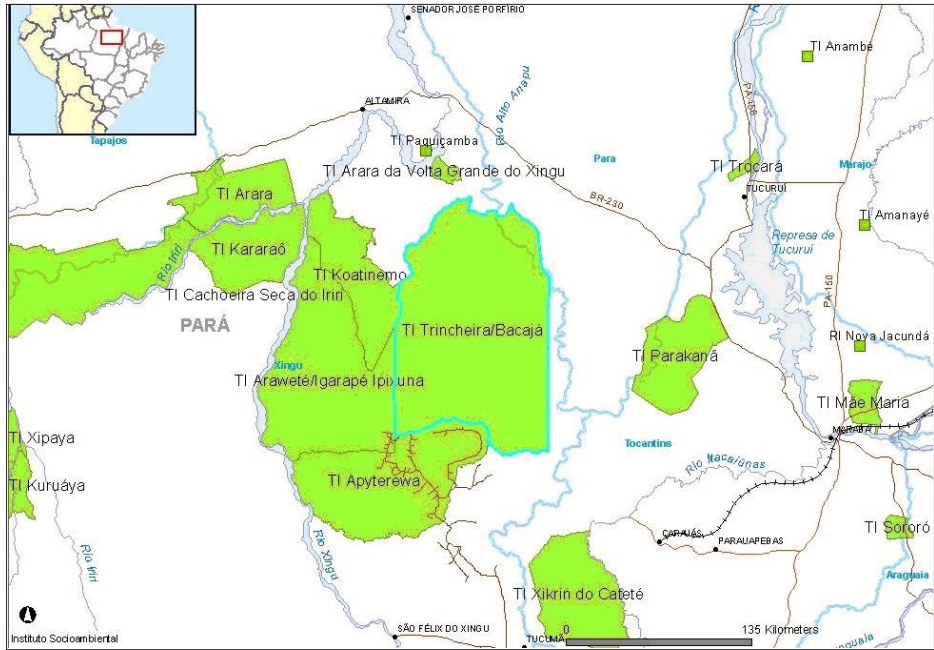


Indice

<i>Prefazione</i>	9
<i>Introduzione: incontri</i>	13
<i>Gruppi e trasformazioni</i>	27
<i>Agire</i>	57
<i>Ornare e alimentare</i>	91
<i>Acquisire e divenire</i>	113
<i>Il tempo dei Mebengokré</i>	135
<i>Note sulle trasformazioni</i>	153
<i>Bibliografia</i>	175



Mappa della localizzazione geografica dell'Area Indigena Trincadeira Bakajá (Fonte: Instituto Socioambiental).

Prefazione

È con grande piacere e un misto di emozione che scrivo queste note introduttive di presentazione all'etnografia sui mebengokré-xikrin del Rio Bakajá, partorita dall'autore dopo anni di ricerche, di vicinanza, di riflessione e finalmente data alla luce e presentata sia alla comunità scientifica che ai mebengokré stessi. Conosciuti per la prima volta un po' per caso e un po' per fortuna (che peraltro lo ha sempre accompagnato) una quindicina di anni fa quando l'autore era ancora un ragazzo spinto dal desiderio di abbracciare mondi esotici e lontani, sono divenuti anno dopo anno famigliari, persone delle quali sia ha fiducia e con le quali si fanno cose assieme. L'esotismo, inteso come curiosità e desiderio di conoscere l'altro dall'una e dall'altra parte, forse non si è mai esaurito, ma ha acquisito spessore, si è caricato della voglia di comprendere e di far comprendere dandosi il tempo per farlo. Così, quando quel ragazzo è cresciuto e a sua volta ed è divenuto padre, ha voluto che anche i suoi due figli facessero parte di quella famiglia, portandoli nel villaggio; i mebengokré li hanno accolti accordando loro il rito di attribuzione del nome. Al lungo rito avrei dovuto essere presente anch'io, che ho seguito da vicino Paride durante tutto il suo percorso accademico e umano, ma purtroppo per i casi della vita non mi è stato possibile; rimangono delle immagini stupende di quel momento iniziatico che faranno parte della storia, nuovamente accademica e umana, di Paride e della sua famiglia.

Proprio la continuità del rapporto nel tempo inserisce il lavoro dell'autore nell'ambito di un'etnografia classica, una di quelle cioè che, nel nostro percorso di avvicinamento all'antropologia, sono state fonte di ispirazione. Ricordo bene che, nel mio caso, ce ne sono state varie e ogni anno ero "innamorata" di un'opera diversa e del suo rispettivo autore o autrice che spesso poi conoscevo personalmente, a volte perché era mio docente. Così è stato per Clifford Geertz, Mary Douglas, Jack Goody, Sherry Ortner, Michael Herzfeld, Sally Falke Moore, Lee Drummond, Sydel Silverman, Michael Jackson, e così via. Poi ci sono stati gli autori brasiliani che mi sono piaciuti da subito e alcuni non

brasiliani che però hanno fatto del Brasile amazzonico la loro area privilegiata di ricerca come per esempio Emilio Moran, Anthony Seeger e Bruce Albert; alcuni autori italiani a cui, vivendo tanto all'estero, mi sono avvicinata tardi; qualche francese risalente al mio tempo parigino come Roberte Hamayon e naturalmente Lévi-Strauss che nel '94 era già molto vecchio.

Quale dunque "l'ispirazione" suggerita dal lavoro di Paride? Innanzitutto il fatto che *Identità e Trasformazione* si colloca all'interno di un'antropologia processuale e, infatti, sia il sottotitolo sia la prima riga del suo testo utilizzano il termine "processi", come a dire che una cosa –sia questa un oggetto, una tecnica o qualcosa di più astratto come l'identità di gruppo e individuale- non è data una volta per sempre, ma continuamente messa in gioco e rinegoziata alla luce del contesto generale di cui i mebengokré spesso non hanno il controllo (come del resto tutti noi non l'abbiamo) e alla luce di incontri casuali o voluti sui quali invece vogliono esercitare un controllo. I mebengokré riconoscono che il loro divenire soggetti avviene attraverso questo incontro con l'altro, sia questo un indigeno, un bianco o un non umano. Questo riconoscimento, tuttavia, non va preso alla leggera perché li pone in un equilibrio instabile tra due opposte tensioni: da un lato un'adesione alla loro visione del mondo, quella che custodiscono e che costituisce il loro patrimonio materiale e immateriale, quello a cui non vogliono rinunciare pena il rinunciare a parte di se stessi; dall'altra un'inclusione (ma forse il termine più corretto sarebbe incorporazione) di tecniche, modalità, oggetti che non sono neutri perché si portano dietro una visione del mondo altra e quindi, mi si passi il termine, un'inclusione di alieno. In questo equilibrio i mebengokré contemporanei decidono non solo di stare (condizione che potrebbe essere intesa come passiva o tutt'al più di resilienza), ma di costruirsi come soggetti (condizione di agentività).

In secondo luogo *Identità e Trasformazione* chiarisce ancora una volta che fare ricerca oggi, in particolare presso popolazioni indigene ma non solo, sia per molti versi più complesso di quanto fosse un tempo. Certamente il viaggiare è reso più semplice da una comunicazione più fluida: l'utilizzo di internet e la presenza di ripetitori per l'uso di cellulari ha cambiato enormemente la quantità di informazioni presenti in regioni inaspettate, l'immaginazione di luoghi diversi ha ceduto il posto alla concretezza delle immagini a disposizione. Tuttavia, è proprio questo accesso e spesso eccesso comunicativo che complica il campo da un lato e lo arricchisce dall'altro. L'autore è consapevole di tutto questo e pertanto si inserisce in quella riflessività discorsiva che ormai da tempo è parte integrante del fare ricerca prima e del produrre un'etnografia dopo. Dalla negoziazione iniziale, alle aspettative da entrambe le parti, ai malintesi costruttivi, alla discussione di quanto appreso, alle successive

permanenze, al ripensamento di quanto appreso tutto diventa parte integrante della ricerca e ammissione di influenza reciproca. Viene a far parte della ricerca anche la dimensione più intima, un tempo non ammessa nella produzione di un testo, le debolezze, gli orgogli e soprattutto i propri affetti, il riconoscere cioè di avere qualcosa in comune che, come rileva Michael Jackson, sono le esperienze forti della vita – la morte di un genitore, la nascita di un figlio, la perdita di un amico: in breve tutto quanto ci parla della nostra comune umanità.

In terzo luogo, oltre all'autore e alla comunità dei mebengokré, si inserisce nell'etnografia un terzo soggetto che viene via via acquistando sempre maggior rilievo: le narrazioni che i mebengokré, o meglio alcuni di loro, fanno di sé stessi e delle ragioni della propria storia, una storia esplicativa del perché le relazioni con il mondo degli umani, degli animali, della foresta, degli elementi che vivono nell'acqua e nell'aria sono come sono. Paride attinge abbondantemente a questo corpus mitologico, trascrivendo i testi letteralmente, a volte conducendoci nei vari passaggi e aprendoci dei varchi di comprensione, altre abbandonandoci alla nostra voglia di comprendere e di acquisire agilità tra un passaggio e l'altro. Ogni racconto mitico viene raccolto dall'autore in modo contestuale, ossia è la situazione contingente che suggerisce al narratore l'opportunità di fare ricorso a quel racconto come esplicativo di una realtà esperienziale che rappresenta però solo la parte sensibile di una dimensione più ampia che la comprende. È evidente, nella modalità scelta da Paride, l'ispirazione dettata dal grande maestro delle *Mythologiques*, rielaborata in modo originale. Questo peso dato al materiale mitico ha come contrappeso la realtà quotidiana dei mebengokré, costituita da eventi, da incontri e da momenti – spedizione di caccia, partita di pesca, preparazione degli orti – a cui l'autore partecipa e che ci descrive con dettagliata minuzia.

Mi fermo qui augurando a tutti buona lettura, che sia densa e, soprattutto, inspirational.

Padova, marzo 2020

Donatella Schmidt

Introduzione: incontri

La domanda che muove questo lavoro riguarda i processi attraverso i quali i membri della comunità mebengokré, che abitano l'Area Indigena¹ lungo il corso del fiume Bakajá nel Brasile Centrale, definiscono una specifica idea di soggettività in relazione sia con il Sé che con l'Altro. Nel corso di questa ricerca emergerà chiaramente come essi propongano un'idea di soggettività e cosa significhi essere "propriamente soggetti" attraverso il rapporto e l'interfaccia con l'Altro, sia esso il mondo "indigeno", quello "non indigeno" o il mondo "non umano". Tale processo dialogico viene a delineare un movimento di permanente rielaborazione e continui aggiustamenti, in un "divenire" delle forme che assume l'idea di soggetto sia individuale che collettivo. Appare, infatti, centrale la questione di come venga definito un "soggetto" e come entri in risonanza con altri soggetti. Quali sono dunque i processi di significazione utilizzati dalla comunità per attribuire un senso a questi soggetti in maniera coerente e conforme a una originale visione del mondo e alla ridefinizione costante dell'"identità" mebengokré?

Il rapporto tra "viaggio" e "pensiero", intesi rispettivamente come un'esperienza fisica e personale e come una riflessione su di essa, rappresenta una delle basi della pratica e dell'elaborazione antropologica. Remotti definisce il viaggio come: *"l'accumulazione dei dati, l'apertura verso la novità, la disponibilità nei confronti della modificazione, del mutamento categoriale"* e il pensiero come *"il momento dell'organizzazione e sistemazione dei dati, della loro interpretazione e configurazione nell'ambito di uno schema, di una forma"* (Remotti, 1990: 146). Remotti pone in risalto la problematicità nel mettere in rapporto queste ope-

¹ L'Area Indigena è il territorio che lo Stato brasiliano riconosce come di utilizzo esclusivo della specifica popolazione indigena che vi risiede. Infatti la Costituzione della Repubblica Federale del Brasile, al paragrafo VIII, Art. 231 afferma: *"os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens"*.

razioni. La pratica antropologica si costituisce proprio nella tensione tra questi due specifici modi di conoscere il mondo, attraverso la fisicità di un'esperienza di viaggio e la riflessività di un'esperienza del pensiero. Scrive Matera: “*la storia del pensiero antropologico, da questa prospettiva, appare come una storia di avvicinamento progressivo (quindi essa stessa pensiero in viaggio) del viaggio e del pensiero*” (Matera, 1996: 13). Questa modalità di riflettere sull'esperienza etnografica, che tende a separare analiticamente i due momenti del viaggio e del pensiero, deve però evitare di scindere due momenti che sono intimamente legati e sovrapposti². Scrive Geertz: “*poiché il pensiero è una condotta, i risultati del pensiero riflettono inevitabilmente la qualità del tipo di situazione umana in cui essi sono stati ottenuti*” (Geertz, 2001:36). Se i risultati dell'attività del pensiero vengono inevitabilmente influenzati dall'esperienza di viaggio, è tuttavia vero anche l'inverso, ossia che l'esperienza di viaggio è inevitabilmente influenzata dall'attività del pensiero. Wagner enfatizza questa relazione tra presenza e pensiero in maniera molto chiara: “*Ciò che il ricercatore sul campo inventa, dunque, è la propria comprensione; le analogie che crea sono estensioni delle sue nozioni e di quelle della sua cultura, trasformate dall'esperienza della situazione sul campo*” (Wagner, 1992: 26). Detto altrimenti, il ricercatore porterà con sé nell'esperienza di viaggio (sul campo) il proprio pensiero, che sul campo entrerà in relazione con quello (il pensiero) del nativo e, in questa relazione, avverrà il processo di significazione dell'esperienza di viaggio. Le due dimensioni non devono quindi essere concepite come una dicotomia bensì come due modi di esprimere uno stesso movimento che tende verso l'esplicitazione di una specifica esperienza concreta e vissuta³. Ne consegue l'utilità di considerare la pratica etnografica o il “lavoro di campo” non solo come uno “spostamento” verso luoghi ignoti ed esotici, diversi e curiosi, ma come una specifica maniera di connettere l'esperienza con la riflessione:

No «tempo de serviço» de um etnólogo deveria ser contado, não só seu tempo de campo, como aquele que ele passou se impregnando de etnografias alheias, e o que os autores destas etnografias passaram eles próprios no campo. A experiência de cada um é a experiência acumulada por gerações de pesquisadores, sem a qual nenhuma pesquisa, por mais longa que seja, pode transcender sua particularidade (Viveiros de Castro, 1992: 179).

² Per usare il linguaggio di Deleuze e Guattari (2010) si potrebbero pensare come “piani sovrapposti”.

³ Questo aspetto è presente anche in Malighetti (2007), che sottolinea come la pratica etnografica sia un'esperienza che enfatizza l'interazione tra le soggettività.

Riflettere sul proprio “campo” porta inevitabilmente a definire anche le influenze che ne determinano la realizzazione, i giochi di forza messi in atto nel momento della negoziazione dell’apertura dello scambio con i “nativi”, qualsiasi essi siano non solo gli indigeni⁴, le aspettative e le revisioni, la discussione dei risultati, sempre parziali, ottenuti nelle successive permanenze presso il gruppo con cui si vuole condurre la propria ricerca. Una molteplicità di aspetti che, se da un lato possono essere oggettivati configurando così una ragnatela di influenze reciproche, dall’altro devono chiarire come si tratti sempre e comunque di una specifica esperienza. A questo proposito l’idea di rizoma, presentata da Deleuze e Guattari (Deleuze e Guattari 2010), può essere utile alla comprensione di un’esperienza come quella del lavoro etnografico perché questo si configura come un insieme di linee di forza che richiedono di essere tracciate in una situazione nuova e irripetibile come quella vissuta dall’etnografo. “Cartografare” queste linee permette di disegnare le dinamiche del lavoro sul campo. Per utilizzare un altro linguaggio, è importante analizzare la dialettica tra “attore” e “rete” (Latour, 2005b). Seguire gli attori nelle loro molteplici attività di traduzione, di dislocamento di obiettivi, di interessi, di dispositivi, di esseri e di artefatti significa studiare il mondo costruito dagli attori nei loro propri termini, inseriti però in una rete che abolisce le distanze, le misure di scala, la separazione tra interno ed esterno, tra forte e debole⁵. Nel corso di questo lavoro, alcuni elementi appariranno in momenti diversi e da angolature sfasate tra loro; altri elementi inevitabilmente potranno essere trattati in maniera solo marginale, fatto questo che permetterà di farne risaltare la dinamicità e le dinamiche che vengono orchestrate da attori e da reti nel loro divenire. Ciò indica la non universalità delle problematiche da risolvere: *“In truth societies are not simply problem-solving mechanism: they are also problem creating mechanism”* (Strathern, 1988: 33). Detto altrimenti, la questione non riguarda solo l’interazione tra i soggetti partecipi alla ricerca, ma anche i movimenti attraverso cui tali soggetti

⁴ Il concetto di “indigeno” non è assolutamente neutro, bensì veicola uno specifico modo di intendere le collettività risiedenti nel continente americano prima dell’invasione europea come, ad esempio, un esotismo che rimanda alla concezione del “buon selvaggio” o al contrario a popolazioni “primitive” (per una discussione sulla costruzione dell’esotismo sul Brasile a partire dalle esposizioni sul tema “indigeno” si veda Motta 2011).

⁵ In questa direzione va anche Ingold: *“What do walking, weaving, observing, singing, storytelling, drawing and writing have in common? The answer is that they all proceed along lines of one kind or another”* (Ingold, 2007: 1). Analizzando molteplici aspetti dell’esperienza, Ingold cerca un dialogo tra essi per individuare nell’idea di “linea” un elemento che permette di esplicitare come soggetti, oggetti ed esperienze siano costituiti da molteplici dimensioni intrecciate. Si veda anche Wagner (s.d.), che analizza lo strumento della digressione come modalità per percorrere le connessioni inattese aperte dalla ricerca.

definiscono i problemi da affrontare. L'influenza decisiva dell'interazione con i mebengokré nella produzione dell'etnografia e della riflessione successiva deve necessariamente tenere presenti quelle che sono le influenze di questi ultimi sulle modalità attraverso cui io ho portato avanti l'indagine e anche nella scelta dell'oggetto stesso di indagine.

Il primo incontro con i mebengokré è esplicativo di queste dinamiche. Alla ricerca di un "campo" per la mia tesi, nel 2005, decisi di recarmi presso la Casa do Índio nella città di Belém nel nord del Brasile, una struttura del Governo del Brasile gestita dalla *Fundação Nacional do Índio* (FUNAI)⁶ in cui vengono ospitati gli indigeni che, per i più diversi motivi, si trovano a passare qualche giorno in città. In essa convivono membri di comunità diverse, che parlano lingue tra loro incomprensibili, che hanno abitudini alimentari differenti e che spesso in passato si facevano la guerra. Una volta giuntovi, mi appressimai a un gruppo di persone che sedevano assieme sotto un portico: si trattava di alcune famiglie con bambini al seguito, tutti giovani tranne un paio di anziani che si tenevano leggermente in disparte. Appena mi avvicinai, chiedendo se potessi sedermi lì con loro, mi fecero spazio su una delle panchine e subito i bambini, prima animati, corsero sulle ginocchia dei genitori, mentre alcuni ragazzi mi chiedevano chi fossi. Cominciammo così a parlare. Inizialmente io spiegai di essere uno studente italiano che voleva conoscere un gruppo indigeno e loro cominciarono a parlarmi delle loro origini. Erano tutti kayapó di diverse comunità e parlavano tutti la stessa lingua materna, seppur con dialetti diversi; alcuni di loro parlavano anche portoghese. Cominciai a chiedere loro di insegnarmi qualche parola e subito, al vedere la mia incompetenza linguistica, cominciarono a essere più distesi e rilassati. I bambini tornarono a giocare e a correre attorno a noi ridendo della mia goffa pronuncia. Penso fosse per loro un'esperienza divertente vedere come mi trovassi in difficoltà nel cimentarmi nell'apprendimento della loro lingua. Poche parole, frasi sconnesse, questo costituiva il bottino della prima giornata quando la sera ci salutammo decidendo di rivederci il giorno seguente. Quando tornai l'indomani, portando loro anche alcuni generi alimentari quali frutta e biscotti per i bimbi, notai che i due anziani che prima si tenevano a distanza, si erano avvicinati, seppur restando in silenzio e non partecipando al mio apprendistato linguistico. Intervenivano,

⁶ La *Fundação Nacional do Índio* (FUNAI), facente capo al Ministero della Giustizia, è l'organo del Governo brasiliano incaricato di gestire le questioni indigene. Istituito nel 1967 dopo lo scioglimento del *Serviço de Proteção ao Índio* (SPI), il precedente organo amministrativo incaricato della questione indigena, era inizialmente responsabile anche di questioni educative e sanitarie, funzioni poi assorbite rispettivamente dal Ministero dell'Educazione e Cultura e dal Ministero della Sanità. Cfr. Ramos (1998, 1998b) e Pacheco de Oliveira (2006).

però, saltuariamente con commenti in lingua kayapó per me incomprensibili, fino a che uno di loro, Bepkro, finalmente si rivolse direttamente a me con le parole: “*ba ne ba inhokikré*”, “andiamo a casa mia”. Io non capivo e non sapevo che rispondere, così, di fronte al mio imbarazzo, uno dei giovani con cui stavo chiacchierando mi disse che, se volevo, sarei potuto andare con lui alla sua comunità. Immediatamente gli chiesi dove fosse e, con loro grande curiosità, estrassi la carta geografica del Brasile che avevo con me, su cui mi indicarono l’ubicazione del villaggio del mio futuro ospite e quella di tutti gli altri villaggi da cui provenivano⁷. L’entusiasmo che dimostrarono di fronte alla cartina era secondo solo al mio, già che percepivo che finalmente stava per concretizzarsi la possibilità di visitare un’Area Indigena. Chiesi a Bepkro, il mio futuro ospite, quando si sarebbe recato al villaggio e come potevo fare per raggiungerlo. Mi disse che di lì a due giorni sarebbe andato in aereo fino ad Altamira, il municipio capoluogo della regione, da dove avremmo potuto risalire il fiume con una canoa a motore. Decisi allora di partire l’indomani, dato che le mie possibilità finanziarie non mi permettevano di prendere un aereo e quindi sarei dovuto andare in autobus, con un viaggio di ventiquattro ore lungo strade sterrate e polverose⁸.

Due giorni dopo ci ritrovammo alla Casa do Índio di Altamira. Quando ci reincontrammo Bepkro mi accolse dicendomi, ovviamente attraverso l’ausilio di un ragazzo che fungeva da traduttore, che dovevamo recarci presso la sede locale della FUNAI. Una volta lì, i responsabili locali di quest’Agenzia governativa mi posero moltissime domande sulle ragioni del mio desiderio di visitare un’Area Indigena; inoltre, il fatto che io non disponessi di una formale autorizzazione dell’Amministrazione Centrale di Brasilia rendeva loro problematico concedermi di accedere all’Area. Di fronte a queste difficoltà, Bepkro intervenne con decisione dicendo che sarei andato perché era lui a invitarmi e che quindi i funzionari avrebbero dovuto permettermelo. Questo suo intervento mi permise di ottenere l’agognata autorizzazione. Il giorno successivo, dopo un’ulteriore frenetica contrattazione con un’altra agenzia governativa, la *Fundação Nacional de Saúde* (FUNASA), incaricata di gestire le farmacie presenti nei diversi villaggi, stringemmo un accordo secondo cui io avrei noleggiato una canoa a motore e

⁷ Essi provenivano, infatti, da diversi villaggi kayapó, il che al momento non suscitò il mio interesse. Successivamente però mi accorsi di come ciò rappresentasse un aspetto significativo nella misura in cui costituiva una dimostrazione della variabilità delle relazioni che vengono ad instaurarsi tra tali gruppi. Sul punto avrò modi di approfondire.

⁸ La FUNAI si fa carico di tutti gli aspetti riguardanti gli spostamenti dei membri delle comunità “indigene” al di fuori dei propri villaggi se dovuti a motivi di salute o per incontri ufficiali.

pagato il pilota e la FUNASA avrebbe pagato il combustibile necessario per il viaggio. Tale accordo fu possibile perché la FUNASA aveva bisogno di inviare alcuni medicinali nei villaggi che avremmo incontrato durante il viaggio ed io non avevo a disposizione le risorse economiche per pagare tutte le spese. Qualche giorno dopo, mi trovai a risalire prima il fiume Xingu e successivamente l'affluente Bakajá, dove vive la comunità indigena mebengokré-xikrin presso cui avrei svolto il mio lavoro di campo.

Come si può capire dall'esempio citato, il processo di avvicinamento al campo già di per sé costituisce un'interessante esperienza di "spaesamento" per chi desidera avvicinarsi a un'Area Indigena: le necessarie contrattazioni con gli organi governativi, la conoscenza di membri di gruppi indigeni, lo spostamento fisico da una città all'altra sono tutti elementi che contribuiscono a determinare quella che sarà poi l'esperienza sul campo. Non solo quindi il bagaglio di letture, le idee e l'immaginario che l'aspirante ricercatore porta con sé influiscono in maniera determinate su tale esperienza, ma anche le dinamiche di "avvicinamento" comportano conseguenze sul lavoro successivo. Su questo tema, Da Matta (1978) distingue tre fasi che segnano l'entrata dell'antropologo al lavoro di campo. Il piano *teorico-intellettuale* consiste nel processo di apprendimento di nozioni teoriche in preparazione al viaggio, processo che egli definisce eccessivo perché tenderà a influenzare l'inizio della ricerca. Il *periodo pratico* è quello in cui si affrontano i problemi concreti legati alla permanenza sul campo, quali il cibo, le medicine, ecc. Infine, la fase *personale o emotiva* è quella contraddistinta dallo spaesamento di fronte a una "cultura" altra. Queste fasi costituiscono, assieme, ciò che egli definisce un "*anthropological blues*".

I mebengokré-xikrin del Rio Bakajá, appartenenti alla famiglia linguistica jê, sono un gruppo di mebengokré-kayapó che abitano le sponde del fiume Bakajá, un affluente del più noto fiume Xingu, nella regione del Brasile Centrale. I mebengokré-kayapó occupano una serie di vaste Aree Indigene che si estendono dal nord dello Stato del Mato Grosso al centro dello Stato del Pará, ognuna con una propria vita politica autonoma, il che spesso avviene, come nel caso dei mebengokré-xikrin del Bakajá, anche a livello dei villaggi, come specificherò in seguito nel trattare delle scissioni interne al gruppo. L'autonomia dei villaggi non impedisce che esistano frequenti legami di parentela tra i membri dei diversi villaggi e delle diverse Aree, costantemente mobilitati in un processo di continua ridefinizione delle "frontiere" tra i gruppi. I rapporti tra i mebengokré-xikrin e i mebengokré-kayapó sono rivisti in ogni momento da parte dei membri di questi gruppi, a seconda della situazione contingente e delle finalità politiche e retoriche che vengono cercate. I membri del gruppo utilizzano il nome "mebengokré" per definire loro stessi, pur riconoscendo anche il termine "xikrin" con cui vengono generalmente chiamati nella letteratura

antropologica e nei documenti ufficiali. Clarice Cohn nota che i mebengokré-xikrin utilizzano entrambe le definizioni:

Seu uso no entanto é contextual, e Xikrin marca muito mais uma «etnicidade», ou uma identidade étnica, que Mebengokré, que, nos termos dessa tese, nos fala mais de um modo de ser e estar no mundo (Cohn, 2005: 27, nota 1).

Il termine mebengokré significa letteralmente “coloro che vengono dal buco nell’acqua” e tale definizione rimanda a un racconto mitico da me raccolto in diverse versioni; fra queste riporto qui di seguito quella registrata nel 2005 raccontatami da Karangre, un anziano di Mrōtidjam, in lingua mebengokré, tradotta grazie all’aiuto di Bepeti, uno dei *benadjure*, capi, oltrechè uno tra i miei interlocutori più attenti e disponibili:

Un’anziana stava portando i nipoti e pestando nella pressa del palmito [detto comunemente “cuore di palma” che si ricava da alcuni alberi di palma, generalmente l’Euterpe edulis]. I nipoti stavano giocando da armadilli [Priodontes maximus]. Per questo l’arpia [Harpia harpya] non li vide perché stavano sotto ai rami. L’arpia prese la vecchia e la portò al suo nido in cima a un albero di jatobà [Hymenaea courbaril]. Lei morì là sopra, il suo nome era Nhaure. I nipoti allora andarono a chiamare il nonno affinché uccidesse l’arpia. Egli vide l’uccello e lo ritenne molto grande; cercò una pozza per collocare i nipoti in modo che crescessero più velocemente. I loro nomi erano Kukrètakokre e Kukrètuiriti. Così li collocò sotto l’acqua in una capanna che aveva costruito per loro. Dopo un po’ di tempo andò a vedere se fossero già cresciuti. Disse loro: «Alzate i vostri piedi», ma ritenne che ancora non fosse sufficiente. Più avanti il vecchio tornò di nuovo. Egli disse: «Alzate i vostri piedi». I piedi dei due ragazzi stavano al centro della pozza. Il giorno seguente già erano sull’altra sponda e dissero: «Puoi guardare dall’altra parte della pozza». Il vecchio pensò che fosse sufficiente e li tolse dall’acqua. Quando emersero, costruirono una casa per uccidere l’arpia. Costruirono la casa al suolo per uccidere l’arpia. La notte entrarono nella casa e attesero fino al mattino per uccidere l’arpia. Di mattina fischiarono affinché l’uccello scendesse. Restarono nascosti e poi tornarono a casa. Lo fecero per stancare l’arpia. Poi fischiarono di nuovo e, quando l’uccello scese, lo infilzarono con la punta di una lancia. Presero quindi la borduna [mazza da guerra] e batterono l’arpia. Questa morì solo dopo che la colpirono con la borduna. Poi tornarono a casa. Chiamarono il popolo per prendere le piume dell’uccello perché la gente potesse vedere ciò che avevano compiuto. Con le piume dell’arpia il popolo creò gli uccelli, soffiando sulle piume crearono tutti i volatili. Il popolo soffiava nelle piume dicendo il nome dell’uccello e la piuma diveniva quell’uccello.

Questo racconto presenta una molteplicità di aspetti estremamente interessanti, che affronterò in modo dettagliato in seguito. Ciò che mi interessa

evidenziare è come il termine “mebengokré” venga esplicitamente fatto risalire a una origine intra-acquatica, ossia la glossa “coloro che vengono dal buco nell’acqua” rimanderebbe ai due eroi ancestrali che uccisero l’arpia nemica degli uomini nel tempo mitico⁹. Giannini (1991) e Cohn (2005) hanno fatto notare come l’acqua, nella cosmologia mebengokré, risulti un valore fondamentale nella produzione della persona e nella possibilità di transito tra i differenti “domini cosmici”, rappresentando un elemento fondante della socialità stessa e dell’“essere mebengokré”¹⁰. Altri studiosi si sono concentrati sulla traduzione letterale del termine mebengokré. Turner, nella sua presentazione della storia dei kayapó, avanza l’interpretazione che “*pode ser que a área entre o tocantins e o Araguaia seja o ‘espaço entre as águas’ mencionado na autodesinação kayapó, «Mebengokre»*” (1992: 314). Il mito verrebbe dunque a designare la memoria di un passato che si sarebbe mantenuta come espressione di una differenziazione rispetto ad altri gruppi della regione. Diversa ancora è l’interpretazione di Lukesch che avanza l’ipotesi che l’origine del nome mebengokré andrebbe ricercata in un altro mito nel quale i mariti avrebbero ripescato le donne che si erano trasformate in pesci andando a vivere in fondo a un fiume; una volta tornate a essere umane, queste avrebbero ripopolato il mondo (1976: 25). Lukesch afferma inoltre che tale denominazione potrebbe essere tradotta anche in altro modo: “*esta denominação também poderia ser explicada como derivando de me-be(n)-ókre = gente forte, valente, «os fortes»*” (Idem), il che riporterebbe ancora all’importanza dell’acqua come elemento fortificante e costitutivo della “persona” mebengokré. In ogni caso, il tratto significativo e rilevante del valore del termine mebengokré come “auto designazione” o come espressione di un “modo di essere” sta nell’uso che ne viene fatto per differenziarsi da altri gruppi da parte dei mebengokré del Bakajá. Essi, infatti, lo utilizzano per rilevare una posizione di differenza rispetto ad altri modi di vivere nel mondo, per differenziarsi dagli altri soggetti che abitano la realtà di ogni giorno; da ciò deriva l’importanza che attribuiscono alla separazione tra un essere mebengokré e un essere *kuben*, ossia “straniero” (che può essere sia indigeno che non indigeno).

Al momento della prima stesura di queste pagine, la popolazione mebengokré era composta da circa seicentocinquanta persone, di cui circa la metà con un’età inferiore ai dieci anni, divise in quattro villaggi: Bakajá, che contava poco più di

⁹ Il dibattito sul mito come modalità di ricostruzione della storia o come strumento di espressione di specifiche modalità di rendere esplicita la socialità sarà ripreso in seguito, quando tratterò la “storia” del gruppo mebengokré e quando affronterò la questione della “corretta” socialità mebengokré.

¹⁰ Lévi-Strauss, ne *Il crudo e il cotto* (2008), aveva già messo in risalto il valore simbolico della distinzione tra le diverse tipologie di acqua nella mitologia jê.

200 persone, Mrõtídjám, con 235 (217 nel 2005, in occasione della mia prima ricerca sul campo), Potikru e Pukâyakã, entrambe con circa un centinaio di persone¹¹. Comparando i dati del 2005 con quelli del 2009 si può notare una crescita che è un segnale di ripresa demografica dopo il brusco calo seguente al “primo contatto” con la società brasiliana. Questa comunità ha ottenuto il riconoscimento e la demarcazione dell’Area Indígena Trincadeira-Bakajá, il che le garantisce l’utilizzo esclusivo del proprio territorio¹².

Alcune caratteristiche socio-culturali, ampiamente descritte dalla letteratura antropologica, accomunano questa comunità ad altri gruppi mebengokré-kayapó. Ad esempio, la forma circolare della disposizione delle case del villaggio attorno a una piazza centrale, luogo in cui avvengono i rituali e la vita sociale e la presenza di uno *ngab*, “Casa degli Uomini” o “Casa dei Guerrieri”, in cui vengono fatti i discorsi politici degli uomini. La Casa simbolizza il centro dell’universo mebengokré e delimita gli spazi maschile e femminile della vita nel villaggio; è una spazialità in relazione anche con l’uxorilocalità come residenza preferenziale. Così descrivo nel mio diario di campo la disposizione delle case del villaggio di Mrõtídjám al momento del mio primo arrivo nel 2005:

La disposizione del villaggio è circolare, con le case disposte su un’unica fila attorno ad una piazza centrale completamente libera e pulita. Il numero delle case è di 26, con una media di 8,3 abitanti per abitazione, anche se a una domanda diretta mi hanno risposto che ci vivono in famiglie composte da 3\4 persone. [...] Le case sono rettangolari e di dimensioni abbastanza costanti, circa dieci metri di lunghezza per tre di profondità, divise solitamente in due parti e con l’apertura verso il centro del villaggio in modo tale da poter osservare ciò che succede senza essere scorti. In questo modo si evidenzia la funzione pubblica della piazza centrale, tutti infatti possono sapere ciò che vi avviene; al contrario la privatezza dello spazio domestico risulta dal fatto che è molto difficile scorgere ciò che vi succede all’interno...

Il numero delle case era di 26 nel 2005, per poi aumentare a 30 nel 2008. Un aspetto che merita una riflessione è la non coincidenza delle risposte sul numero degli abitanti in ognuna di esse. Questa discrepanza tra il mio conteggio “ma-

¹¹ La demografia presentata è ricavata da colloqui con il responsabile della *Fundação Nacional do Índio* (FUNAI) per l’Area Indígena e dai censimenti della *Fundação Nacional de Saúde* (FUNASA) per quanto riguarda i villaggi Bakajá, Potikru e Pukâyakã mentre per il villaggio Mrõtídjám è il risultato di calcoli da me effettuati in loco.

¹² Ciò non significa che non esistano conflitti con i *kuben*, ma sicuramente questa situazione costituisce per la comunità una garanzia sul territorio. Per una visione di ampio respiro, anche se già datata, dei conflitti relativi ai tentativi di invasione in aree indigene nell’Amazzonia si veda Araújo (1995). Per un’analisi delle politiche indigeniste in Brasile si veda Ramos (1998).

tematico” e il conteggio “matematico” mebengokré implica che, ammettendo che entrambi i calcoli fossero esatti¹³, era la domanda che assumeva significati diversi. La risposta su quante “persone” vivessero in un’abitazione veicolava accezioni diverse del significato di “persona”. Una possibile spiegazione era che non tutti i membri della comunità, in particolare i bimbi, erano considerati “gente” a tutti gli effetti e che quindi non rientravano nel conteggio. Vedremo in seguito come la “produzione di persone” sia centrale per una descrizione della specifica idea di soggettività mebengokré.

Oltre alla disposizione del villaggio, anche l’importanza dell’attività rituale avvicina i mebengokré-xikrin ai mebengokré-kayapó esprimendosi in particolare nei rituali di nominazione, di iniziazione e negli altri rituali che segnano la vita degli individui. Essa rappresenta una forma di esplicitazione della socialità, nel senso che in essa si confermano e si concretizzano le relazioni costitutive della mebengokricità, come si vedrà più oltre. L’attività rituale è in connessione anche con le divisioni in classi d’età, che agiscono in maniera differenziata durante i momenti rituali; le classi d’età sono importanti anche per le attività produttive, giacché ognuna, indipendentemente se maschile o femminile, costituisce un nucleo produttivo che interseca le diverse produzioni familiari¹⁴. Questi aspetti dell’organizzazione socio-culturale mebengokré-xikrin, condivisi con gli altri gruppi mebengokré-kayapó, non devono far dimenticare però le differenze dettate dalla realtà contingente sperimentata da questi gruppi nella loro quotidianità e le soggettività individuali prodotte nelle pratiche e nelle esperienze.

In tale panorama, la domanda centrale affrontata in questo mio lavoro verte su quali siano i processi di significazione utilizzati dalla comunità per descrivere il processo di produzione di soggettività locali. Per affrontare tale domanda ritengo utile utilizzare una continua oscillazione tra la mia presenza sul “campo” e la presentazione di pratiche e di retoriche dei mebengokré con cui si è venuta costruendo la ricerca. Come enfatizza Sherry Ortner:

it seems to me grotesque to insist on the notion that the text is shaped by everything but the lived reality of the people whom the text claims to represent (Ortner, 1995: 188).

¹³ Il campo della etnomatematica ha presentato interessanti sviluppi negli ultimi anni, evidenziando come la differente concezione del sistema numerico, ma anche del significato del calcolo matematico, ponga problematiche pratiche legate all’insegnamento scolastico presso le comunità indigene, ma anche teoriche e filosofiche. Si vedano, tra gli altri, Kawall Leal Ferreira (2002), Oliveira (2008) e Peggion (2008).

¹⁴ Ovviamente questa descrizione riassuntiva non ha alcuna pretesa di essere esaustiva di una realtà complessa e differenziata, di cui approfondirò alcuni aspetti in seguito. La sua utilità è semplicemente quella di essere d’ausilio nella comprensione del contesto etnografico di riferimento.

La Ortner esplicita ulteriormente il punto:

the obligation to engage with reality seems to me precisely the difference between the novelist's task and the ethnographer's (or the historian's). The anthropologist and the historian are charged with the representing the lives of the people who are living or once lived, and as we attempt to push these people into the molds of our texts, they push back. The final text is a product of our pushing and their pushing back, and no text, however dominant, lacks the traces of this counterforce (Idem:189).

Il fatto che l'elaborazione derivi da una relazione tra la rappresentazione del vissuto di una collettività e il lavoro di sistematizzazione della pratica antropologica pone il problema di come lavorare all'interno di tale relazione senza correre il rischio di oggettivare o reificare la "cultura" dei nostri interlocutori. Da un lato non siamo solo "un testo che scrive sé stesso, un discorso che si dice da solo" (Latour, 2009: 63) bensì siamo in continua relazione con gli altri, relazione in cui ha luogo la formalizzazione del discorso. Da un altro lato la prospettiva di Wagner (1992) mostra come l'antropologo e il "nativo" siano costruzioni dell'antropologia, soggetti posizionali in una relazione. Sottolineare il fatto che i due soggetti condividono una esperienza di invenzione e di creazione di significati e di modalità di conoscenza, fa sì che la relazione debba essere pensata nella prospettiva di un movimento negoziato che produce il testo etnografico, abbandonando le pretese di oggettività e di strumentalità.

Per far emergere tale modalità di produzione di conoscenza in una prospettiva che ponga al centro della propria riflessione la relazione tra i soggetti coinvolti sul campo, è importante riflettere sul fatto che tale esperienza si dà, in primo luogo, come una esperienza fisica, ossia il viaggio cui accennavo all'inizio di questo lavoro. Una fisicità che risulta chiaramente in un breve passaggio del diario di campo nel quale ho descritto una notte passata nell'attesa di una preda durante una battuta di caccia nel 2008:

ci inoltriamo nella foresta, io e Bepeti aspetteremo ai piedi dell'albero da frutta, senza però l'appostamento che gli altri hanno costruito sugli altri alberi, noi aspetteremo ai piedi dell'albero. Bepeti controlla che dalla nostra posizione si possa tenere sotto tiro con il fucile tutta la zona. Poco a poco cala l'oscurità, con il passare del tempo si modificano i suoni degli animali, quelli diurni tacciono e si risvegliano i notturni. Con questi si attivano anche le zanzare, la mia preoccupazione maggiore diviene quindi cercare di non venire divorato da questi insetti che mi ronzano attorno, cacciarli senza fare rumore non è impresa facile. Passano le ore e l'oscurità si fa totale, l'unica luce è la luminescenza di quello che penso essere un fungo che cresce sulle foglie cadute al suolo e sulle cortecce. Mentre io continuo a tentare di cacciare via la nuvola di insetti che mi ronza attorno, Bepeti sembra completamente indifferente a tutto ciò: ad ogni

più piccolo rumore si erge a scrutare nel buio pesto per poi riabbassarsi, il tutto senza il minimo rumore. In diversi momenti imbraccia il fucile e, senza pronunciare parola o suono, punta nell'oscurità, ma niente, non è il tapiro che stiamo aspettando. Improvvisamente udiamo uno sparo lontano, poi un altro, Bepeti continua la sua attesa imperturbabile mentre io continuo la mia guerra improbabile contro zanzare, moscerini e chissà quali altri insetti. Il tempo continua a trascorrere, provo a pensarlo, minuti, ore, ma desisto, meglio non pensarci. [...] Poi arriva improvvisamente la pioggia, una pioggia fine e sottile, che fatica a raggiungere il suolo dove ci troviamo, fermandosi sulle innumerevoli foglie sopra di noi. Quando cessa, tornano all'attacco gli insetti, forse preferivo la pioggia. All'improvviso, un altro sparo e poi di nuovo i suoni della foresta di notte. A un certo punto Bepeti si alza e comincia a parlarmi...

Questo passaggio rivela la necessità di pensare il campo come una esperienza fisica, nel senso che fisicamente il ricercatore vi si trova e di una esperienza mentale, nel senso che ci riflette. La quotidianità del vissuto assume la propria forma in questa esperienza corporea mediata dalla visione mentale che di essa produciamo. Si tratta di corpi e di menti che dialogano tra loro in un processo condiviso di reciproca influenza tra i diversi soggetti interagenti sul campo, siano essi umani o non umani, indigeni o non indigeni, mebengokré o *kuben*.

L'oscillazione tra le impressioni personali e i racconti locali non risulta quindi semplicemente un espediente narrativo che permette di collocare il ricercatore all'interno della propria ricerca, ma come una necessità metodologica di effettuare un costante contrappunto delle interpretazioni. In questo senso, è utile la riflessione di Wagner che afferma:

la comprensione di un'altra cultura implica una relazione fra due varietà del fenomeno umano: tende alla creazione di un rapporto intellettuale fra di esse, a una comprensione che le includa ambedue (Wagner, 1992: 16-17).

Sul campo e nel momento della scrittura si confrontano due "culture" come esperienza e come racconto delle stesse. La pratica etnografica diviene una forma che consente di mettere ordine nel mondo tanto del nativo come dell'antropologo. In questo modo, emerge chiaramente il movimento dialettico di controllo del campo etnografico e dell'invenzione culturale. L'antropologo rende intelligibili le pratiche e le esperienze del "nativo", ma alla fine di questo processo, avviene che:

Ciò che il ricercatore sul campo inventa, dunque, è la propria comprensione; le analogie che crea sono estensioni delle sue nozioni e di quelle della sua cultura, trasformate dall'esperienza della situazione sul campo [...] Dove trova discrepanze fra la sua invenzione e la «cultura» indigena quale egli è arrivato a conoscerla, cambia e rielabora

la sua invenzione finché le analogie appaiono più appropriate e «accurate» (Wagner, 1992: 26).

La pratica antropologica, secondo Wagner, utilizza un simbolo, il concetto di cultura, per creare delle analogie che permettano di spiegare i simboli altrui. Ma questi elementi simbolici hanno un senso solo se posti in connessione gli uni agli altri, attraverso estensioni e associazioni; queste altro non sarebbero che un'illusione derivante dalla "convenzione", ossia dalla condivisione dei significati perché essi "*non si collegano affatto a una «realtà» esterna; tutt'al più si riferiscono ad altre simbolizzazioni che percepiamo come realtà*" (Idem: 59). L'attività dell'antropologia sarebbe quella di "inventare" la cultura studiata, ossia di creare associazioni, analogie ed estensioni dei significati tra la propria cultura e quella che si studia sul campo: "*potremmo effettivamente dire che un antropologo «inventa» la cultura che egli crede di stare studiando*" (Idem: 18). Tale processo di invenzione non rappresenta una porta aperta al libero arbitrio, ma è controllato da ciò che Wagner definisce "convenzione", che abbiamo visto essere la condivisione di significati, e dalla relazione con i "nativi". Questa relazione permette di comprendere come Wagner concepisca la possibilità di una "antropologia inversa"¹⁵ ossia, per il fatto che anche il nativo inventa l'antropologo attribuendogli un significato all'interno delle proprie analogie, anch'egli è in un certo senso un antropologo come ogni essere umano. Inventando culture "altre", l'antropologo costruisce per sé stesso il significato della cultura:

Lo studio della cultura è in realtà la nostra cultura, funziona con i nostri schemi, crea nei nostri modi, prende a prestito le nostre parole e i nostri concetti per conferire i suoi significati e ricrea noi stessi attraverso i nostri sforzi (Wagner, 1992: 30-31).

Questo modo di porsi sul campo, non solo dell'incontro etnografico ma, più in generale, dell'incontro intersoggettivo permette di cogliere il nativo nell'atto di inventare l'antropologo, come anche gli altri soggetti non indigeni con i quali si relaziona. Se la ricerca antropologica si concentra sullo studio di una relazione, allora ne deriva che entrambi i termini di questa relazione, l'antropologo e il nativo, hanno una posizione comune di fronte alle culture proprie e altrui, il che implica che essi assumano una vera postura dialogica. Questo slittamento del discorso comporta che la cosa importante non sia più la "cultura", intesa come un insieme di elementi determinati, ma le specifiche

¹⁵ Interessante è anche il rapporto tra "antropologia inversa", nel senso proposto da Wagner, e "antropologia simmetrica" nel senso proposto da Latour (2009), su cui tornerò più avanti. Si veda, Goldman (1999).

modalità di “invenzione” dei significati. A questo punto risulta particolarmente interessante ricordare un’osservazione di Viveiros de Castro:

Minha questão é: qual é o ponto de vista dos índios sobre o ponto de vista? Não se trata de perguntar qual é o ponto de vista dos índios sobre o mundo, porque essa pergunta já contém sua própria resposta. Ela supõe que o ponto de vista é uma coisa, o mundo uma outra, que o mundo é exterior ao ponto de vista (2008: 109, enfasi dell’autore).

Pertanto la domanda cui l’antropologia deve rispondere non é quali sono i significati che i nativi “inventano”, creano e attribuiscono a fatti, persone e cose, bensì quali sono i processi attraverso cui tali significati vengono attivati all’interno di uno specifico contesto. Detto altrimenti, è nel processo che si trovano le chiavi per accedere all’universo di significanti e significati “nativi” e non nei significati stessi. Questa posizione risulta molto utile ai fini di questa ricerca perché è nel processo relazionale che si vengono costantemente a significare le posizioni reciproche. Indagare quindi i processi di significazione del concetto di “soggetto” da parte dei mebengokré deve presupporre che le posizioni interagenti si costruiscano vicendevolmente a partire dalle situazioni contingenti e non come monadi incomunicabili e statiche. “Il punto di vista” mebengokré sul soggetto non esiste indipendentemente dalla relazione concreta, così come il soggetto non esiste al di fuori del “punto di vista” che gli dà un significato; in questo senso la relazione tra i due “punti di vista” deve essere indagata come un unico processo di significazione reciproca.