ri-vitalizzazione delle culture indigene brasiliane, stimolando ed anche finanziando rituali che da molti anni non venivano più celebrati rimanendo perfino sconosciuti ad una buona parte degli stessi indigeni.

Il secondo punto da prendere in considerazione è che, dal periodo di Rondon e da quello repubblicano, l'orientamento della politica indigenista brasiliana è sempre stato quello di tentare di sottrarre gli indios al processo di sterminio e schiavizzazione che gli veniva imposto dai fronti pionieri e dal loro braccio armato (*bugreiros*, "pacificatori di indios", ecc.). La condizione di tutela in cui sono collocate le popolazioni indigene, fa parte di un processo più ampio di costruzione di una nazione brasiliana e di conformazione dei meccanismi d'intervento statale e di riconoscimento di diritti settoriali¹⁶. In questa prospettiva è essenziale riconoscere che la funzione dello Stato, come propose Ribeiro (1970) riguardo all'indigenismo, è di far arrivare a livello locale le nuove leggi ed i nuovi regolamenti istituiti sovrapponendo gli interessi ed i valori nazionali all'arbitrio dei "potentati locali".

¹⁶ Nella stessa storia dell'antropologia brasiliana la costruzione nazionale è una tematica ed un valore ricorrente (Peirano, 1992).

La modalità di svolgimento della ricerca per Nimuendaju, che già aveva collaborato con lo SPI in diverse occasioni, non era in alcun modo discrepante con il quadro normativo e istituzionale soggiacente all'investigazione scientifica (nonostante potesse esserlo con gli orientamenti più convenzionali della ricerca etnologica). Le difficoltà affrontate dalla sua ricerca si inquadravano pienamente nelle arbitrarietà perpetuate dal potere locale contro gli indios, virtualmente in collisione con la politica disegnata nazionalmente dall'agenzia specializzata dello Stato.

La *situazione etnografica* passa ad includere un quarto personaggio, lo SPI, che si presenta come un virtuale antagonista dei *padroni*, che se è fragile sul piano locale, è più forte su quello nazionale. Il fatto che il terzo elemento – il mondo dei bianchi – sia scisso in due personaggi opposti, *amplia tanto il margine di libertà del ricercatore quanto aumenta le chance degli indios di mettere in pratica le strategie sociali che rispondono meglio ai loro interessi*.

Il collegamento di Nimuendaju con lo SPI diviene essenziale per comprendere gli sviluppi della sua condizione di ricerca e del suo impatto nella regione. Già passando per Manaus, prima di arrivare sul campo nel suo secondo viaggio, Nimuendaju si oppose alla realizzazione di un Posto Indígena in Belém do Solimões, consigliando di posizionarlo in Tabatinga (vicino alle istituzioni nazionali ed all'esercito, e lontano dai *seringais*) affinché preservasse l'autonomia di azione. Quando ritornò nella regione nel 1945, Nimuendaju partecipò e diede assistenza alle iniziative locali dello SPI (come per esempio nel caso della creazione della riserva di Umariáçu). L'associazione tra ricerca ed azione indigenista era tanto naturale che l'ispettore Jacobina, cosciente della bellicosità degli abitanti della regione, assegnò a Nimuendaju la carica di "delegato" e rappresentante locale dello SPI, con l'intenzione di prevenire altre rappresaglie contro la sua persona.

L'analisi che qui è stata realizzata sulla situazione etnografica di Curt Nimuendaju tra i Ticuna può (e deve) servire da stimolo per una riflessione più ampia sui presupposti e le peculiarità dell'etno-

logia realizzata in Brasile. In fin de conti Nimuendaju non era un etnografo qualsiasi, ma era sempre considerato, in termini emblematici, come il maggiore conoscitore di quelle culture indigene essendo ancora oggi a distanza di anni la fonte più citata nella bibliografia specialistica internazionale. La sua grande produzione, comunque, è essenzialmente riconosciuta come "contributo etnografico", ed è valorizzata solo abbandonando un piano periferico e secondario tramite le riformulazioni dei suoi patroni e commentatori, questi sì consacrati come etnologi.

Per gli etnologi brasiliani, le cui esperienze attuali di ricerca sono più vicine alla situazione etnografica vissuta da Nimuendaju che a quelle raccomandate dai manuali, l'esame e la riflessione critica sui dilemmi, sulle scelte di valori, sulle forme sottili (ma decisive) d'intervento nelle condizioni di vita degli indigeni, può essere abbastanza utile ed istruttiva. Può inoltre aiutare a comprendere un collegamento latente (oltre che necessariamente teso e critico) tra ricerca etnologica e azione indigenista, che si esprime non solo negli interventi pubblici degli etnologi (in quanto cittadini), ma anche nelle loro relazioni con gli indios e la società, nelle condizioni di ricerca e negli sforzi interpretativi.

2. Su indios, scimmie, pesci: narrative e memorie d'intolleranza nell'Amazzonia contemporanea

Nelle più famose interpretazioni del Brasile realizzate da storici e scienziati sociali il razzismo è generalmente indicato come un fenomeno inesistente, o per lo meno poco espressivo nelle rappresentazioni intellettuali e politiche (Freyre, 1973 [1933]; Buarque de Holanda, 1977 [1936]; tra gli altri). L'obiettivo più ampio di questo capitolo è quello di riflettere su di un paradosso: com'è possibile che le auto-rappresentazioni dei brasiliani sulle loro relazioni con gli indigeni, segnate abitualmente dalla cordialità e dalla tolleranza, possano coesistere con contesti interamente antagonisti, situazioni

dove si manifesta il terrore e l'intolleranza assoluta e dove opera il codice della violenza senza limiti.

Possiamo prendere come punto di partenza il presupposto che non è possibile giungere alla conclusione, dalla poca espressività di discorsi razzisti, che non esistano pratiche di questo genere o sul suo scarso significato socioculturale e politico. Alcune volte le strategie di ricerca adottate danno prevalenza alle rappresentazioni dotte (dottrine filosofiche e scientifiche, teorie ed ideologie, oggetti più semplici da identificare ed analizzare), prendendole come variabili indipendenti di fronte all'universo fluido, eterogeneo ed amorfo – molto più difficile da selezionare ed investigare – delle condotte relative alla diversità etnica e razziale.

Proponiamo al contrario, come ipotesi centrale, che le pratiche interetniche corrispondano all'aggiornamento di una possibile dimensione insita nella rappresentazione generica dell'indigeno come primitivo, cristallizzata socialmente attraverso immagini e narrazioni che, anche se non hanno a che vedere direttamente con ideologie e dottrine razziali, promuovono la difesa degli interessi materiali dei non-indios, giustificando l'ignoranza dei suoi diritti più elementari.

Umberto Eco, in un recente saggio, si occupa della complessità e delle difficoltà esistenti negli studi su razzismo ed intolleranza.

Gli studiosi si occupano con frequenza delle dottrine della differenza, ma non sufficientemente dell'intolleranza selvaggia, visto che questa sfugge a qualsiasi definizione ed approccio critico. Tuttavia non sono le dottrine della differenza che producono l'intolleranza selvaggia; al contrario queste godono di uno sfondo preesistente d'intolleranza diffusa (Eco, 1998:114-5).

Anche se è possibile ricordare l'esistenza di contesti storici nei quali dottrine della differenza furono assimilate da istituzioni statali e trasformate in politiche di governo, quel che qui importa è percepire che esistono molte altre situazioni nelle quali la violenza interetnica non si spiega e non ha qualsiasi vincolo con teorie razziste.

Quello che ci interessa in questa formulazione è che essa – in modo simile ad altri studi di antropologi e storici (come Taussig, 1980 e 1987; Wachtel, 1990 e 1996; Gruzinsky, 1990; tra gli altri) – mette in evidenza con semplicità e chiarezza la necessità d'investigare i fattori socioculturali che permettono il manifestarsi di tali pratiche. Ossia, non riduce l'osservato ad un fenomeno isolato, ma indaga i fattori che contribuiscono all'istituzione di modelli comportamentali, i quali fanno sì che quelle pratiche (che in altri contesti sono oggetto di ripudio e discredito) si ripetano e che in determinati contesti sociali siano identificate da molti attori come *corrette ed esemplari*. L'alternativa opposta – giustamente criticata in un articolo pioniero di Hughes (1963)¹⁷ – sarebbe restringersi ad una dimensione strettamente individuale e psicologica, considerando tali eventi come una deviazione, un'aberrazione, una patologia.

Realizzeremo un approccio a questa tematica a partire da uno studio di caso, con la base di dati etnografici e con le conclusioni riferite ad una situazione particolare. Così, ci occuperemo delle attuali relazioni stabilite tra gli indios Ticuna e la popolazione locale nella regione dell'Alto Solimões. Nella seconda parte del presente lavoro abbiamo riflettuto su come l'azione indigenista si manifestò per la prima volta in quei luoghi, rendendo propizia, attraverso un movimento di migrazione di profilo socio-religioso, l'occupazione della prima riserva indigena nell'Alto Solimões. Adesso prendendo in considerazione casi estremi di conflitti interetnici cercheremo di ricostruire i molteplici fattori socioculturali che contribuiscono all'aggiornamento "di quello sfondo preesistente d'intolleranza diffusa".

¹⁷ Prendendo in considerazione il fenomeno dei campi di concentramento nella Germania nazista, Hughes (1963, 35-6) richiama l'attenzione sulla necessità di sviluppare un'analisi sociologica che spieghi i "meccanismi sociali" capaci non solo di produrre un numero tanto elevato di persone disposte a realizzare il "servizio sporco", ma che generano sentimenti e credenze che permettono che tale segmento possa in qualche modo convivere con gli altri "cittadini buoni".

La situazione in considerazione fa parte della storia recente degli indios Ticuna in mobilitazione per recuperare i loro territori, ed ebbe luogo agli inizi degli anni '80. Questa scelta ci sembra ancora originale nella misura in cui prende le distanze da una recente tendenza nell'Antropologia a realizzare approcci all'"incontro coloniale" (Asad, 1973) esclusivamente nella sua dimensione storica remota come preferita, dedicando poca o nessuna attenzione allo studio delle relazioni interetniche nel contesto contemporaneo, in una mera ripetizione dell'analisi realizzata in alcuni lavori ormai classici di Marshall Sahlins (1981 e 1985).

Contestualizzazione

Come abbiamo già visto (seconda parte) nel 1946 lo SPI creò, nelle vicinanze di Tabatinga, la prima riserva indigena dell'Alto Solimões, dove si stabilì all'incirca 1/10 delle famiglie ticuna. Il resto della popolazione continuò ad abitare nelle terre dei *padroni* fino alla metà degli anni '70, quando il nuovo organo indigenista (FUNAI) ritornò ad installare Postos Indígenas nelle località più densamente popolate da indios. Questo indebolì il potere dei *padroni* e aprì il cammino per la successiva formazione di aree indigene riconosciute e demarcate dallo Stato (vedi Oliveira, 1999 e CEDI, 1985).

Il punto di partenza di questa nuova azione indigenista fu Vendaval, visto che in quel luogo era vigente il più tipico modello di dominazione dell'impresa *seringalista*, con lo stabilirsi d'un regime di monopolio commerciale – includendo l'uso della forza e di meccanismi extra-economici di repressione – sulla produzione economica e la vita degli indigeni in genere. L'istituzione d'un Posto Indigeno in Vendaval nel 1975 ebbe come conseguenza un totale riaggiustamento delle relazioni politiche ed economiche tra indios e bianchi, facendo sì che l'antico *padrone* passasse a comportarsi semplicemente come un qualsiasi commerciante, un agente economico che possedeva ancora la proprietà nominale della terra, ma non più il potere di comando sugli indigeni.

Il caso che sarà narrato avvenne in un periodo in cui gli indios iniziavano a mobilitarsi per ottenere dalla FUNAI e da altre istanze di governo un riconoscimento del fatto che le aree abitate dai Ticuna fossero legalmente "terre indigene" (e non altrui proprietà). Un passo in quella direzione fu fatto con l'installazione di altri 5 (oltre a Umariacu e Vendaval) Postos Indígenas, localizzati nei punti più densamente popolati dai Ticuna nell'Alto Solimões; ma per ottenere una definizione effettiva della situazione giuridica di quelle terre, incontrando resistenza in molte sfere di governo (che elaborano diverse proposte d'identificazione, conformi ai procedimenti amministrativi vigenti nelle differenti congiunture politiche), richiesero all'incirca 13 anni¹⁸.

L'atteggiamento dei *padroni* nei confronti dell'agenzia indigenista¹⁹ oscillava, a sua volta, tra una pretesa collaborazione (con la possibile vendita delle loro terre) e una posizione dichiarata (sia portando nuove famiglie e finanziamenti nelle aree rivendicate dagli indigeni, sia resistendo all'azione degli indigenisti e minacciando gli indios), facendo reiterate e quotidiane dimostrazioni d'ironia e incredulità relativamente alla possibilità che la proposta della FUNAI diventasse un'iniziativa di governo percorribile. Inoltre rispetto agli indios, le strategie dei *padroni* variavano anche ampiamente, andando da tentativi di seduzione attraverso meccanismi economici e religiosi (rinforzando chiese locali, come l'Ordine della Crociata Apostolica e Evangelica – vedi Oliveira, 1988), a mi-

¹⁸ Tali punti di vista si consolidarono nel così chiamato "Projeto Calha Norte: Segurança e Desenvolvimento das Fronteiras", che fu approvato dal Presidente della Repubblica (1985), passando a dirigere (fino a 1989) tutte le politiche pubbliche rispetto all'Amazzonia, ivi incluse quelle che riguardano la demarcazione delle terre indigene. Quattro aree di minore estensione furono riconosciute nel 1986, ma le principali terre ticuna (includendo Ewaré) ebbero firmato il loro decreto solo nel 1990, essendo demarcate 3 anni dopo grazie alle risorse della cooperazione internazionale.

¹⁹ Per un'analisi più ampia della politica indigenista brasiliana e delle agenzie ufficiali consultare Lima, 1995 e Oliveira, 1998.

nacce fisiche ai leaders indigeni che si avvicinavano alla FUNAI, accompagnate da tentativi d'espulsione dalle loro "proprietà" di tutte le persone e famiglie indigene che contrariavano il loro interesse.

*"Una storia terrificante"*²⁰

Nel gennaio del 1980, quando stavo realizzando la ricerca di campo tra i Ticuna della località di Vendaval, ho ricevuto la notizia di un crimine praticato da bianchi contro una famiglia indigena. I bianchi comunque non erano qualsiasi, ma discendenti degli antichi *padroni*. C'è da dire anche che, viste le forme con cui erano stati realizzati gli omicidi, non si trattava di un assassinio comune, ma di un crimine orrendo, nel quale le persone furono uccise a colpi d'ascia, tagliate a pezzi ed appese a corde, esposte al sole per essere salate (in conformità con le tecniche utilizzate per trattare le carni di diversi animali).

Il racconto venne dall'indigenista André Villas-Bôas, funzionario dell'agenzia ufficiale (FUNAI), il quale attuò durante quasi tre anni come *chefe* del Posto Indígena (PI) Vendaval. Differentemente dalla maggior parte degli indigenisti, André, un ex studente di Scienze Sociali, paulista e di famiglia di classe media, non si sentiva disturbato dalla presenza dell'antropologo, approfittando per esprimere (stava lì da più di un anno) le sue impressioni sulla situazione degli indios, l'operato della FUNAI e le relazioni interetniche. Eravamo soli nella sua casa (nello stesso PI), e non c'erano indigeni o altri funzionari presenti. Ad una mia domanda sul fatto se i *padroni* si fossero rassegnati a perdere il controllo sulle terre degli antichi *seringais*, l'indige-

²⁰ [NdT] Trattasi di un episodio già narrato nella seconda parte di questo libro, quando si affrontava il potere dei *seringalistas*. In questo caso, come si vedrà più avanti, l'episodio è inserito in un'altra cornice narrativa, lo stesso autore comparando come soggetto storico nel processo di ricostruzione di quegli avvenimenti.

nista rimase per un istante paralizzato dimostrando costernazione e dopo aver riflettuto per alcuni secondi, disse: "Guarda, c'è una storia terrificante, che avvenne non molto tempo fa... Ma credo, pensando bene, che sarebbe meglio non parlarne più!"

Di fronte alla mia insistenza, cercò di condurre la sua narrazione con la maggior oggettività e freddezza possibile, evitando di prendere partito o di affermare e descrivere estesamente cose o fatti da lui non osservati personalmente. La narrazione si divideva nitidamente in due parti – i racconti sugli omicidi (narrati esclusivamente dagli indios) e i tentativi di verifica e punizione dell'accaduto (eseguiti direttamente dall'indigenista). Questa eterogeneità di fonti si esprime nella prima parte, secca e concisa, dove l'indigenista lascia intendere che sta riproducendo quello che aveva udito dagli indios.

Pur tuttavia, le caratteristiche del crimine mettono in gioco un ulteriore problema. Descrivere un omicidio sarebbe molto più semplice; questo sarebbe però un caso di morte violenta e intenzionale, con componenti d'estrema perversità e truculenza. Erano esattamente questi elementi che mettevano colui che ascoltava (bianco) nella posizione di essere diviso tra l'orrore e l'incredulità. Per questo motivo tanta resistenza nel voler raccontare la storia; visto che non sarebbe riuscito a riunire qualsiasi prova sulla veridicità del racconto degli indios, dato che lui stesso manifestava molti dubbi su ciò che aveva ascoltato.

"Un'india ticuna, che abitava nel Paraná do Guariba, era stata nei pressi di Santa Rita do Weil, in visita da parenti che aveva da quelle parti. Ritornando a casa sua, era passata in canoa per l'imboccatura del Paraná Ribeiro, oltrepassando Acaratuba e mantenendosi sempre vicina alla riva sinistra del Solimões, opposta al villaggio di Vendaval.

Dato che stava risalendo il fiume in canoa e sola, andava abbastanza piano. Poté così vedere un bianco, Quintino (che era lontano parente del seringalista Benedito Mafra, padrone degli abitanti dell'igarapé Vendaval e vicinanze) uccidere un'intera famiglia di Ticuna. Nell'insieme erano cin-

que persone, che – secondo lei – Quintino uccise con un'ascia, tagliandoli a pezzi e mettendoli a seccare al sole come se fossero pelli di pirarucu²¹. L'india, spaventata, continuò per il suo cammino e si fermò nella più vicina casa di un Ticuna, dove raccontò tutta la storia e proseguì verso la sua casa.

La FUNAI fu avvisata dei fatti accaduti dal capitão Pedro Inácio, che li comunicò allo chefe del PI Vendaval. Una commissione della FUNAI che, per coincidenza, era in viaggio nella regione preoccupata per le ripercussioni dei fatti, si recò insieme al chefe del PI sul luogo indicato per fare gli accertamenti. Non trovarono niente, né corpi, né sangue o vestigia di lotta. Sul luogo non esistevano neanche case o tracce d'abitanti.

Tramite gli apparecchi radiofonici installati nei PI, la FUNAI impartì ordini affinché i suoi funzionari cercassero in tutta l'area notizie relative ad eventuali famiglie ticuna scomparse. Non si scoprì nessuna pista e non mancò nessuno all'appello. In tutti i modi, per rispondere alle aspettative degli indigeni in rivolta, la FUNAI inoltrò una denuncia di crimine nel commissariato di São Paulo de Olivença, poiché tutti i provvedimenti furono presi dal chefe del PI Vendaval che accompagnò il caso. Non fu accertato niente di concreto ed una volta raccolte tutte le deposizioni, il processo fu archiviato.”

Questa è la trascrizione di parte di una lunga intervista con lo chefe del PI Vendaval, realizzata nella sua casa, nello stesso PI, otto mesi dopo i fatti narrati. Ho cercato immediatamente di raccogliere deposizioni di altre fonti, ma non sono riuscito ad avanzare neanche un po'. Gli indios manifestavano grande incomodità nel sentirsi indagati sull'accaduto, evitando ed ignorando sistematicamente qualsiasi allusione o commento; lo stesso capitão Pedro Inácio, normalmente interessato nel distinguere i racconti e le tradizioni indigene dalle formulazioni elaborate dai bianchi (ivi inclusi gli indigenisti), fu schivo dicendo che “già aveva raccontato tutto ad André” e che “non sapeva più niente”, raccomandandomi di ascoltare lo chefe do Posto.

²¹ N.d.T. Grosso pesce dell'Amazzonia.

D'altro canto gli abitanti non indigeni della regione non parlavano di quell'argomento, ma quando questo era ricordato reagivano giocosamente, approfittandone per indicare quanto, a loro vedere, le rivendicazioni indigene fossero sempre irrazionali e menzognere.

L'approccio adottato

In mancanza d'altre narrative da comparare, ho cercato di esplorare la dimensione socioculturale di quell'avvenimento adottando il punto di vista d'ognuno dei suoi principali protagonisti e distinguendo i differenti contesti riferiti negli enunciati. In questo cammino l'operato d'ogni agente storico rivelava, attraverso un insieme di calcoli ed opzioni, un sistema sottostante dove valori, strategie e motivazioni emergevano come un tutto relazionato. Si tratta di un procedimento suggerito dall'approccio ermeneutico (Ricoeur, 1968 e 1994), che si appoggia sul rilevamento di reinterpretazioni nella loro permanente contestualizzazione e nell'esercizio di un'esegesi progressiva e sintetica.

In certo qual modo questa proposta si avvicina all'approccio realizzato da Victor Turner (1974 e 1988), nel percepire i simboli e i rituali come *performance*, e nel suggerire quanto le situazioni di crisi siano euristicamente redditizie. Tuttavia prenderò le distanze da questo procedimento nel momento in cui non cercherò di ricostruire “versioni” relativamente organizzate e totalizzanti, dagli analisti considerate come alternative equiparabili e divergenti.

Un concetto basico per l'analisi che sarà realizzata qui di seguito è quello di “comunità di comunicazione” formulato da Karl-Otto Apel e applicato agli studi delle relazioni interetniche da Roberto Cardoso de Oliveira (1996 e 1998), attraverso il quale si può prendere in considerazione “un'istanza costitutiva della conoscenza presente in qualsiasi discorso diretto a raggiungere consenso, sia esso di carattere scientifico oppure semplicemente riguardante discorsi prodotti dal ‘senso comune’” (Cardoso de Oliveira, 1998:191).

Invece di concentrare l'analisi nelle prospettive separate di ogni agente il cammino adottato sarà di identificare le “comunità di co-

municazione" che agiscono all'interno di quella narrativa, mettendo gli indigeni in relazione: a) con i *padroni*; b) con gli indigenisti e l'amministrazione tutelare; c) con gli ingranaggi più ampi dello Stato.

Tutte le azioni svolte dai personaggi di questa narrativa hanno come implicazione lo stabilirsi di insiemi differenziati di strategie sociali, che esprimono i valori e gli interessi di ognuno dei partecipanti. È recuperando e rendendo esplicite le "comunità di comunicazione"²², attraverso la "fusione di orizzonti" che queste in certa maniera stabiliscono, che è possibile cogliere i fattori ordinatori ed apprendere le determinazioni sociali che operano in una situazione od evento.

Indios e padroni: memoria, narrativa e attualità

È fondamentale recuperare d'immediato la memoria indigena sul "regime del *seringal*", dove i *padroni*, come abbiamo visto, si dedicavano a far rispettare le leggi basiche per il suo funzionamento, come impresa economica: a) garantendo il mantenimento del monopolio commerciale; b) evitando che i loro "clienti" paghino i "debiti"; c) controllando le attività sociali, i contatti con individui esterni e prevenendo anticipatamente le possibilità di "fughe". Su questi punti i *padroni* erano intransigenti, vigilando permanentemente e non facendo concessioni. E fu per questo motivo, che hanno creato nella memoria degli indios una tradizione di forza e violenza che era di per sé un potente fattore di persuasione ed intimidazione.

Come è stato messo in evidenza attraverso le descrizioni riportate nella seconda parte di questo lavoro, agli indios che erano sorpresi infrangendo le norme del *seringal* (o che erano semplicemente sospetti), venivano applicati diversi tipi di castighi corporali e

²² Nella sua doppia natura, di idea regolatrice e di comunità reale (vedi Cardoso de Oliveira, 1998 :191-192).

morali. Gli antichi abitanti dei *seringal* ricordano con molta emozione e precisione i dettagli di quegli avvenimenti. Ma ancora più severa era la pena quando qualche indio riusciva ad accumulare credito nella conta del *barracão* e chiedeva di essere pagato in danaro. In quel caso la rappresaglia era eseguita in pubblico con l'intenzione d'essere esemplare, uccidendo il "cliente" a fucilate come si uccidono le scimmie.

Questa fama di ferocia attribuita ai *padroni* si esprime nella vita quotidiana nel comportamento timoroso e schivo degli indigeni e nel trattamento rispettoso (di "civilizzato") riservano in portoghese a tutti gli uomini bianchi (virtualmente dei *padroni*), riproducendo il termine nativo *cori*, traducibile come "signore". I racconti e le storie narrati dagli adulti, incorporando i *padroni* (ed i bianchi in genere) nel dominio degli esseri malefici e pericolosi della foresta, si riflettono nel comportamento dei bambini indigeni quando questi s'imbattono bruscamente con dei bianchi, manifestando sentimenti di terrore.

Questo codice di violenza e assoggettamento, concepito dagli indigeni e che sarebbe il risultato della memoria del passato e dell'aggiornamento delle loro tradizioni culturali, fa parte di *un insieme di conoscenze e di una forma di consenso condiviso da indigeni e popolazione regionale*, che li riunisce all'interno di una stessa "comunità di comunicazione". La caratterizzazione come *padrone* è fluida e relativa: un *seringueiro* bianco può ricevere merci da un commerciante, rimanendo ad egli indebitato e con il quale sarà obbligato a negoziare in modo esclusivo; a sua volta questo commerciante, seguendo la stessa logica, sarà dipendente di un commerciante maggiore, poiché in ambedue i casi il termine utilizzato sarà quello di *padrone*. Gli indios generalmente stanno alla base di quella piramide e, quando questi non siano già inseriti in una rete di "clientela", qualsiasi bianco della regione potrà pretendere di trasformarsi nel loro *padrone*.

Quintino, principale personaggio non indio della narrazione in questione, sembra essere pienamente cosciente delle paure e delle

reazioni che passano per la testa degli indigeni, giocando con le loro aspettative secondo il suo interesse. Egli evitò di passare per le case degli indigeni delle vicinanze e non fece nessuno sforzo per smentire le voci che correvano tra di loro, cercando di chiarire quello che poteva essere solo un malinteso. Passò anche senza fermarsi per un porto di una località vicina, dove si trovava il *capitão* de Vendaval insieme ad un gruppo di Ticuna che stava realizzando uno *uajuri* (specie di lavoro collettivo).

Nella sua deposizione alla polizia realizzata in São Paulo de Olivença Quintino dichiarò che non voleva disturbarsi con l'atteggiamento degli indios, ma di fatto egli giocò con le loro paure per evitare di indicare quali erano i reali motivi della sua presenza in quei posti. Lui stava estraendo del legname da un'area che la FUNAI stava rivendicando per i Ticuna, nelle cui prossimità il *chefe* do PI Vendaval e lo stesso *capitão* di quel villaggio già avevano confiscato alcuni mesi prima delle reti ed il pescato da alcune barche pilotate da pescatori bianchi della regione.

Avvicinandosi la notte, Quintino cercò riparo nel porto di suo cugino Benedito Mafra, figlio più giovane e principale erede del più grande *seringalista* della regione, il recentemente deceduto Quirino Mafra, molto temuto dagli indios e dalla popolazione locale. Pretendeva in quel modo servirsi del nome dei Mafra e della fama dei grandi *padroni seringalistas*, garantendo in quel modo la sua sicurezza personale e l'impunità (sia per il delitto d'invasione d'area indigena, sia per gli omicidi di cui sarebbe stato accusato dagli indios).

Il commerciante Benedito Mafra, chiamato dagli indios di Birota, accolse Quintino con l'abituale ospitalità. Già all'imbrunire gli erano arrivati i commenti realizzati dagli indios; Birota conversò con Quintino e gli raccontò delle informazioni che stavano circolando tra gli abitanti di Vendaval. In piena notte, preoccupato per la crescente inquietudine e mormorio tra gli indios, Birota – correndo il rischio d'essere interpretato come uno che stava violando le regole d'ospitalità e di solidarietà familiare – mandò ad avvisare Quintino che non gli poteva più garantire sicurezza, raccomandandogli di

prendere il largo con la sua barca prima di soffrire qualche assalto da parte degli indigeni. Rapidamente Quintino accettò il consiglio e si mise in viaggio verso la città di São Paulo de Olivença, dove risiedeva e poteva sentirsi nuovamente sicuro.

La condotta del *capitão* de Vendaval, Pedro Inácio Pinheiro, merita anche una considerazione più attenta. Si tratta di una persona di grande iniziativa, sempre propenso a difendere gli indios di fronte ai bianchi della regione. Egli aveva ricevuto la notizia della strage quando si trovava in una casa nei paraggi, accompagnato da un gruppo di Ticuna; nonostante ciò non si recò sul luogo per verificare la veridicità di quanto era accaduto. Subito dopo, quando Quintino passò con la barca di fronte alla casa in cui si trovava Pedro Inácio, nessuno si mosse per fermarlo o per chiedergli cosa stava facendo in quei luoghi (in fin dei conti era un'area rivendicata dagli indigeni!).

Al contrario, Pedro Inácio preferì ritornare a Vendaval e comunicare il fatto allo *chefe* del PI. Ricorrere al funzionario locale della FUNAI era un modo per ottenere un potente alleato, un artificio per attribuire concretezza e densità ad un'altro "tempo", allontanandosi dalle aspettative che imperavano durante il "regime del *seringal*", e così incorporarsi ad un'altra "comunità di comunicazione", con nuovi attori sociali e nuove regole di relazione.

Come abbiamo potuto percepire attraverso i racconti riportati, la "comunità di comunicazione" che, sotto il comando dei *padroni*, riuniva indios e popolazione regionale, si caratterizzava per la presenza di un codice d'umiliazione e di sottomissione assoluta, per la possibilità dell'esercizio della violenza senza limiti, per la comparazione della condizione dell'indigeno con quella dell'animale. Per i *padroni* non si trattava di un uso gratuito e smisurato della forza, era piuttosto un *procedimento disciplinare di routine*, in altri termini, la sottomissione di animali selvaggi.

La riduzione di un uomo (l'indio) alla condizione di un oggetto (d'uso e manipolazione) induce a pensare ad un'omologia tra questo e gli animali selvaggi. Questo avviene negli antichi racconti che in-

quadrano i *seringueiros* indigeni nella categoria delle "scimmie", e nel caso qui considerato dal trattamento brutale riservato alla famiglia indigena che s'incontrava nei limiti delle terre considerate dai *padroni* come di "sua proprietà".

I Ticuna che stavano realizzando le attività dello *uajuri*, soffocando la propria rivolta ed evitando l'incontro con Quintino, espressero il loro sentimento d'impotenza in quella "comunità di comunicazione" di fronte ai poteri (totalmente asimmetrici) del *padrone*. Si ricordarono esempi del passato e si arresero al timore di essere di fronte a qualcuno dotato di poteri eccezionali. Fu riportata da alcuni informatori la credenza che la più irrequieta delle scimmie, il *caiarara* (*to'ii*), appariva al cospetto di alcune persone, e si trasformava in un bianco, nel *padrone*. I più forti *padroni* stanno per i Ticuna in una condizione liminare, non propriamente umana, in alcuni casi si avvicinano di più ai differenti tipi di demoni (*ngo'ò*) i quali, trasformati in certi animali, tormentano e perseguono gli esseri umani.

In questo senso l'atteggiamento del *capitão* di Vendaval – non andando incontro a Quintino, ma notificando il fatto allo *chefe* del PI – si manteneva in linea con il suo comportamento nei casi in cui emergevano conflitti tra indigeni dovuti ad accuse di stregoneria, evitando sistematicamente di intromettersi e di essere attaccato da "animali" e "spine" (oggetti maligni) inviati da una delle parti.

C'è un altro punto che deve essere considerato quando questo codice di violenza è descritto dalla prospettiva degli indios: la sotmissione degli animali selvaggi pensata come processo d'alimentazione. I procedimenti disciplinari possono includere la stessa commestibilità, giacché gli animali menzionati non sono appena esteriori alla sfera domestica, ma anche commestibili. I miti narrano che nelle antiche feste di "rasatura"²³ gli invitati venivano ali-

²³ Nel passato le feste d'iniziazione alla pubertà erano realizzate tanto per gli uomini che per le donne, includendo la reclusione per lunghi periodi, la pittura corporale e l'atto di strappare i capelli (per cui il nome di "rapatura"). Oggi la cerimonia d'iniziazione è limitata alle sole donne (*wore-cii*).

mentati con scimmie essiccate, offerte dalle famiglie dei giovani iniziati. Tutt'oggi la carne di scimmia è molto apprezzata tra i Ticuna. Anche il *pírarucu* è un pesce molto valorizzato dovuto alla grande quantità di carne che fornisce.

Nel pensiero di alcuni narratori ticuna quell'apparente coincidenza tra l'associazione fatta dai *padroni*, degli indigeni come determinati animali, e il dominio degli animali commestibili non sembra fortuita. Pedro Inácio, in una recente intervista (1999), dopo aver spiegato il fatto che i Ticuna usano il termine *ngo-ó* tanto per i demoni quanto per le persone possedute da spiriti maligni, facendo riferimento al caso qui in questione, così concluse: "Allora può essere che quel *padrone*, quando fece quello, può essere che fosse posseduto da *ngo-ó*. Perché così lui è veramente capace di mangiare la carne delle persone."

L'approssimazione tra tutore e tutelato

La relazione tra gli indios e gli indigenisti che si stabiliscono nello svolgimento della narrativa è anch'essa modellata all'interno di un universo di comunicazione e da posizioni prelieve di mutua dipendenza, favorendo il manifestarsi d'un sentimento di empatia e aspettative per un'azione comune. Questo può essere visto nella successione di episodi che coinvolgono esclusivamente questi tipi di personaggi della narrativa.

Una volta che il *chefe* del PI Vendaval venne informato degli omicidi dal *capitão*, comunicò quanto accaduto ad una commissione governativa che stava in visita nell'area. Accompagnati dall'indigenista, i membri della commissione visitarono il locale indicato, ma non trovarono nessun indizio della strage.

La notizia però si sparge ed arriva alle orecchie di alcuni membri della diocesi dell'Alto Solimões, insediata in São Paulo de Olivença, da dove è trasmessa al CIMI (Conselho Indigenista Missionário), il quale, a sua volta, passa a divulgare il fatto. Come era

comune in quei casi, la FUNAI/Brasilia smentisce, qualificando la notizia come menzognera.

Lo *chefe* del PI Vendaval, messo sotto forte pressione dagli indigeni affinché prendesse effettive misure di intervento, decise di mettere il leader ticuna in diretto contatto con il suo immediato superiore, il capo dell'Amministrazione Regionale della FUNAI. Durante il viaggio per incontrarlo, lo *chefe* ebbe l'opportunità di conversare con indios che abitano nelle prossimità dello Xupão e rimase fortemente impressionato dal contenuto delle deposizioni, decidendo di portare con sé alcuni indigeni affinché potessero raccontare personalmente quanto accaduto all'amministratore.

Questa sembra essere stata una misura efficace, visto che l'amministratore, avendo un confronto diretto con gli indigeni e notando l'impegno e l'apparente solidarietà dell'indigenista, finì con sensibilizzarsi con le versioni dei nativi. Come conseguenza di ciò decise di prendere due tipi di provvedimenti: a) Attraverso mezzi radiofonici comunicò il fatto a tutti i PI (sette) dell'area ticuna, chiedendo che si verificasse l'eventuale scomparsa di famiglie ticuna; b) autorizzò lo *chefe* del PI Vendaval ad inoltrare una denuncia contro Quintino nel commissariato di São Paulo de Olivença. Subito dopo informò i suoi superiori a Brasilia sulle misure adottate.

La FUNAI/Brasilia, considerando la ricezione positiva delle denunce indigene da parte dell'unità locale dell'organo tutelare, finì per confermare alla stampa l'omicidio di cinque indios ticuna, indicando parallelamente i provvedimenti amministrativi adottati. Si tratta di qualcosa di estremamente raro – che la FUNAI confermasse denunce che avevano come base informazioni fornite da missionari, antropologi o indios – e che certamente fu conseguenza della pressione diretta dei Ticuna e della decisione dei funzionari locali di verificare i fatti.

"FUNAI conferma l'assassinio di cinque indios ticuna"

"Il soprintendente della FUNAI, Octávio Lima, confermò ieri l'assassinio di cinque indios Ticuna, avvenuto all'inizio della set-

timana nel villaggio di Vendaval in São Paulo de Olivença (Amazons). La prima notizia fu fornita dal CIMI e dal Vescovo dell'Alto Solimões, D. Adalberto Marzi. Secondo le informazioni del missionario, gli indios Ticuna furono uccisi dalla famiglia del *seringalista* Quintino Mafrá. (...) Il CIMI conclude la sua nota chiedendo il ritiro dei *padroni seringalistas*, che sfruttano gli indios. Altrettanto urgente è la demarcazione delle terre degli indios affinché la comunità possa vivere in pace" (Folha da Tarde, São Paulo, 10-05-1980)

L'emozione e senso di rivolta con cui gli indios ricevettero la notizia degli omicidi ebbe forti ripercussioni in Vendaval, sia per le prossimità del luogo degli avvenimenti, sia per l'alto flusso d'individui che transitano tra il villaggio e dove avvenne il massacro. L'indigenista descrive che l'inquietudine degli indios era tanto grande che le attività normali degli abitanti furono sospese, questi si agglomeravano intorno al PI, per commentare i fatti, evocare altri episodi ed aspettare nuove notizie. In quel clima d'esaltazione l'indigenista per proteggere il Posto Indígena, la sua famiglia e perfino la sua relazione positiva con gli indigeni, doveva cimentarsi nel tentativo di verificare il caso, evitando così ulteriori problemi come la diffusione di dicerie e lo scoppiare d'eventuali tumulti.

Una caratteristica della relazione stabilita tra indigenista e indio è che entrambi si costruiscono solidariamente come tutore e tutelato, sul piano locale negoziando appoggio, simpatia ed influenza; in special modo sarebbe il caso di mettere in risalto quanto fosse importante per l'azione indigenista il mantenimento dell'armonia tra chi occupa il ruolo di *chefe de posto* e quello di *capitão* indigeno.

Fa parte anche dell'immaginario indigenista una componente romantica che frequentemente raccomanda una valutazione sempre positiva delle domande ed iniziative. D'altro lato la condizione di tutore molte volte è vissuta sul piano individuale come un ruolo di vero salvatore degli indios (generalmente è questa la forma attraverso la quale i *sertanistas* dello SPI e della FUNAI si auto-rappresentano e sono rappresentati dall'opinione pubblica).

Quel che voglio affermare è che anche cattivi indigenisti (non essendo assolutamente il caso del *chefe* del PI Vendaval, ma sì di tanti altri funzionari locali della FUNAI) avrebbero serie difficoltà nel fronteggiare una simile situazione di commozione collettiva senza avvicinarsi agli indigeni ed adottare misure di protezione e verifica dei fatti avvenuti. Ma una volta che si va oltre il piano amministrativo locale, la tendenza è di far prevalere la postura burocratica e cautelativa dell'amministratore regionale; questo non avvenne grazie alla strategia adottata dallo *chefe* del PI Vendaval, che mise l'amministratore in diretto contatto con le tensioni locali. Alla fine l'amministratore regionale accettò i suggerimenti e le pratiche dell'indigenista direttamente responsabile dell'area dove c'era stato il conflitto. Lo stesso atteggiamento fu adottato dall'amministrazione tutelare in Brasilia.

Nell'universo delle inchieste

Nell'inchiesta condotta dal commissario di polizia di São Paulo de Olivença le iniziative dei differenti personaggi soffrono significative alterazioni rispetto ai propri modi di enunciazione dei fatti menzionati, riportando tra l'altro il cambiamento di opinione di qualcuno dei partecipanti.

Le varie investigazioni realizzate non incontrarono alcuna prova degli omicidi. Dello stesso avviso fu la commissione governativa che visitava la regione. Neanche ci fu alcuna risposta positiva all'avviso emesso via radio dalla FUNAI, dato che in nessuno dei villaggi tucuna fu riscontrata l'assenza di qualche famiglia che potesse corrispondere alle vittime. All'epoca erano 7 PI per assistere a più di 60 villaggi, questo senza prendere in considerazione le famiglie che vivevano isolate o nelle vicinanze dei bianchi. Oltre tutto alcuni degli indigenisti non avevano la minima conoscenza su persone o fatti avvenuti in altri villaggi che non fossero quelli dove stavano insediati. Anche se questi motivi non permisero alla FUNAI di escludere interamente l'esistenza degli omicidi, le informazioni provenienti dai

PI finirono per diminuire drasticamente il credito che l'amministratore gli aveva dato anteriormente.

Il *chefe* del PI Vendaval seguì tutto il processo nel commissariato di São Paulo de Olivença, chiamando tra l'altro alcuni indios per fare delle deposizioni che furono tradotte dal *capitão* Pedro Inácio. Osservò che, forse per inibizione generata dal nuovo contesto e dalle formalità, i racconti furono meno precisi ed impressionanti, e il commissario poté percepire qualche differenza o contraddizioni tra loro.

Il rappresentante della FUNAI segnalò che al contrario la deposizione di Quintino era stata molto precisa nei dettagli, dimostrando calma e sicurezza, senza entrare in contraddizione. Lui riconobbe che stava estraendo legname da un'area che "la FUNAI rivendicava come indigena", ma disse che ciò non "era stato ancora deciso dal governo" (fatto che era vero, visto che la demarcazione avvenne solo nel decennio successivo) e che pertanto non stava in situazione "irregolare".

D'altra parte lo stesso indigenista si vide obbligato a spiegare che la requisizione delle reti e del pescato che egli stesso fece qualche tempo prima dell'incidente, non era dovuta al fatto che quella era un'area indigena già riconosciuta, ma che i pescatori stavano violando la legislazione della pesca, servendosi di reti con maglie molto fini (fatto che era proibito dall' IBAMA/Instituto Brasileiro para a Proteção do Meio Ambiente).

Rispetto agli omicidi, Quintino li negò con decisione. Disse che aveva pescato pirarucu in un lago nei paraggi e si fermò in un luogo per pulire i pesci; dopo preparò del cibo e andò a riposare, mettendo prima le trance di pirarucu a seccare al sole. Di ritorno alla città vendette alcune di quelle trance ad un commerciante locale (il quale confermò il fatto).

Disse che vide un'india in una canoa, ma che lei doveva essersi confusa con quello che aveva visto, dato che passò al largo senza avvicinarsi alla riva. Disse che non si fermò a conversare con il *capitão* tucuna visto che sapeva della sua opposizione al fatto che i "civilizzati" sfruttassero quelle terre, pensando così solo di evitare attriti.

Come non era stato possibile identificare l'esatto locale dove si sarebbe consumato il supposto crimine, non fu possibile procedere ad una ricostruzione o fare altre perizie od investigazioni. Il processo fu considerato chiuso e archiviato per mancanza di prove. Nella prospettiva della polizia che fece l'inchiesta preliminare, si trattava appena della parola degli indios contro quella di un bianco – commerciante, abitante di São Paulo de Olivença, elettore, padre di famiglia e senza precedenti criminali. In fin dei conti la serenità di Quintino, che tanto impressionò l'indigenista, rifletteva anche le sue aspettative (certezze) rispetto ai risultati dell'inchiesta.

La storia si concluse così, tanto per la FUNAI quanto per le autorità locali. Ci sembra comunque opportuno riportare le conclusioni a cui arrivò l'indigenista, per il quale – quasi un anno dopo – l'ipotesi di quel crimine sembrava piuttosto illogica ed improbabile: "Quello che deve aver permesso di mettere in piedi quella storia deve essere (...) il nome della famiglia Mafra, oltre ai ricordi dell'epoca aurea del dominio dei *seringalistas*". Ma spiegare le ragioni per cui gli indios potessero (in modo sbagliato) immaginare tal crimine, non corrisponderebbe ad un riconoscimento – tardivo – che tali fatti sarebbero stati solo concepiti dagli indigeni, ma che nella realtà non sarebbero accaduti?

Tuttavia due punti meritano di essere commentati in questa terza "comunità di comunicazione", nella quale la coppia di attori sociali (il padrone e l'indigenista), che prima si presentavano isolatamente, adesso sono riuniti in uno spazio pubblico, materializzato nella cornice di un'inchiesta condotta dalla polizia.

In primo luogo bisogna ricordare che nelle circostanze di dialogo che si sono verificate, agli indigeni viene sottratta la effettiva capacità d'"interpellare" (Cardoso de Oliveira, 1998:193). Nella visione degli altri attori (bianchi) presenti, *non è riconosciuta agli indigeni la capacità di avere voce o iniziativa propria*, dovendo essere sempre difesi da un bianco (nel caso specifico dal funzionario della FUNAI). Tale presupposto va ad aggiungersi allo statuto della tutela, che stabilisce che nelle azioni legali gli indios devono essere assistiti

(ma non sostituiti, come è la pratica sociale effettiva) dall'organo indigenista.

Ridotti al ruolo di attori secondari gli indigeni perdono la fluidità del loro discorso e la vitalità delle loro certezze, abbandonando la posizione di attori per trasformarsi in testimoni confusi e contraddittori.

L'altro punto che deve essere considerato è che i bianchi per quanto occupino posizioni sociali differenti *condividono un insieme di presupposti culturali* dei quali non sono coscienti e che fanno parte di quella "cultura invisibile" della quale parla Rosaldo (1989: 198-200); ossia, credenze e presupposti che compongono una specie di "non cultura", *il cui registro ci sfugge per il fatto d'essere implicita nel nostro sguardo*. Nel caso in esame la brutalità degli omicidi opera come un fattore che suggerisce la rarità (oppure l'impossibilità) di simili fatti. Nel momento in cui non furono incontrate evidenze positive che corroborassero la parola degli indios, il crimine si trasforma in una semplice *accusa*, che ha bisogno di essere spiegata solo come una *creazione sociologica*.

Saperi e programmi di verità

Le "comunità di comunicazione" non costituiscono unità sociali rigidamente escludenti, essendo possibile che determinati attori possano transitare tra di loro (come è il caso del *padrone* e dell'indigenista). È il caso anche del *capitão* di Vendaval, Pedro Inácio, il quale in un episodio descritto anteriormente, nel momento in cui evita di affrontare direttamente Quintino e opta per comunicare quanto avvenuto allo *chefe do posto*, preferì dislocarsi da una "comunità di comunicazione" (la prima qui presentata, che abbraccia solo gli indios ed i *padroni*) ad un'altra (la seconda, che riunisce indios ed indigenisti).

Lo stesso succede con il ricercatore, i cui *lavori di campo non avvengono in una situazione etnografica necessariamente unica ed omogenea*. In questi casi si può verificare un dislocamento di posizioni

facendo sì che, quello che non era detto all'etnografo in un determinato contesto, passi ad essere preso come un dato ricorrente in altri circuiti di comunicazione. In altre parole, il ricercatore, indipendentemente dalle sue strategie di investigazione e perfino delle sue intenzioni coscienti, *può stabilire con gli indigeni "comunità di comunicazione" molto differenti*, permettendogli l'accesso a fatti ed interpretazioni di per sé divergenti e contraddittorie.

L'iniziale disinteresse manifestato dagli indigeni nel parlare con me degli omicidi avvenuti nel Xupão, certamente corrispondeva con una prima tappa in cui stavo conoscendo gli abitanti della regione di Vendaval, dove in un'altro momento, ancora nello stesso anno, sarei rimasto per diversi mesi, raccogliendo materiale per la mia tesi e parallelamente accompagnando i problemi e le tensioni quotidiane con i bianchi, stabilendo perfino relazioni di amicizia con persone e famiglie.

Lungo i quasi venti anni di ricerca ed interazione con i Ticuna, diverse volte il fatto fu toccato, durante conversazioni avvenute casualmente nei più svariati contesti. Quello che ho potuto lentamente percepire fu la piena ed assoluta certezza con la quale mi parlavano di quegli omicidi, non essendo considerati affatto come fatti nebulosi o ambigui, annoverandoli tra tutti gli altri conflitti – come invasioni di laghi, scontri con la polizia militare, l'imprigionamento e accoltellamento di indigeni, ecc. – che furono registrati negli archivi della FUNAI o della polizia militare della regione. Tali fatti erano ampiamente conosciuti, e comprovabili, si sapevano i nomi od i soprannomi delle persone coinvolte, il luogo preciso dove avvenne, le date, il movente e le conseguenze²⁴.

²⁴ Come assessore dell'organizzazione indigena (CGTT/Conselho Geral da Tribo Ticuna), collaboravo frequentemente nell'elaborazione di documenti che raccoglievano le testimonianze di tali conflitti, ed alcune volte sono stato personalmente al lato dei leaders in situazioni drammatiche di scontro (CEDI 1985 e MAGUTA/CGTT 1988). Questi fatti produssero un significativo cambiamento nei limiti dell'interlocuzione, facendo sì che quello che negli anni '80 gli indigeni evita-

Il più violento di quegli episodi fu denominato (dalla stampa nazionale) "massacro di Capacete" (nome di una comunità rivierasca), quando furono assassinati 14 indios ticuna (MAGUTA, 1988). Se da parte degli indios i limiti dell'interlocuzione con l'antropologo sembravano essere cambiati dovuto alla sua partecipazione in drammatiche situazioni di conflitto con i bianchi, per l'antropologo i fatti avvenuti in Capacete eliminarono la sua perplessità rispetto alle deposizioni sugli omicidi avvenuti nello Xupão, facendolo ascoltare e riflettere su quello che gli indios gli dicevano senza i preconcetti di quella "cultura invisibile" condivisa con i bianchi.

Nonostante la differenza – che per tutti i bianchi (antagonisti od alleati degli indios) sembrava abissale – tra la deposizione delle morti nello Xupão e il "massacro di Capacete", gli indigeni trattavano i fatti com'essendo identici e si limitavano ad affermare che la FUNAI non riusciva ad identificare le vittime. Ma in nessun momento la veridicità di quella prima narrazione fu messa in dubbio!

Cos'è che fa che le deposizioni su uno stesso fatto siano presentate dagli indigenisti e dagli indios in versioni così divergenti? Anche separando gli altri contesti (ufficiali, come l'universo delle inchieste), come può accadere che si cristallizzino due interpretazioni tanto antagoniste tra loro, specialmente se consideriamo che tali interpretazioni non procedono da attori sociali coinvolti in una relazione di conflitto, ma sì in una relazione di rappresentazione (giuridica) e di un'alleanza politica?

Quel che succede è che tutti i bianchi – ivi inclusi i rappresentanti della FUNAI – fanno riferimento ad uno stesso "programma di verità" (Veyne, 1983:31 e 39), nel quale sono stabiliti *credenze e saperi legittimi*, oltre che i *procedimenti considerati adeguati per descrivere il reale e dimostrare la verità*. Gli indigeni non condividono questi presupposti e si muovono in un altro "programma di verità";

vano di narrare, fosse condiviso naturalmente in contesti che avvicinavano e stabilivano una fiducia mutua tra l'etnografo ed alcuni leaders indigeni.

per comprendere le loro affermazioni gli sforzi (ben intenzionati) degli indigenisti risultano vani nel momento in cui tentano di ridurre le credenze degli indigeni a ciò che è verosimile per i bianchi.

In quello stesso anno (1999) ho raccolto interviste con due persone di differenti località che erano state direttamente coinvolte negli avvenimenti. Le narrazioni raccolte si dimostrarono corte e schematiche (come la deposizione dell'indigenista), riportando altresì modificazioni in alcuni fatti, ma nonostante ciò mantenendosi vicine a quelle anteriormente presentate.

La prima narrazione fu quella di Manduca Jonas, abitante di Cajari, località quasi di fronte allo Xupão, solo situata sull'altra sponda del fiume Solimões. Nel ricordare i fatti si emozionò e, nonostante si esprimesse bene in portoghese, finì per parlare in ticuna, e la sua narrazione fu tradotta dai familiari che stavano presenti durante l'intervista. Alla fine dell'intervista, una volta ripresosi dall'emozione, ritornò ad esprimersi in portoghese.

“In quell'epoca Duquito Mafra aveva minacciato i Ticuna che pescavano nell'area dello Xupão, affermando che lì era sua proprietà e che si chiamava Nazaré. Un giorno un Ticuna che risiedeva nelle vicinanze vide passare una canoa con due bambine risalendo il fiume. Più tardi questo Ticuna recandosi in un altro luogo per raccogliere frutti di caraná²⁵ passò di fronte al Nazaré. Vide una canoa rovesciata e piena di sangue. Remò fino alla riva e riconobbe la donna che aveva visto passare. Il corpo era stato disteso sul suolo e la testa era stata strappata. Più avanti incontrò i corpi delle due bambine sulla spiaggia, e una di loro era stata sgozzata. Molto spaventato il Ticuna corse verso casa per chiedere aiuto, ma la sua famiglia era nei campi. Prima di farsi scuro, passò davanti la sua casa una barca venendo dallo Xupão con a bordo i lavoratori di “Mico” (Boaventura Mafra Filho), comandati da suo figlio Duquito e da Quintino. Gli indios domandarono loro se avevano visto i corpi della donna e

²⁵ NdT. Tipo di palma dell'amazzonia (*Mauritia Carana*).

delle bambine. Dissero di no, che erano stati lì tutto il giorno, ma che non avevano visto niente. Siccome già si era fatto scuro, gli indios decisero di recarsi sul luogo il giorno successivo. Non trovarono niente – c'era stata l'acqua alta durante la notte, la spiaggia era scomparsa e non vi era nessun indizio dell'assassinio. Tutti conclusero quindi che gli omicidi furono opera di Duquito, poiché solo lui era stato in quei luoghi ed aveva negato di aver visto passare la donna sulla canoa”.

Questa narrativa di un evento molto distante nel tempo rivela ancora con più chiarezza che *la prospettiva specifica d'ogni narratore è quello che questo considera importante ricordare*. Così, la condizione di principale antagonista passa da Quintino (che sarebbe stato solo un parente distante dei *padroni*, che appartenevano alla famiglia Mafra), a Duquito Mafra, che era figlio del *padrone* di Cajari, località dove abitava il narratore. La donna indigena, che prima era una testimone diretta della strage, adesso passa ad essere la vittima, mentre la deposizione sugli omicidi (e non la descrizione concreta di come questi si sarebbero consumati) proviene dagli abitanti indigeni delle vicinanze (che nell'altra deposizione sarebbero le possibili vittime).

Si tratta di una narrativa che, se confrontata con quella dell'indigenista, i fattori d'impatto appaiono come più attenuati e negoziati. È così che Manduca non descrive come gli indios furono assassinati, ma si rifà ad un testimone che avrebbe visto i corpi sgozzati. Non si parla di corpi tagliati e messi a seccare al sole, ma di persone che sarebbero state sgozzate²⁶, suggerendosi con questo che l'intenzione degli assassini era quella di rendere difficile il riconoscimento delle vittime.

C'è ancora da notare che le differenze tra questa narrazione e la deposizione di base – differenze che rendono caratteristica una deposizione-testimonianza trasmessa per via orale (vedi Connerton,

²⁶ In una prospettiva differente, Goulard (1992) menziona casi di omicidio dove le vittime erano sgozzate, riferendosi alle narrative di tradizione ticuna.

1989; Tonkin, 1992; Borofsky, 1994) –, in una situazione d'inchiesta sono rapidamente trasformate in contraddizioni che mettono in dubbio la veridicità di quanto narrato. In altre parole, cercando di riflettere in più ampie linee sulla “comunità di comunicazione” e le sue caratteristiche costitutive, sarebbe possibile percepire che alcune di queste comunità sono *incompatibili tra loro*, facendo sì che *discorsi e narrative non possano transitare da una all'altra di queste sfere di circolazione sociale*²⁷ *senza perdere le loro proprietà di definizione.*

In questo senso è importante notare come in quest'ultima narrazione scompaiono totalmente i riferimenti all'inchiesta realizzata dalla polizia di São Paulo de Olivença e all'attuazione della FUNAI. Di fatto, la deposizione dell'indigenista sovrapponeva – sempre a partire della sua prospettiva – eventi avvenuti in differenti “comunità di comunicazione”. Gli indigeni, d'altro canto, sono solo partecipi in gran maggioranza della prima “comunità” (per via diretta od indiretta, per il tramite di vociferazioni e timori diffusi nei villaggi). La terza, vide solo la presenza del *capitão* e degli indios chiamati a testimoniare. Come conseguenza di tutto ciò, poco rimase nella memoria degli abitanti di quelle località, specialmente rispetto al terzo contesto dove l'attuazione degli indigeni fu meramente passiva. Un'ipotesi per spiegare l'omissione o la “dimenticanza” d'episodi e personaggi che prima facevano parte di una stessa narrazione può essere proposta attraverso lo stabilirsi di una nuova “comunità di comunicazione” (una quarta, riunendo l'etnografo e gli indigeni), che manifesta una differente gerarchia tra gli attori ed i punti di vista che sono espressi al suo interno.

La seconda narrativa proviene da una lunga intervista realizzata con il *capitão* Pedro Inácio, il quale fu molto sintetico nella descrizione della strage (ripetendo la descrizione dell'indigenista di 18 an-

²⁷ Potremmo qui avvicinare la nozione di “comunità di comunicazione” alla idea delle “sfere transazionali”, nelle quali ha luogo la circolazione sociale di interessi, aspettative e valori, utilizzata da Barth (1975) per la sua analisi dei cambiamenti economici.

ni fa), ma si soffermò estesamente a commentare il caso. Riproducendo una tendenza a presentare durante i primi momenti di una conversazione con un bianco una deposizione basicamente “verosimile” (cioè, razionale e riduttiva), riferendosi appena alla seconda “comunità di comunicazione” (che sarebbe più comprensibile per i bianchi), Pedro Inácio rende chiaramente esplicita la causa degli omicidi, associandola al contesto della lotta per la terra: “Era dovuto al fatto che quell'area, come si contava in quel tempo, dicevano che era loro proprietà, della gente dei Mafra. Quindi i Ticuna pensavano che quella gente aveva ucciso la donna perché questa stava in una località che era loro”.

Il ricercatore, comunque, attraverso delle questioni formulate può portare l'intervista ad un altro livello d'argomentazione: “il modo crudele su come era avvenuta la strage, con le persone che erano state salate come pesci, non produceva dei dubbi sulla veridicità della deposizione?” Questa fu la mia domanda, alla quale egli rispose (recuperando informazioni provenienti da un'altra “comunità di comunicazione”, istituita con l'etnografo in un altro momento): “Ma questo già era avvenuto molte volte. La vecchietta Luíza, sorella di Domingos Joaquim, raccontava che ai tempi di Quirino Mafra, padre di quel Quintino, prendevano i Ticuna e li crocefiggevano. Lasciavano i Ticuna legati, come se fossero degli animali. Strappavano la pelle delle persone, le salavano e le lasciavano morire lentamente. Per questo motivo, noi crediamo che loro siano capaci di fare qualsiasi cosa, ancora di peggio di questo qui. Noi crediamo che sia possibile che avvenga tutto ciò!” Ed in conclusione, riaffermando il suo programma di verità, si riferì all'episodio dello Xupão reiterando con termini assolutamente chiari: “Questa è una cosa che è una realtà, noi abbiamo fiducia in questo!”

Ma i bianchi sarebbero un caso di crudeltà assoluta, degli esseri maligni che porterebbero enormi malefici agli indigeni? In una conversazione a tu per tu con l'etnografo, fuori da un contesto esclusivamente politico, Pedro Inácio relativizza quell'argomento: “Quando avviene qualche morte, quando uno stregone fa del male ad un'al-

tro Ticuna, lui era ucciso. Quindi si uccideva con le frecce, poi si prendeva un'ascia, un machete, si sgozzava, si tagliava e si appendevano le parti della persona. È successo con delle corde e con delle liane. Dopo si metteva in qualche ramo. Può essere che in questo caso sia avvenuto pure in quel modo". Utilizzando le categorie essenziali della sua cultura – l'idioma della stregoneria e la credenza negli "immortali" (*u-üne*) – il narratore attribuisce tali azioni violente all'intervento degli spiriti malvagi, fatalità che colpirebbe tanto gli indios quanto i bianchi. Attraverso una modalità ben singolare di "civiltà" (Bailey 1996: 198) il pensiero indigeno permetterebbe di annullare l'intolleranza etnica praticando una specie d'universalismo.

Considerazioni finali

L'intenzione di questo capitolo, come è evidente, non è assolutamente di discutere la veridicità di una deposizione indigena, ma mostrare a) come le narrative ed i significati fanno riferimento alle differenti "comunità di comunicazione" nelle quali sono enunciate, essendo esse impregnate di diversi valori e strategie; e b) come la credenza negli avvenimenti sia il riflesso di differenti programmi di verità impliciti in quelle "comunità".

L'etnografo e il suo esercizio di registrazione ed interpretazione non devono essere considerati affatto come esterni alle "comunità di comunicazione" né indipendenti dai "programmi di verità" portati con sé dai differenti agenti nella situazione etnografica in questione.

In quest'esercizio abbiamo preso come punto di partenza l'ipotesi che le manifestazioni estreme d'intolleranza razziale ed etnica non costituiscono fatti isolati ed irripetibili, ma che queste sono ombelicalmente legate alla pratica quotidiana del dominio e dell'egemonia che sono in certo qual modo alla base dei molteplici modi di socialità. La violenza e l'intolleranza non debbono essere considerate dagli studiosi come dimensioni estemporanee ed anomale della vita sociale, esse sono piuttosto dei componenti della socialità e degli strumenti per lo stabilirsi di gerarchie sociali.

Le narrative sulla formazione della nazionalità brasiliana sono orientate da un atteggiamento razionale che preconizza la tolleranza con la diversità. L'indigeno è frequentemente caratterizzato come "il primitivo signore ed abitante di quelle terre", riconoscendogli la condizione di autoctono e di uomo libero (cioè, che non si adatta al lavoro servile), funzionando così a differenza del negro come un possibile segno rudimentale di nazionalità.

Le immagini e rappresentazioni associate all'indigeno nel Brasile mettono sempre in risalto la sua condizione di primitività, considerandolo anche molto prossimo della natura. Questo si esprime attraverso i termini di designazione che sono utilizzati che lo mettono in relazione con il primitivo ("aborigeno"), con la foresta ("silvico-lo") e con il mondo animale e con un comportamento caratterizzato da scarsi elementi di civiltà e cultura ("selvaggio", "brabo" e "bugre"). Tale associazioni si rendono esplicite nelle arti plastiche, nella pittura, nella fotografia con intenzioni artistiche, nella letteratura regionale; ma si manifestano anche nelle attività attuali e quotidiane, come i disegni infantili, le cartoline postali, nelle più svariate illustrazioni e perfino nelle vignette umoristiche dei periodici.

Il principale canale verso il quale confluirono quelle rappresentazioni è stato il romanticismo, che si articola come un discorso politico nativista, valorizzando molto "le cose del Paese" (la natura, i suoi primitivi abitanti, la particolarità della sua cultura e ethos). L'indigeno è sempre presentato nelle sue condizioni originali, in riferimento ad istituzioni e costumi che, nonostante siano contrastanti con quelli dei bianchi, non costituiscono una perversione della natura umana, permettendogli di riconoscere valori superiori (coincidenti con quelli del cristianesimo) ed esercitare una condotta nobile.

È dentro questo complesso di attitudini che si può giustificare un presupposto il quale, fin dall'Indipendenza, si presenta come basilico per l'elaborazione della politica indigenista brasiliana: la credenza che, mediante l'impiego di "mezzi morbidi e persuasivi" (come raccomanda José Bonifácio de Andrada e Silva, il denominato

“Patriarca dell’Indipendenza”), l’indigeno possa essere chiamato a partecipare della “comunione nazionale”.

Le occasioni nelle quali gli interessi del Brasile furono considerati come in collisione con la politica della tolleranza nei confronti degli indigeni furono relativamente rare. Quando gli storici ne fanno menzione è più che altro nel senso d’illustrare posizioni estreme, come eccezioni che confermano la regola, indicando al contrario la direzione in cui cammina la costituzione effettiva della nazione.

Ma la rappresentazione dell’indigeno come primitivo, nella sua ambiguità costitutiva, può arrivare a dare le fondamenta a discorsi discriminatori, giustificare pratiche razziste, ammettere giudizi segregazionisti e particolaristici, oltre che legittimare procedimenti estremamente violenti. Comunque, come mette in evidenza Velho (1997, 215-216), questo non autorizza a supporre che nella società brasiliana ci fosse stato necessariamente un vuoto etico e che mancassero gli elementi necessari per il funzionamento di un sistema politico moderno.

Per dar luogo alle pratiche intolleranti e razziste è necessario che alla loro base certi uomini siano concepiti come animali selvaggi, pericolose fiere che hanno bisogno d’essere vinte e sottomesse, e non come membri di una più ampia comunità (“nazione”), immaginata e narrata (vedi Anderson, 1983 e Bhabha, 1990), avendo tutti, in quanto cittadini, la stessa condizione d’uguaglianza e, virtualmente, gli stessi diritti. Le immagini e le narrazioni naturalizzanti sono il codice d’accesso che permette l’entrata in azione dell’idioma dell’animalizzazione e della predazione, con i suoi componenti di sottomissione e domesticazione (includendo dentro dei suoi domini la tortura, l’uccisione, la commestibilità e l’abuso sessuale²⁸).

Mentre le dottrine razziste, elaborate e giustificate dagli intellettuali, sono frequentemente messe in relazione con contesti formali

²⁸ Quest’ultima pratica non è stata qui considerata, ma c’è da dire che nelle situazioni di conflitto interetnico è molto frequente.

oppure ricondotte virtualmente a politiche specifiche di governo, le immagini e le narrative che sono state qui trattate, configurando un idioma d’animalizzazione, prescindono da tali formulazioni coscienti e dotte. In tal modo, queste possono essere ampiamente rese disponibili come strumenti per stabilire e naturalizzare gerarchie sociali, dirigendo le aspettative di insiemi definiti di attori sociali e propiziando la forza emozionale e le giustificazioni necessarie all’esecuzione di pratiche in aperta contraddizione con i valori morali condivisi in più ampi contesti culturali.

BIBLIOGRAFIA

- Alviano, F. de, 1943, *Notas etnográficas sobre os Ticunas do Alto Solimões*, in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, n. 180, pp. 5-34.
- 1944, *Gramática, dicionário, verbos e frases e vocabulário prático da língua dos índios Ticunas*, in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, n. 183, pp. 3-194.
- 1945, *Índios Ticunas*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.
- Anderson, B., 1983, *Imagined Communities*, London & New York, Verbo.
- Apel, Karl-Otto, 2000, “A comunidade de comunicação como pressuposto transcendental das ciências sociais” In *Transformação da Filosofia II. O a priori da comunidade de comunicação*. Edições Loyola. São Paulo (pp. 249-352).
- Asad, Talal, 1973, “Introduction”, Asad, T. (Editor), *Anthropology & The Colonial Encounter*, New York, Humanities Press.
- Bachelard, Gaston, 1965, *L'Activité Rationaliste de la Physique Contemporaine*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Bailey, F.G., 1960, *Tribe, caste and nation*, Manchester University Press.
- 1969, *Stratagems and spoils: a social anthropology of politics*, Oxford, Blackwell.
- 1996, *The civility of indifference. On domesticating ethnicity*, Ithaca, Cornell University Press.
- Balandier, G., 1951, La situation coloniale: approche théorique. *Cahiers Internationaux de Sociologie* XI:44-79.
- 1971, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Barel, Y., 1986, “Le social et ses territoires”. In: *Espaces, jeux et enjeux*. (F. Auriac e R. Brunet, orgs.). Paris: Fayard. pp. 129-139.

- Barnes, J.A., 1966, "The Political System and its Adaptability to cultural change" in Wallerstein, I. (ed.), *Social Change: The Colonial Situation*. New York, John Wiley & Sons, Inc.
- Barth, F., 1959, *Political leadership among Swat Pathans*, Athlone, London.
- 1966, *Models of social organization*, Occasional Papers 23, Royal Anthropological Institute, London.
 - 1969, *Introduction*, in Barth, F., (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*, London, G. Allen & Unwin.
 - 1975, "Economic spheres in Darfur" in *Themes in Economic Anthropology*, R. Firth (editor), London, Tavistock.
 - 1982, *Problems of conceptualizing cultural pluralism, with illustrations from Somar, Oman*, in Maybury-Lewis, D., (ed.), *The Prospects for Plural Societies*, Washington, The American Ethnological Society.
- Bazin, Jean, 2000, "Sciences de moeurs et description de l'action". *Le Genre Humain, 1999/2000*. EHESS. Paris
- Bellah, R. N., 1983, *The ethical Aims of Social Inquiry*, in Haan, N. et al. (eds.), *Social Science as Moral Inquiry*, New York, Columbia University Press.
- Bensa, A., 1985, *Quand les Canaques prennent la parole*, in *Actes de la Recherche*, Paris, n. 6, pp. 69-83.
- 1996, "De la micro-histoire vers une anthropologie critique" In *Jeux d'Échelles*. J. Revel (ed). Seuil/Gallimard. Paris. (pp. 37-70).
 - 2000, "De l'interlocution. Dialogue anthropologique" In *Pour une anthropologie de l'interlocution. Rhétoriques du quotidien*. B. Masquelier & J-L Siran (eds). L' Harmattan. Paris.
- Berremán, G., 1964, "Aleut reference group alienation, mobility and acculturation". *American Anthropologist*, 66: 231-250.
- Bhabha, Homi, 1990, "DissemiNation: time, narrative, and the margins of modern nation" in *Nation and Narration*. Homi K. Bhabha (ed), London & New York, Routledge.
- Bohanan, P., 1958, *Extra-processual events in Tiv political institutions*, in *American Anthropologist*, vol. 60.
- Borofsky, Robert, 1994, "Introduction" in *Assessing Cultural Anthropology*, R. Borofsky (editor), New York, Mc Graw Hill.
- Bourdieu, P., 1974, *O mercado de bens simbólicos. 1970*, in *A economia das trocas simbólicas*, São Paulo, Editora Perspectiva.

- Braudel, Fernand, 1992, "História e ciências sociais. A longa duração". In *Escritos sobre a história*. Editora Perspectiva. São Paulo (pp. 41-78).
- Buarque De Holanda, Sérgio, 1977 [1936], *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 11ª edição.
- Cardoso de Oliveira, R., 1961, *A situação dos tukuna e a proteção oficial*, in *Anhembi*, São Paulo, n. 44 (132), pp. 471-477.
- 1961b, *Aliança interclânica na sociedade tukuna*, in *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 9 (1/2), pp. 15-32.
 - 1962, Estudo de áreas de fricção interétnica do Brasil. *América Latina*, 5, n. 3. Rio de Janeiro.
 - 1963, Aculturação e fricção interétnica. *América Latina*, 6, 3. Rio de Janeiro.
 - 1964, *O Índio no Mundo dos Brancos*, São Paulo, Difusão Européia do Livro.
 - 1967, Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica. *Revista do Instituto de Ciências Sociais*. IV, 1. Rio de Janeiro.
 - 1970, "Totemismo Tukuna?", in *Mito e linguagem social*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
 - 1972, *O Índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora. 2ª Edição. (4ª edição pela Editora da Universidade de Campinas, 1994, incluindo um "Posfácio").
 - 1975, Possibilidade de uma antropologia de ação entre os Tukuna. *Cadernos da UNB*. Brasília.
 - 1981, *O Índio no Mundo dos Brancos*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília.
 - 1996, *Notas sobre uma estilística da antropologia*, in Cardoso de Oliveira, R., Ruben, G.R., (organizadores), *Estilos de Antropologia*, Campinas, Editora da UNICAMP.
 - 1998, "Sobre o diálogo intolerante" in *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília, Editora UNESP/Paralelo 15.
- Cardoso De Oliveira, R. & L.R., 1996, *Ensaio Antropológico sobre Moral e Ética*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- CEDI, 1985, "Solimões", *Povos Indígenas no Brasil/1984, Aconteceu Especial 15*, pp. 113-126, São Paulo. Centro Ecumênico de Documentação e Informação.
- Clifford, J., 1980, *Fieldwork, reciprocity and the making of ethnographic texts*, in *Man*, London, n. 15 (3), pp. 518-532.

- Colson, E., 1966, *The Alien Diviner and local politics among the Tonga of Zambia*, in Swartz, M., Turner V., Tuden A., (eds.), *Political Anthropology*, Chicago, Aldine.
- Connerton, Paul, 1989 *How societies remember*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Crapanzano, V., 1980, *Tuhami. Portrait of a moroccan*, Chicago, University of Chicago Press.
- Dahrendorf, R., 1959, *Class and class conflict in industrial society*. Routledge and Kegan Paul. London.
- Derrida, J., 1971, La mythologie blanche. In: *Poétique: Revue de théorie et d'analyse littéraire*, n. 5, Paris.
- Dumont, J.-P., 1978, *The headman and I; ambiguity and ambivalence in the Fieldworking Experience*, Austin e London, University of Texas Press.
- Easton, D., 1959, "Political anthropology". *Biennial Review of Anthropology*. Stanford University Press.
- Eco, U., 1966, "James Bond: une combinatoire narrative" in *Communication* n° 8.
- 1998, "As migrações, a tolerância e o intolerável" in *Cinco Escritos Morais*, (pp. 103-124). Rio de Janeiro, Record.
- Emmerich, C., Leite, Y., 1981, *A ortografia dos nomes tribais no mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju*, in FIBGE/Fundação Pró-Memória, *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju*, Rio de Janeiro, IBGE.
- Fabian, Johannes, 1983, *Time and the other. How anthropology makes its object*. University of Columbia Press. New York.
- 1991, *Time and the work of anthropology. Selected essays*. Harwood. Amsterdam.
- Faria, L. de Castro, 1981, *Curt Nimuendaju*, in FIBGE/Fundação Pró-Memória, *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju*, Rio de Janeiro, IBGE.
- Fortes, M., Evans-Pritchard, E.E., [1940] 1975, *Introduction*, in Fortes M., Evans-Pritchard, E.E. (eds.), *African Political Systems*, London, Paperback (2ª ed.), Oxford University Press.
- Foucault, M., 1983, "The Subject and Power". In: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (P. Rabinow, org.). Chicago: The University of Chicago Press. pp. 208-226.
- Freyre, Gilberto, 1973 [1933], *Casa Grande & Senzala*, Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 16ª edição.
- Germani, G., 1969, *La sociologia de la modernización*, Paidós, Buenos Aires.
- Gluckman, M., 1963, *Order and rebellion in tribal Africa*, Cohen and West, London.
- Gluckman, M., Devons, E., 1968, *Inter-hierarchical roles: Professional and party ethics in tribal areas in South and Central Africa*, in Swartz, M.J. (ed.), *Local-Level Politics*, Chicago, Aldine.
- Godelier, M., 1978, "La part idéale du réel". *L'Homme*, 3-4.
- González, Hugo Armando Camacho, 1999, "Escuela, tradición oral y educación propia entre los Tikuna del Trapecio Colombiano". *Os Tikunas Hoje*. João Pacheco de Oliveira (organizador). Museu Amazônico. Amazônia em Cadernos, 5. Manaus (pp. 69-103).
- Goody, J., 1977, *The domestication of the savage mind*, London e New York, Cambridge University Press.
- Goulard, Jean-Pierre, 1992, "Les Tikuna n'ont pas de loi ou le motif de la 'tête coupée'", *Journal de la Société des Américanistes* 78 (2), 11-24.
- Gruzinsky, Serge, 1990, *La Guerre des Images*, Paris, Fayard.
- Hirsch, E., 1996. "Introduction. Landscape: Between Place and Space". In: *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space* (E. Hirsch e M. O'Hanlon, orgs.). Oxford: Clarendon Press. pp. 1-30.
- Hirsch, E. e O'Hanlon, M., (orgs.) 1996. *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press.
- Hobsbawn, E., 1983, *Introduction: Inventing traditions*, in Hobsbawn, E., Ranger, T. (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hughes, Everett C., 1963, "Good people and dirty work" in *The Other Side: Perspectives on deviance*, Howard S. Becker (editor), (pp. 23-36), New York, The Free Press.
- Ingold, T., 1986, *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations*. Manchester: Manchester University Press.
- Leach, E., 1954, *Political systems of highland Burma*. Bell. London.
- Lepetit, B., 1996. "De l'échelle en histoire". In: *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience* (J. Revel, org.). Paris: Gallimard/Le Seuil. pp. 71-94.
- Levi, Giovanni, 1992, "Sobre a micro-história" In *A escrita da história: novas perspectivas*. Peter Burke (ed). Editora da Universidade Estadual Paulista. São Paulo (pp. 133-161).

- Lévi-Strauss, Claude, 1970, *O Pensamento Selvagem* - EDUSP, São Paulo.
- Lima, A.C. de Souza, 1987, *Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da Proteção Fraternal no Brasil*, in Oliveira, J. Pacheco de, (organizador), *Sociedades Indígenas e Indigenismo*, Rio de Janeiro, Marco Zero/UFRJ.
- 1995, *Um Grande Cerco de Paz*, Petrópolis (RJ), Vozes/ANPOCS.
- Macpherson, C.B., 1971, *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*. Ed. Galli. Paris.
- Maguta, 1988, *A Lágrima Ticuna é uma só*, São Paulo, Maguta (Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões), Museu Nacional/CEDI.
- Maguta/CGTT, 1998, *Atlas das Terras Ticunas*, Rio de Janeiro, Museu Nacional/MCT/PPG7.
- Marcus, G.E.; Cushman, D., 1982, "Ethnographies as text". *Annual Review of Anthropology*, 11, pp. 25-69.
- Martins, J. de Souza, 1975, *Capitalismo e tradicionalismo*, Livraria Pioneira. São Paulo.
- Marx, K., 1976, *L'accumulation primitive*, in *Le Capital*, Paris, Editions Sociales, Livre 1^{er}, 8^{eme} Section.
- Matta, R. da, 1981, *Relativizando: Uma introdução à Antropologia Social*, Petrópolis, Vozes.
- Maybury-Lewis, D., 1984, *Living in Leviathan: Ethnic Groups and the State*, in Maybury-Lewis, D. (ed.), *Prospects for Plural Society*, Washington, American Ethnological Society.
- Melià B., Almeida Saul, M. V., Muraro V. F., 1987, *O Guarani: uma bibliografia etnológica*, Santo Ângelo, Editora FUNDAMES.
- Merivale, H., 1967, *Lectures on colonization and colonies*, London, Frank Lass and Co.
- Nimuendaju, C., 1948, *The Tukuna*, in Steward, J.H. (ed.), *Handbook of the South American Indians*, vol. 3, pp. 713-725.
- 1952, *The Tukuna*, Berkeley e Los Angeles, University of California Press.
- 1982; *Os índios Tukuna. Dados fornecidos à Inspeção do SPI no Amazonas e Acre*, in *Textos Indigenistas*, São Paulo, Edições Loyola (manoscrito del 1929).
- Oliveira, J. Pacheco de, 1977, *As facções e a ordem política em uma reserva Tükuna*, Dissertação de Master in Antropologia Social, Brasília, Universidade de Brasília.

- 1979, *O "caboclo" e o "brabo". Notas sobre duas modalidades de força-de-trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX*, in *Encontros com a Civilização Brasileira*, n. 11, pp. 1-140.
- 1983, *Terras Indígenas no Brasil: Uma abordagem sociológica*, in *América Indígena*, n. XLIII (3), pp. 655-682.
- 1986, "O Nosso Governo". *Os Ticuna e o Regime Tutelar*, Tesi di dottorato in *Antropologia sociale*, Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional.
- 1988, *A Lágrima Ticuna é Uma Só*, Magüta, Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões.
- 1988b, "O Nosso Governo". *Os Ticuna e o Regime Tutelar*, São Paulo, Marco Zero.
- 1993, *A viagem da volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no nordeste*, in *Atlas das Terras Indígenas/Nordeste*, Rio de Janeiro, PETI/Museu Nacional.
- 1994, *Os Instrumentos de Bordo: Expectativas e Possibilidades do Trabalho do Antropólogo em Laudos Periciais*, in Silva, O.S., Luz, L., Helm, C.M., (org.), *A Perícia Antropológica em Processos Judiciais*, Florianópolis, Associação Brasileira de Antropologia e Comissão Pró-Índio de São Paulo. Editora da UFSC.
- 1995, *A População Ameríndia: Terra, Meio Ambiente e Perspectivas de Transformação*, Mimeo.
- 1998a, Uma etnologia dos 'Índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana* 4(1): 47-77.
- 1998b, "Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais". In: *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo* (J.P. de Oliveira, org.). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda. pp. 269-295.
- 1999, "A busca da salvação: ação indigenista e etnopolítica entre os Ticuna"; "Entrando e saindo da mistura: Os índios nos censos nacionais" in *Ensaio em Antropologia Histórica*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- Oliveira, J.P. e Almeida, A. W.B., 1998. "Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a FUNAI". In: *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo* (J.P. de Oliveira, org.). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda. pp. 69-123.
- Orlandi, E., 1985, *Terra à Vista*, Civilização Brasileira.

- Oro, A.P., 1978, *Tükuna: vida ou morte*, Porto Alegre, Vozes/Universidade de Caxias do Sul-Escola Superior de Teologia. São Lourenço.
- Paine, R., 1977, *Tutelage and ethnicity, a variable relationship*, in R. Paine (ed.) *The White Arctic: Anthropological Essays on Tutelage and Ethnicity*, Institute of Social and Economic Research, Memorial University of Newfoundland.
- Peirano, M., 1992, *Uma antropologia no plural*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília.
- Pereira, M.N., 1946, *Curt Nimuendaju: síntese de uma vida e de uma obra*, Belém do Pará.
- 1980, *Moronguetá: um decameron indígena*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2ª ed.
- Queiroz, M. Vinhas de, 1963, “Cargo Cult” na Amazônia? Observações sobre o milenarismo Tukuna, in *América Latina*, n. 4, pp. 43-61.
- Raffestin, C., 1986, “Écogenèse territoriale et territorialité”. In: *Espaces, jeux et enjeux* (F. Auriac e R. Brunet, orgs.). Paris: Fayard. pp. 173-185.
- Ramos, R., 1990, *Ethnology Brazilian style*, in *Cultural Anthropology*, n. 5 (4), pp. 452-472.
- Revel, J., 1996. “Présentation”. In: *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience* (J. Revel, org.). Paris: Gallimard/Le Seuil. pp. 7-36.
- Ribeiro, B., 1987, *O Índio na Cultura Brasileira*, Rio de Janeiro, Unibrade.
- Ribeiro, D., 1970, *Os Índios e a Civilização*, Petrópolis, Vozes.
- Ricoeur, P., 1968, *Debate com Lévi-Strauss*, in Luiz da Costa Lima (org.), *O Estruturalismo de Lévi-Strauss*, Petrópolis, Vozes.
- 1968b, “Estrutura e hermenêutica” in *O Estruturalismo de Lévi-Strauss*. Luiz Costa Lima (editor). Petrópolis (RJ), Editora Vozes.
- 1994, *Tempo e Narrativa*, Tomo 1, Campinas (SP), Papirus Editora.
- Roberto, M. de Fátima, 1994, *Os Índios de Rondon*, Tesi di dottorato, Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- Rosaldo, Renato, 1989, *Culture and Truth. The remaking of social analysis*, Boston, Beacon Press.
- Sahlins, M., 1979, *Cultura e reação prática*. Zahar. Rio de Janeiro.
- 1981, *Historical Metaphors and Mythical Realities*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- 1985, *Islands of History*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Salisbury, R.F., 1977, Transactional politics: factions and beyond. In: *A house divided?*, M. Silverman and R.F. Salisbury Editors. Memorial University of Newfoundland.
- Schapera, I., 1955, *Gouvernement and politics in tribal societies*. New York. Schocken Books.
- Schneider, D., 1957, *Political organization, supernatural sanctions and the punishment for incest on Yap*, in *American Anthropologist*, n. 59 (5), pp. 791-800.
- Siegel, Vogt, Watson e Broom, 1954, “Acculturation: an exploratory formulation”. In: *American Anthropologist*, 56, 6. Wisconsin. Menasha.
- Simmel, G., 1950, “The stranger”. In: *The sociology of Georg Simmel* (K.H. Wolf, org.). Glencoe, Illinois: The Free Press. pp. 216-221.
- 1964, *Conflict*. Kurt H. Wolf (org.) The Free Press. Glencoe. (Illinois) (1908).
- Stavenhagen, R., 1962, Estratificação social y estructura de Clases. *Revista de Ciencias Políticas y Sociales* 27.
- Sullivan, J. L., 1971, *The Impact of Education on Ticuna Indian Culture: an Historical and Ethnographic Field Study*. Ph.D. Thesis. North Texas State University. Denton. USA.
- Swartz, M., Turner V. W, Tuden A., (eds.), 1966, “Introduction”, in *Political Anthropology*, Chicago, Aldine.
- Taussig, Michael, 1980, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill (N.C.), University of North Carolina Press.
- 1987, *Shamanism, colonialism, and the wild man – A study in terror and healing*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Télez, G.M., 1977, *El ocaso Ticuna*, Bogotá, Impresores J.A. Ramirez.
- 1979, *Arara. Capital of the Ticuna Indians of the Colombian Amazon*, (trad. Sharon, L. Sweeny), Hicksville, Exposition Press.
- Tonkin, Elizabeth, 1992, *Narrating our past. The social construction of social history*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Tuden, A., 1966, Leadership and the Decision-Making Process among the Ila and the Swat Pathans, in Swartz, M., Turner V., Tuden A., (eds.), *Political Anthropology*, Chicago, Aldine.
- Turner, Victor, 1957, *Schism and continuity in a African Society*, Manchester, Manchester University Press.
- 1974, *Dramas, fields and metaphors*, Ithaca Cornell University Press.
- 1988, *The Anthropology of Performance*, New York. PAJ Publications.

- Velho, Otávio, 1972, *Frentes de expansão e estrutura agrária*. Zahar. Rio de Janeiro.
- 1997 “Utopias Contemporâneas: Ausência do Mal?” in *O Mal à Brasileira*. P. Birman, R. Novaes e S. Crespo (editores), (pp. 214-221), Rio de Janeiro, Editora da UERJ.
- Veyne, P., 1983, *Acreditavam os gregos em seus mitos?*, São Paulo, Editora Brasiliense.
- Von Ihering, R., 1968, *Dicionário dos Animais do Brasil*, São Paulo, Editora Universidade de Brasília.
- Wachtel, Nathan, 1971, *La vision des vaincus: les indiens du Peron devant la conquête espagnole (1530-1570)*. Gallimard. Paris.
- 1990, *Le retour des ancêtres: Les indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIIe siècle. Essai d'histoire régressive*, Paris, Gallimard.
- 1996, *Dieux et Vampires; Retour à Chipaya*. Paris, Éditions du Seuil.
- Wagner, R. 1981, *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wallace, A., 1956, *Revitalization Movements*, in *American Anthropologist*, n. 58 (2), pp. 264-281.
- Wakefield, G., 1947, *Colonização*, in *Revista de Imigração e Colonização*, vol. 7, n. 3, pp. 337-415.
- Weber, M., 1983, *Economia y Sociedad*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed.
- Wolf, E., 1982, *Europe and the people without history*, Berkeley e Los Angeles, University of California Press.
- 1988, *Inventing Society*, in *American Ethnologist*, n. 15 (4), pp. 752-760.
- Worsley, P., 1957, *The Trumpet Shall Sound*, London, Macgibbon & Kee.
- 1984, *Three modes of nationalism*, in Maybury-Lewis, D., (ed.), *The Prospects for Plural Societies*, Washington, American Ethnological Society.

Documenti consultati

- Relatório de Curt Nimuendaju, reproduzido como anexo ao relatório do ano de 1929 da 1ª Inspeção do SPI, 1929, Arquivos CDE-MI.
- Relatório anual da 1ª Inspeção Regional do SPI feito por Bento M. Pereira Lemos, 1929, Arquivos CDE-MI.

- Relatório anual da 1ª Inspeção Regional do SPI feito por Bento M. Pereira Lemos, 1930-31, Arquivos CDE-MI.
- Relatório anual da 1ª Inspeção Regional do SPI assinado por Carlos Eugênio Chauvin, 1940-41- Arquivos CDE-MI.
- Relatório do Inspetor Jacobina ao Diretor do SPI, Dott. José Maria de Paula, Ofício n. 25, 21/2/1946, Arquivos CDE-MI.
- Relatório anual da 1ª Inspeção Regional do SPI, assinado por Alípio Edmundo Lage, 1952, Arquivos CDE-MI.
- Relatório anual da 1ª Inspeção Regional do SPI, assinado por Alípio E. Lage, 1953, Arquivos CDE-MI.
- Relatório anual da 1ª Inspeção Regional do SPI, 1954, Arquivos CDE-MI.
- Ofício de Cristóvão E. Taumaturgo Lobo ao chefe da 1ª Inspeção Regional do SPI, 9/6/1955, Arquivos CDE-MI.
- Relatório anual da 1ª Inspeção Regional do SPI, assinado por Alípio E. Lage, 1956, Arquivos CDE-MI.
- Carta do chefe da 1ª Inspeção Regional do SPI ao chefe da SOA, 16/1/1958, Arquivos CDE-MI.
- Relatório de Bernadino da Conceição, 21/12/1963, Arquivos CDE-MI.
- Carta de Rondon a Carlos Eugênio Chauvin, Arquivos CDE-MI.
- Carta de Bernadino da Conceição ao chefe da 1ª Inspeção Regional do SPI, 1/7/1963, Arquivos CDE-MI.
- Relatório de Raimundo Pio de Carvalho Lima, 6/8/1965, Arquivos CDE-MI.
- Informe do chefe da 1ª Inspeção Regional do SPI, 27/9/1967, Arquivos CDE-MI.
- Jornal *Magüta*, n. 1 e 8 (anos de 1981 e 1983).

Documenti citati

Si trovano nell'archivio di microfilm del Centro di Documentazione Etnologica del Museu do Índio (CDE/MI):

- Carta de Mirandolino Caldas para a 1ª Inspeção Regional do SPI. 1917.
- Relatório Anual da 1ª Inspeção Regional do SPI, assinado por Carlos Eugênio Chauvin. 1941.
- Documento do Inspetor Carlos Pinto Correia. 18.10.1942.

Relatório de Manuel Pereira Lima ao Inspetor Regional do SPI, referente ao ano de 1941. 02.04.1943.

Carta de Manuel Pereira Lima ao Inspetor Regional do SPI. 15.01.1945.

Radiograma de Manel Pereira Lima à 1ª Inspeção Regional do SPI. Fevereiro de 1945.

Radiograma de Manuel Pereira Lima à 1ª Inspeção Regional do SPI. Setembro de 1945.

Radiograma do Inspetor regional do SPI a Manoel Pereira Lima. 06.11.1945.

Croquis de área indígena, assinado por Curt Nimuendajú. 11.11.1945.

Carta de Manuel Pereira Lima ao Inspetor Regional do SPI. 24.11.1945.

Telegrama de Nunes Pereira ao Inspetor regional do SPI. 06.02.1946.

Carta de Nunes Pereira ao Inspetor regional do SPI. 07.02.1946.

Carta de Nunes Pereira ao Inspetor regional do SPI. 13.02.1946.

Relatório de Manoel Pereira Lima à 1ª Inspeção regional do SPI. Agosto de 1946.

Relatório de Anthisthenes Nogueira à 1ª Inspeção regional do SPI. 05.12.1946.

Laboratorio di ricerca sul campo

Collana diretta
da Gerardo Bamonte

1. Reginaldo Prandi,
"Un soffio dello Spirito: il rinnovamento conservatore del Cattolicesimo Carismatico in Brasile", 1998.
Nota di Gilberto Mazzoleni.
2. Gerardo Bamonte-Giulia Della Marina,
"La festa degli indios. Il quinto centenario visto dagli indigeni dell'America latina", 2000. (Prima edizione 1992).
Nota di Darcy Ribeiro.
3. Andrew Gray,
"L'ultimo sciamano. Il cambiamento in una comunità amazzonica", 2000.
Presentazione di Thomas Moore.
4. Gerardo Bamonte,
"Indigeni, Indigenismo e Diritti Umani", 2003.
Presentazione di Linda Bimbi.
5. Gerardo Bamonte,
"Il Problema dei Marginali tra gli indios dell'Amazzonia", 2003.
(Prima edizione 1978).
Presentazione di Johannes Wilbert.
Nota di Claudio De Boni.
6. A cura di Gerardo Bamonte-Vittorio Consiglio,
"Popoli Indigeni e Nazioni Unite", 2003.
Presentazione di Verena Graf.
7. A cura di Gerardo Bamonte,
"I Macà. La ricerca sul campo tra gli indigeni della foresta", 2004.
8. João Pacheco de Oliveira,
"Storia politica e religione tra i Ticuna. Un popolo indigeno dell'Amazzonia brasiliana", 2005.
9. A cura di Gerardo Bamonte-Alessandra Chiricosta,
"Oltre i confini. Uno sguardo tra le minoranze etniche del Sudest asiatico continentale", 2005.

Tutti i proventi derivanti dalla commercializzazione delle opere di questa collana verranno devoluti in favore della causa indigena, attraverso il *Grupo Pesquisa* Lelio Basso per il Diritto Indigeno del Centro Documentazione Ricerca "Circolo Amerindiano" di Perugia.

Laboratorio di ricerca sul campo

Il libro è costituito dalla traduzione parziale di una monografia di João Pacheco pubblicata nel 1988 (*O Nosso Governo. Os Ticuna e o Regime Tutelar*), dedicata ai rapporti sociali, politici e culturali che sono intercorsi, nell'ultimo secolo, tra gli indios Ticuna del Brasile e i diversi fronti della società regionale dell'Amazzonia e nazionale brasiliana. Ed è arricchito con alcuni saggi di carattere generale sulla importanza che gli indigeni rivestono nella società brasiliana contemporanea, sia al livello delle azioni sociali che suscitano, sia a quello delle interpretazioni e concettualizzazioni provenienti da parte della società nazionale.

L'originalità del lavoro, basato su una intensa ricerca sul campo di lungo periodo, consiste non solo nelle informazioni nuove che offre sulla situazione storica e contemporanea di un gruppo indigeno dell'Amazzonia, ma anche in una serie di apporti teorici innovativi e di contributi agli studi sul cambiamento sociale e culturale. Viene messa in grande evidenza, in questo libro, la capacità e la attitudine critica e creativa dei Ticuna, nel resistere e reagire al dominio dei diversi gruppi dei bianchi e meticci con i quali vengono in contatto, a partire da una reinterpretazione e mobilitazione del loro patrimonio mitologico e simbolico tradizionale, adattato alle circostanze della contemporaneità. I termini e concetti comunemente usati nell'antropologia recente, per rappresentare questi processi (Acculturazione, Sincretismo, dicotomia e opposizione tra "Tradizione" e "Modernità", e simili) non riescono a dare conto della complessità di questi processi e del ruolo attivo e creativo, strategico e costruttivo, che gioca la cultura indigena nel suo confronto con il mondo sociale e politico di origine esterna.

João Pacheco de Oliveira è titolare della cattedra di Etnologia presso il Museu Nacional dell'Universidade Federal do Rio de Janeiro, dove dirige ricerche e insegna nel Programma di Pós-graduação in Antropologia Social (PPGAS). Dal 1974 lavora tra gli indigeni Ticuna dell'Amazzonia brasiliana, sui quali ha realizzato la sua tesi di dottorato (1986), scrivendo poi alcuni saggi: "Ensaio em Antropologia Histórica", EDUF RJ, 1999 e "Os Ticunas Hoje", UFAM, 2001. Ha coordinato un ampio progetto di ricerca su Terras Indígenas e Política Indigenista, finanziato dalla Fondazione Ford e dal CNPq (Consiglio Nazionale delle Ricerche), dal 1985 al 1993, pubblicando tra le altre cose la collana: "Indigenismo e territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo", Editora Contracapa, 1998. È ricercatore del CNPq e curatore delle collezioni etnologiche del Museu Nacional. Ha fondato il Maguta 'Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões' unico museo indigeno del Brasile. È stato presidente dell'ABA, Associação Brasileira de Antropologia dal 1994 al 1996, con la quale seguita a collaborare con ricerche sul campo e commissioni speciali.