

Acervo  
18/18

ENZO RUFFALDI

La sopravvivenza culturale nell'Amazzonia contemporanea.  
Autonomia acculturativa e interazione forzata tra i falibi della giuila brasiliano.

Cattedra di Antropologia culturale  
Facoltà di Medicina  
Università di Firenze  
1982

261 p, mappe

CEDI - P. I. B.  
DATA 18 / 07 / 86  
COD. 01055

Capitolo Terzo

LA REGIONE DEL RIO OIAPIQUE

1. Composizione etnica e storia del territorio.

Il rio Oiapoque segna il confine tra Brasile e Guiana francese. Nasce in territorio brasiliano, sui monti Tumuc-Humac, e scorre per 370 chilometri da sud-ovest a nord-est, gettandosi nell'Oceano Atlantico con un ampio estuario, nella baia omonima che accoglie anche le acque dello Uaçà.

L'alto e il medio corso del fiume, fino ad 85 chilometri dalla foce, è in terreno collinoso: il letto è in forte pendenza ed è navigabile con difficoltà per la presenza di molte rapide, 35 principali e numerose altre minori. La forte corrente e la presenza di rilievi non consentono la formazione delle paludi che caratterizzano il resto della regione. La foresta equatoriale che copre tutta la zona si sviluppa interamente su terreno solido. Rispetto allo Uaçà, la regione dello Oiapoque permette una maggiore utilizzazione della foresta per la caccia e la raccolta, anche se è percorribile unicamente attraverso i sentieri che le popolazioni indigene vi hanno tracciato, mentre la pesca è ostacolata dal corso accidentato che rende difficile la navigazione.

Il clima è caratterizzato da un'alta temperatura media, con deboli escursioni termica tra i diversi periodi dell'anno, e da una piovosità molto elevata, che raggiunge i 3000 mm. annui nel villaggio di Camopi, che sorge alla

confluenza del fiume omonimo con l'Oiapoque.

L'alto corso dell'Oiapoque è scarsamente popolato, per le difficoltà di navigazione di cui si è detto e perché la fitta foresta equatoriale non offre condizioni di sussistenza molto migliori rispetto al fiume.

La maggior parte dei gruppi tribali, a monte della prima rapida, è installata in prossimità della foce del Camopi, affluente di sinistra dell'Oiapoque, che scorre interamente in territorio francese. Qui sorge, dal 1950, un Posto indigeno francese, comprendente una gendarmeria, una stazione di radiofonia, un'infermeria e una scuola di alfabetizzazione. In prossimità del Posto si sono raccolti tre gruppi di indios *Oyampi* e due di *Emerillon*. Il gruppo di *Oyampi* più numeroso (56 persone) abita intorno al Posto indigeno francese, un altro nucleo più piccolo (21 persone) risiede pochi chilometri a monte, sulla riva sinistra dell'Oiapoque, nel villaggio denominato *Alikotò*; un altro gruppo (39 persone) è ancora a monte, nell'alto Oiapoque, a 40 chilometri circa. Sulla riva sinistra dell'Oiapoque, poco a valle della confluenza con il Camopi sorge un villaggio di indios *Emerillon* (31 persone) e un altro, composto da 27 individui, è sulle rive del Camopi, a pochi chilometri dalla foce.

Dalla confluenza con il Camopi fino all'ultima rapida, le rive dell'Oiapoque sono pressoché disabitate. Poi, il fiume scorre su terreno alluvionale a debole pendenza: il letto si fa ampio, la corrente minore, e si formano vaste paludi.

Al termine delle rapide sorge, sulla riva destra, la colonia militare di Clevelandia do Norte (1300 abitanti circa). Pochi chilometri a valle, ancora sulla riva brasiliana, si incontra la cittadina di Oiapoque (800 abitanti), capitale del municipio, e sulla riva francese Saint Georges de l'Oyapoc (380 abitanti), la cui popolazione è composta prevalentemente di negri e creoli.<sup>8</sup>

Poco a valle di Oiapoque risiede, dal 1950, un gruppo di indios *Galibi* proveniente dall'estremo nord della Guiana Francese, l'analisi del quale consente di accertare in che misura la cultura delle tribù della zona sia stata influenzata dal contatto con gli indios della Guiana. La similarità tra questo gruppo e gli altri della zona non potrebbe essere spiegata, infatti, riconducendo al contatto diretto, troppo recente e sporadico per essere significativo: dovrà pertanto essere interpretata a partire dai rapporti precedenti con altri gruppi della Guiana.

Il carattere seminomade delle popolazioni indios ha contribuito, da secoli, alla diffusione di tratti culturali comuni. Come ricorda Biasutti (1957:626).

gli esploratori del XVI secolo testimoniano già dell'esistenza tra gli indios di tutto il Brasile di una lingua comune, diffusa dall'Amazzonia fino all'attuale stato di São Paulo, la lingua *tupi*, cui verrà perciò dato l'appellativo di *lingua geral*.<sup>9</sup> Similmente accade nella Guiana, intesa nell'accezione geografica come il territorio, molto più vasto di quello politico attuale, compreso tra l'Orinoco, il Rio Negro e il Rio delle Amazzoni: dal Venezuela al Nord amazzonico la maggior parte degli indios parlava, già anteriormente alla scoperta, il linguaggio Galibi, vera e propria *lingua geral* della Guiana.

I contatti, già frequenti, tra le tribù della regione, si intensificarono in seguito alla colonizzazione francese, condotta in modo tanto poco razionale da causare più volte la coalizione di molti gruppi indios contro gli invasori.

Il primo a toccare le coste della Guiana fu uno dei compagni di Cristoforo Colombo, Vicente Yanez Pinzon, che vi approdò nel 1500 guidando una flotta portoghese (Coudreau, 1887:1:3). La Guiana, in particolare l'attuale Guiana Francese, cioè il territorio compreso tra il rio Oiapoque ed il Maroni, fu identificata come la regione dove, secondo la leggenda, sarebbe stata ubicata la favolosa Manoa del Dorado, la città, ultimo rifugio degli Inca, dalle case e le vie lastricate d'oro. Si riteneva che essa sorgesse sulle sponde del lago Parime, di cui sarebbe stato emissario uno dei fiumi che sfociavano sulla costa della Guiana. La leggenda, e soprattutto la presenza di sabbie aurifere, attirarono per due secoli, dall'inizio del '500 alla fine del '600, numerosi esploratori e avventurieri, segnando una prima fase di «esplorazione cosmopolita» (ibidem).

All'inizio del '600 la Francia, nominalmente padrona di tutta la Guiana, ne iniziò la colonizzazione, sotto la guida di cadetti e di nobili decaduti che intendevano ricreare oltremare la struttura feudale che in patria iniziava a sgretolarsi. Il primo di questi nobili, su incarico di Enrico IV, fu Adalbert de la Ravandière, che sbarcò nel 1604 nell'isola che sarà denominata in seguito di Cayenne, dal nome di un capo *Galibi* della regione (ivi:6 ss.). Entrata in conflitto con gli abitanti del posto, la guarnigione francese fu sterminata in pochi mesi. Altri tentativi, da parte dei Francesi prima, degli Inglesi poi, di realizzare insediamenti stabili, non ebbero successo.

Nel 1643 si costituì a Rouen la prima Compagnia per la colonizzazione della Guiana, la *Compagnie du Cap du Nord* che inviò una spedizione forte di oltre 300 uomini sotto la guida di Poncet de Brétigny (ivi:9). Sbarcato sul-

l'isola di Cayenne, Poncet si dimostrò, almeno inizialmente, più abile del suo predecessore: invece di combattere, avviò trattative con il capo indigeno Cépérou, dal quale comperò il monte che da questi prenderà il nome, situato in posizione strategica. Considerandosi ormai padrone dell'isola, Poncet divenne in breve tempo un feroce dittatore, tanto da provocare una guerra civile durante la quale i *Galibi* appoggiarono i ribelli. Poncet venne ucciso, ma nessuno lo sostituì nel comando della guarnigione. I Francesi, dispersi in gruppi di sbandati, tentarono di ridurre in schiavitù i *galibi*, iniziando nel contempo a rapirne le donne, la guarnigione francese essendo composta solo da uomini. Si costituì allora la prima federazione Galibi, comprendente diverse migliaia di individui. Nel 1664 un piccolo esercito di indios assediò Cayenne, conquistandola e sterminando tutti i bianchi: dei 300 uomini della guarnigione, solo 25 riuscirono a porsi in salvo (ivi:12).

La stessa sorte subì dieci anni dopo un nuovo contingente di 800 uomini.

Nel frattempo la Francia aveva perso il dominio, sia pure soltanto nominale, su parte della Guiana: gli Olandesi erano già saldamente installati nel Suriname, gli Inglesi avevano molti presidi ad ovest dello stesso e, a sud, i Portoghesi stavano per stabilire le prime colonie sulla sponda settentrionale del Rio delle Amazzoni. Gli Olandesi riuscirono a fondare una colonia nella stessa isola di Cayenne, abbandonata dai Francesi, introducendo i primi schiavi negri ed avviando un programma di utilizzazione agricola. I Francesi reagirono inviando nel 1663 una spedizione di oltre mille uomini, che riconquistò Cayenne ma fu distrutta dagli indios nel giro di un anno. Esito simile ebbe il successivo tentativo, intrapreso nel 1666 e fallito nel 1667, per l'intervento, questa volta, di corsari inglesi (ivi:15).

Intanto in Francia il primo ministro di Luigi XIV, Colbert, decise di affidare allo stato la colonizzazione della Guiana. Il programma di Colbert prevedeva l'inizio dello sfruttamento agricolo e le successive spedizioni non erano composte più solo da soldati e avventurieri, ma anche da coloni: contemporaneamente furono incoraggiate le prime esplorazioni sistematiche della regione interna e nel 1674 si discese per la prima volta il corso dell'Oiapoque. Ai gesuiti, infine, fu affidato il compito di avvicinare e pacificare le tribù ostili (ivi:23).

E' all'inizio del '700, in seguito all'intervento dei gesuiti, che è possibile far risalire i primi contatti pacifici degli indios con i bianchi. L'azione dei gesuiti fu guidata da padre Lombard che avvicinò nel 1710 i *Galibi* e re-

stò presso di loro per trentacinque anni, fino al 1744. Stabilitosi dapprima a Caroubo, già con una buona conoscenza della lingua *galibi* riuscì, secondo la tecnica che distinguerà i gesuiti, a convertire il capo, avvicinando poi anche altre tribù vicine e facendosi affidare bambini da catechizzare e istruire, che restavano con lui fino all'età di 18 anni. Divenuti adulti, gli indios tornavano presso le loro tribù, convertendo e «civilizzando» altri membri.

Dopo poco più di dieci anni di questo lavoro gli indios catechizzati erano tanto numerosi che padre Lombard decise di fondare una nuova missione che li raccogliesse tutti. Essa sorse nel 1723 sulle rive del fiume Kourou, circa 50 Km. a nord-ovest di Cayenne, dalla foce fino alla prima grande ansa. Nel 1733 il villaggio era ultimato: difeso da una fortificazione, comprendeva una abitazione per i missionari, una chiesa, due infermerie (Coudreau, 1893:270).

Nel frattempo i possedimenti francesi, nonostante l'opera di colonizzazione più intensa, si erano ulteriormente ridotti. I Portoghesi avevano stabilito insediamenti in tutto il territorio compreso tra il Rio delle Amazzoni e l'Oiapoque, e la situazione di fatto fu ufficialmente riconosciuta dal trattato di Utrecht (1713) in base al quale il confine della Guiana Francese fu fissato lungo il rio Oiapoque (Coudreau, 1887,1:23). La Francia non accettò questa situazione, e continuò a contendere al Brasile la sovranità su tale territorio che fu ben presto definito «territorio contestato». Fino al 1900, anno in cui esso fu definitivamente assegnato al Brasile, l'influenza francese rimase predominante nella regione settentrionale e in particolare nella valle dello Uaçá.

Il timore di ulteriori espansioni portoghesi fu probabilmente la causa che indusse la Francia a colonizzare il basso corso dello Oiapoque. Nel 1725 sorse il primo presidio militare, in prossimità dell'attuale Saint Georges, e contemporaneamente un gesuita, il padre Fauque, ebbe l'incarico di avvicinare e pacificare gli indios. Furono stabilite missioni tra gli *Aruàn* e i *Maranon*, e nel 1738 sorse la prima missione del rio Uaçá, presso i *Palikúr*. L'opera di padre Fauque continuò fino al 1762, e la missione dell'Oiapoque giunse a contare oltre 2000 indios (Coudreau, 1893:274-276).

Nel 1764, in seguito all'espulsione dei gesuiti dalla Francia e dalle colonie, gli indios di molte missioni si dispersero. Il villaggio del Kourou, fondato da padre Lombard e che era abitato all'epoca da circa 8000 indios, rimase quasi deserto. Il governo francese decise allora di insediarvi una gran colonia, forte di 15000 persone, uomini e donne, con l'obiettivo di coloniz-

zare tutto il territorio tra il Kourou e il Maroni. Il tentativo ebbe esito disastroso: sprovvisti di attrezzature per la coltivazione e privi di sufficiente esperienza nella foresta tropicale, i coloni furono sterminati dalla fame e da epidemie di tifo, e in capo ad un anno non sopravviveva che un migliaio di persone (Coudreau, 1887, 1:23).

Il fatto ebbe ripercussioni sull'opinione pubblica francese, e si cominciò a pensare alla Guiana come ad un «inferno verde» in cui nessun bianco può sopravvivere. Alla vigilia della rivoluzione rimanevano in Guiana solamente 2000 francesi, mentre era sensibilmente aumentato il numero degli schiavi negri (12000 circa). Nel 1794 fu promulgata anche nella colonia la legge per l'abolizione della schiavitù. La maggior parte dei negri lasciò le piantagioni e tornò a vivere nella foresta, di caccia e di pesca, organizzandosi in gruppi tribali e formando la popolazione denominata *Bonis*, ancor oggi esistente.

Durante la rivoluzione, Cayenne divenne luogo di deportazione degli avversari politici e altri penitenziati furono costruiti nella regione.

Abbandonati i tentativi di colonizzazione su vasta scala della Guiana, l'unica parte del territorio che continuò ad attirare l'attenzione francese rimase la regione dell'Oiapoque, frontiera contestata con il Brasile, in quanto la Francia rivendicava il possesso del Nord amazzonico, a valle della confluenza con il Rio Negro. Gli indios che popolavano le missioni del basso Oiapoque continuarono a restare uniti anche dopo la partenza dei gesuiti, sotto la guida di un capo locale, Alexis (Coudreau, 1893:277). Conservarono la loro unità anche quando i Portoghesi conquistarono Cayenne, nel 1809, dominando la Guiana Francese fino al 1817. Alla morte di Alexis, avvenuta nel 1845, gli indios dell'Oiapoque tornarono però a disperdersi.

La Guiana era popolata in quel periodo solo dagli indios, dai *Bonis* che entravano spesso in contrasto con gli indios stessi, dai forzati di Cayenne e dai pochi funzionari e soldati francesi.

La situazione rimase immutata fino al 1854, quando nell'alto rio Approvaque, che scorre con corso approssimativamente parallelo a quello dell'Oiapoque, 50-70 Km. più a nord, furono scoperte sabbie aurifere. La corsa all'oro spinse cercatori, avventurieri e commercianti a risalire anche il corso dell'Oiapoque e dello Uaçà, segnando il periodo di più intenso contatto tra bianchi e indios posteriormente all'intervento gesuitico. Oltre ai francesi, affluirono nella regione cinesi, arabi, mulatti, negri, che meticciarono

le etnie indigene. La corsa all'oro cessò verso la fine degli anni '80 quando, secondo la stima di Coudreau, la Guiana Francese contava 25000 abitanti, escludendo la popolazione indigena (Coudreau, 1887, 1:60).

L'influenza francese rimase predominante sulle due sponde dell'Oiapoque e sulla regione dello Uaçà fino al 1900, e anche successivamente alla stipulazione del trattato che assegnava al Brasile i territori dell'Oiapoque, i contatti e gli scambi commerciali tra gli indios al di qua e al di là del confine rimasero, e sono tutt'oggi, frequenti, ciò che spiega l'appartenenza delle popolazioni della zona alla stessa area culturale.

Il rapido panorama storico presentato documenta come il contatto degli indios con i bianchi sia stato episodico e spesso ostile, tale da non incidere in profondità sulla struttura sociale e sulla cultura dell'area. Gli unici periodi di pressione acculturativa coincidono con l'intervento gesuita e con lo sfruttamento delle sabbie aurifere. Nell'attuale morfologia culturale delle popolazioni della regione rimangono tratti risalenti a queste due epoche, incorporati successivamente nella cultura originaria, senza che per contro gli aspetti più generali presentino modificazioni di rilievo rispetto alle descrizioni lasciate dai primi esploratori ed etnografi.

La sostanziale immobilità, per secoli, delle culture considerate, contrasta con il rapido mutamento dalle stesse prodotto e subito negli ultimi decenni, richiedendo la elaborazione di un modello teorico del cambiamento culturale che costituisca il momento esplicativo del fenomeno.

Attualmente l'Oiapoque è popolato da tre diverse etnie: lungo il basso corso del fiume abita un gruppo di *Galibi* di recente immigrazione e a monte delle prime rapide sorgono alcuni villaggi di indios *Oyampi* ed *Emerillon*.

## 2. Gli Oyampi.

Gruppo originario del sud amazzonico, di lingua *tupi*, iniziò una lenta migrazione verso nord a partire dal secolo XVIII. Nel 1729 gli *Oyampi* erano presenti in tutta la regione dell'alto Oiapoque, sulle due rive del fiume, nonché nell'alto corso del rio Cuc, fiume che nasce nella stessa regione, seguendo poi un percorso nord-sud e confluendo nel rio Jarì, affluente di sinistra del Rio delle Amazzoni.

Nel 1766 avevano raggiunto l'alto rio Jari e entrarono in conflitto con i *Roucouyenne*; popolazione oggi estinta, all'epoca molto numerosa ed abitante nel sud della Guiana Francese (Coudreau, 1893:279).

Nel 1800 erano saldamente insediati nell'alto Oiapoque ed i contrasti con i *Roucouyenne* originarono una lunga guerra, durata quasi trent'anni. Combattuti anche dagli *Emerillon* e dai negri *Bonis*, discesero l'Oiapoque cercando alleati tra le altre tribù del fiume e tra i bianchi.

La prima descrizione degli *Oyampì* è dovuta all'esploratore Thébault de la Monderie, che fu tra loro nel 1819 (da Coudreau, 1893:282). Abitavano in grandi villaggi fortificati, il maggiore dei quali contava circa 1200 abitanti. Gli uomini indossavano un *calimbé* di cotone e le donne erano completamente nude. Erano conosciuti nella regione come cannibali<sup>10</sup>, lavoravano la ceramica e tessevano amache in cotone; avevano nelle abitazioni molti animali domestici, pur non allevandoli a scopo alimentare. Praticavano la fustigazione rituale, sia per gli uomini che per le donne. Conoscevano la tecnica per produrre il *caxiri*, bevanda alcolica attenuata dalla fermentazione della manioca; la manioca era la base dell'alimentazione, insieme con la caccia. Non possedevano armi da fuoco (ibidem).

Nel 1830 un altro esploratore, De Bauve, riportava che presso gli *Oyampì* era comune l'incesto, sia del padre con la figlia e del figlio con la madre, sia del fratello con la sorella (da Coudreau, 1887, 2:436). Non esistono altre fonti al riguardo, ma appare lecito avanzare qualche dubbio in merito a questa affermazione, sia per l'esistenza del tabù dell'incesto in tutta l'area, sia in considerazione dell'attuale sistema di parentela degli *Oyampì*, riportato più avanti, in base al quale un individuo chiama «padre» anche i fratelli del vero padre e «madre» anche le sorelle della madre uterina e indica con lo stesso termine sia i propri fratelli che i propri cugini paralleli. E' quindi possibile che l'affermazione di De Bauve derivi da un mancato approfondimento delle relazioni di parentela, anche se rimane aperta l'ipotesi che effettivamente gli *Oyampì* praticassero all'epoca l'incesto.

Seguendo ancora la descrizione di De Bauve, gli *Oyampì* usavano dipingersi il corpo con *urucù*, che dà la caratteristica colorazione rossastra, e *genipapo*, e forarsi i lobi delle orecchie per farvi passare ossi o penne. De Bauve ipotizza che il termine *Oyampì* significhi «mangiatori d'uomini», ma nel 1830 il cannibalismo doveva già essere abbandonato, dato che un canto riportato dallo stesso De Bauve diceva: «Una volta noi eravamo degli uomini,

ni, mangiavamo i nostri nemici, e non ci nutrivamo di manioca come delle donne ...» (da Coudreau, 1887, 2:436). Nel 1832 gli *Oyampì* avevano disceso l'Oiapoque fino alla confluenza con il Camopi (ibidem), avevano sconfitto gli *Emerillon* e cessato la guerra contro i *Roucouyenne* con i quali, a partire dal 1850, cominciarono ad avere relazioni amicali (Coudreau, 1893:284).

Verso la fine dell'Ottocento gli *Oyampì* avevano perduto la precedente unità politica: l'istituzione di un capo unico decadde, e i diversi villaggi, guidati ognuno da un capo locale, divennero sempre più indipendenti uno dall'altro. Probabilmente ciò è da ricondurre al venir meno della guerra contro le altre popolazioni della zona. In questo periodo gli *Oyampì* sono distribuiti lungo le due rive dell'Oiapoque, dalla sorgente alla confluenza con il Camopi, occupando quindi un'area molto vasta (ivi:284). Ogni villaggio era formato da 4-5 abitazioni, ognuna capace di ospitare diverse decine di persone costituenti la famiglia estesa. L'abitazione, detta *Oca*, era a sezione ellittica, costruita su una piattaforma a tre-quattro metri di altezza dal suolo, poggiante su pali. La copertura in foglie di palma chiudeva anche lateralmente l'abitazione, cui si accedeva attraverso una stretta porta che rappresentava l'unica apertura (ivi:315). Gli *Oyampì* avevano frequenti contatti con le popolazioni vicine ed alcuni di loro parlavano la lingua creola diffusa in tutta la regione.

Le informazioni diventano scarse per il periodo tra i due secoli. Secondo Sousa (1955:112) nel 1927 esistevano in territorio francese due gruppi di *Oyampì*, uno dei quali insediato presso la foce del Camopi. Alcuni individui di questo gruppo lavoravano presso una distilleria impiantata da un «suddito inglese» (ibidem) e il contatto con i bianchi aveva modificato almeno i tratti materiali della cultura *Oyampì*. Rondon (1953:330-5) informa che nello stesso periodo costruivano per la navigazione canoe in corteccia, abitavano case in legno senza pareti, usavano amache, fabbricavano sgabelli in legno, vasi in argilla e contenitori in fibra vegetale intrecciata. Avevano però setacci per la manioca e piastre per la cottura della farina in metallo, di provenienza esterna. Gli uomini indossavano ancora il *calimbé*, e le donne una fascia di stoffa intorno alla vita che arrivava alle ginocchia.

In questo periodo la zona era percorsa da cercatori d'oro ed esisteva sul Camopi, a 25 Km. dalla foce, una cittadina commerciale di circa 150 abitanti per rifornire i cercatori (Moura, 1934:17). La corsa all'oro non durò più di

qualche anno: nella regione non esistevano miniere e lo sfruttamento delle sabbie aurifere era faticoso e poco remunerativo.

Successivamente le informazioni sugli *Oyampì* diventano più scarse e non sempre concordanti. Gli *Oyampì* occupavano una vasta regione compresa tra il nord dell'attuale territorio dell'Amapá e il sud della Guiana. La loro caratteristica principale era la mobilità all'interno del territorio, il che complicava ancora il compito di chi ne tentasse una rilevazione demografica. Fernandes (1943) parla di oltre 1000 *Oyampì* sparsi tra il rio Jari e l'Oiapoque; Métraux stima invece ad appena 102 individui il totale della popolazione (1947:234). Valutazioni più recenti e attendibili (Hurault, 1962:66) fissano a 350 circa, nel 1958, il totale degli *Oyampì* esistenti nella zona. In questo stesso periodo, informa ancora Hurault, gli *Oyampì* avevano abbandonato le tecniche di lavorazione della creta ed avevano un'economia esclusivamente di sussistenza, dovendo perciò accettare di lavorare per i bianchi per provvedersi dei beni che i contatti acculturativi avevano reso ormai indispensabili: fucili e munizioni, recipienti e utensili metallici, petrolio per l'illuminazione, sale e tessuti.

La mancanza di dati attendibili per il passato non consente di tracciare curve demografiche. Nel 1966 erano presenti nella regione dell'Oiapoque (Amaud, 1971:17) poco più di 80 *Oyampì*: 30 nel villaggio di Camopì, 16 in quello di Alikotò, da 40 a 50 nell'alto Oiapoque. Nel 1975 la popolazione di Camopì è salita a 56 unità (23 maschi, di cui 13 minori di 15 anni e 33 donne di cui 16 minori), quella di Alikotò a 21, mentre 30-35 indios abitano l'alto corso del fiume (l'ultimo dato è stato fornito da un funzionario francese poiché, per le difficoltà di viaggio, non è stato possibile risalire il fiume).

L'aumento di popolazione del villaggio di Camopì è da addebitare solo in minima parte al naturale incremento demografico: è da porsi piuttosto in relazione con l'attrazione esercitata dal Posto indigeno, in particolare sui gruppi dell'alto Oiapoque, ed indica un processo acculturativo che va facendosi sempre più intenso.

Altri gruppi di *Oyampì* abitano in territorio brasiliano, per un totale di poco inferiore ai 200 individui, distribuiti tra le sorgenti dell'Oiapoque, il rio Cuc e il rio Aimán, raccolti in un'ampia riserva che però è attraversata dalla *Perimetrale Norte*, grande arteria in costruzione, che ne pone in forse la stessa sussistenza fisica, oltre che l'autonomia culturale.

Gli *Oyampì* dell'Oiapoque, gli unici che abbiamo avuto la possibilità di visitare, conservano ancora una propria specifica cultura, non essendo la zona utilizzata economicamente da molto tempo e protetta dal governo francese da contatti commerciali esterni.

Abitano in piccoli villaggi sulla riva del fiume, in costruzioni di legno a pianta rettangolare, senza pareti e con tetto a spiovente. Il pavimento è rialzato dal suolo di circa due metri e nella parte sottostante, in terra battuta, vengono svolte le attività della giornata. La parte superiore, cui si accede mediante una scala in legno, serve per riporre provviste ed oggetti, e per la notte. La struttura dell'abitazione ha probabilmente funzione difensiva ed è da riferire al passato guerresco della popolazione.

Uno stesso gruppo parentale ha in genere costruzioni contigue, i cui pavimenti coprono un'area in terra battuta comune, dove più famiglie insieme svolgono le attività quotidiane. La maggiore risorsa economica è rappresentata dalla coltivazione della manioca, seguita dalla caccia, dalla pesca con l'arco e dalla raccolta.

Gli uomini indossano il tradizionale *calimbè*, che in occasioni cerimoniali cade in due fasce, davanti e dietro, lunghe fino alle caviglie. Le donne indossano la *tanga*, lunga fino alle ginocchia. Dipingono usualmente il corpo con *urucù*, a volte con strisce scure di *genipapo* sul volto e sul petto. Praticano la mutilazione degli incisivi, che non è però generalizzata. Gli ornamenti più diffusi sono corone confezionate con piume variopinte e collane fatte unicamente con perline di provenienza esterna, tessute su piccoli telai di produzione locale, con disegni stilizzati di animali. Gli uomini si adornano spesso con specchi appesi al collo e con pettini infilati fra i capelli.

La tessitura del cotone, soprattutto per confezionare amache, è molto diffusa come pure l'intreccio della fibra di *arumà* per confezionare canestri, il *tipiti* ed altri contenitori. Sono però anche usati recipienti in metallo, soprattutto per la cottura dei cibi, e sporadicamente in plastica, per i liquidi, di provenienza esterna.

La struttura sociale di base è la famiglia estesa matrilocale, la forma di matrimonio più diffusa è la monogamia, anche se si è riscontrato un caso di poligamia, per un capo, per i quali, come tra i *Palikúr*, non esiste matrilocità, ma i figli di entrambi i sessi restano con la famiglia paterna. Il lavoro agricolo è fatto in mutirão, cioè in gruppi di aiuto reciproco, e già

Coudreau, compilando un vocabolario della lingua Oyampi, registra il termine *possirov*, indicante una festa in occasione di prestazioni volontarie gratuite (Coudreau, 1892:83). Ancor oggi, è costume che il proprietario del campo prepari per chi ha lavorato per lui abbondante *caxiri* da consumare tutti insieme al termine del lavoro.

Tra gli Oyampi è diffuso lo sciamanesimo e la festa tradizionale più importante è, come nel resto della zona, quella detta del *turè*.<sup>11</sup> Sopravvive ed è molto attivo l'animismo, caratterizzato dalla credenza in un essere soprannaturale unico, creatore del mondo ma che non interviene più negli eventi naturali (*yané yare*) e in una pluralità di spiriti degli elementi della natura e degli animali (*agnangue* o *yurupari*), gli unici che vengono invocati durante le cerimonie rituali.

Il morto viene sepolto, avvolto nell'amaca con gli oggetti di uso personale, e già almeno dalla fine dello scorso secolo gli Oyampi hanno cimiteri (*tiù énaue*, secondo la terminologia registrata da Coudreau, 1892:82). La credenza nel soprannaturale è talmente radicata che talvolta le migrazioni sono spiegate, a livello esplicito, come fuga da un luogo che si ritiene infestato da spiriti maligni: anche quando la maledizione è stata scagliata da una sciamano ad un solo membro della tribù, si ritiene che gravi sull'intera zona e quindi su tutti coloro che vi abitano. Risulta predominante, infatti, la concezione della tribù come gruppo unico, responsabile delle azioni di ognuno dei suoi membri.

### 3. Gli Emerillon

La provenienza degli Emerillon è incerta: si può genericamente supporre che siano originari della regione amazzonica, poiché parlano ancora in parte una lingua appartenente al ceppo tupi, ma mancano indicazioni più precise.

Le prime informazioni risalgono al 1729, quando risiedevano già sulla sponda sinistra dell'alto Oiapoque. Nello stesso periodo gruppi Emerillon sono segnalati anche lungo il corso del Mana, nella regione settentrionale dell'attuale Guiana Francese, il che fa supporre che la migrazione risalga ad epoca sensibilmente anteriore. Secondo quanto riportano Hurault e

Frenay (1963:133) Audiffady li descrive, nel 1731, come un popolo guerriero, che praticava il cannibalismo verso i prigionieri di guerra. Loro nemici tradizionali erano gli Oyampi, che nel 1822 erano riusciti a sottometterli e li avevano ridotti in schiavitù (Coudreau, 1887, 2:422).

Da allora iniziò un lungo periodo di decadenza, che portò quasi all'estinzione del gruppo. Coudreau informa che verso la fine dell'Ottocento erano già frammisti con sangue creolo, avevano quasi perduto la lingua originale, usavano il fucile per la caccia e gli uomini indossavano, oltre al tradizionale *calimòè*, anche abiti europei (Coudreau, 1393:590-595). Avevano assimilato dagli Oyampi lo stile di costruzione della casa, su quattro sostegni e con il pavimento, in legno, rialzato dal suolo di circa due metri, stile conservato ancora oggi. La struttura del villaggio era simile a quella dei Galibi della Guiana: una costruzione comune al centro, per la lavorazione della manioca, circondata dalle abitazioni dei diversi gruppi familiari. La manioca rappresentava la base dell'alimentazione, integrata da pesce e cacciagione. Il contatto con i bianchi, soprattutto cercatori d'oro, aveva prodotto l'assimilazione di molti oggetti e utensili di provenienza esterna. L'uso di molti di questi era tanto frequente che esistevano anche i vocaboli per indicarli nella lingua originale degli Emerillon. Coudreau (1892:136) registra una ventina di questi termini, riferiti, tra gli altri oggetti, al fucile (*araçabusa*), alla scure in ferro (*yi*), allo specchio (*uarua*), al pettine (*keua*) e ad altri meno importanti.

Nel 1938 più della metà degli Emerillon passò sulla sponda brasiliana dell'Oiapoque, sotto la guida del capo Kayman. Intorno al 1940 sul lato francese restavano 46 Emerillon, mentre sulla riva brasiliana erano 68 (Fernandes, 1943, da Arnaud, 1971:14). In seguito Kayman tentò di riavvicinare i due gruppi e nel 1946 si recò a tale scopo presso gli Emerillon della Guiana Francese, che lo accolsero con grandi festeggiamenti, durati più giorni (Métraux, 1947:234).

Durante i festeggiamenti e dopo la partenza di Kayman, morirono molti indios e i superstiti, attribuendo ciò alla maledizione lanciata da Kayman sul villaggio, lo abbandonarono nonostante che fosse l'epoca del raccolto della manioca. Ridotti ad appena 20 individui, dei quali 12 bambini, dopo varie peripezie si fusero con il gruppo di Kayman. Probabilmente a causa del contagio (Métraux non precisa la natura dell'epidemia) poco dopo il loro arrivo anche tra gli Emerillon del Brasile si verificarono numerosi decessi

si (ibidem).

Accusati come «feiticeiros», furono costretti a riparare ancora sul lato francese, e si stabilirono definitivamente presso la foce dei Camopi. La accusa di «feiticaria» colpì anche gli *Emerillon* di Kayman, che dovettero abbandonare a loro volta il villaggio e si stabilirono in prossimità dell'altro gruppo.

Avvenimenti di questo genere sono comuni tra gli indios della zona, e si hanno notizie di numerosi spostamenti motivati da supposte maledizioni connesse in genere alle località in cui sono installati i villaggi. Probabilmente le migrazioni causate da queste credenze sono state per secoli l'unica forma di difesa a disposizione degli indios contro le epidemie, per limitare la diffusione del contagio, e la concezione che esse riguardino sempre tutta la tribù e quasi mai individui isolati si ricollega, oltre che al modo di pensare degli indios in base al quale l'individuo non è considerato se non in quanto membro del gruppo, alla necessità di isolare, per quanto possibile, l'intero gruppo portatore del morbo.

Nel 1960 gli *Emerillon* erano ridotti a 60 individui (Hurault e Frenay, 1963:135), poco più della metà rispetto a 20 anni prima. Nel 1966 (Arnaud, 1971:19), il loro numero era ulteriormente diminuito, giungendo a un totale di 39 individui. Nel 1975, all'epoca della ricerca, erano divisi in due gruppi, uno sulla sponda sinistra dell'Oiapoque, poco a valle della foce dei Camopi, con 31 membri, l'altro, sul rio Camopi, a pochi chilometri dalla confluenza con l'Oiapoque, con 27; il sensibile aumento della popolazione testimonia il miglioramento delle condizioni sanitarie, favorite dall'assistenza offerta dal Posto Indigeno Francese che sorge alla confluenza dei due fiumi. La tabella I riporta, in dettaglio per età e per sesso, la composizione demografica dei due gruppi nel 1966 e nel 1975.

Tab. I Emerillon

- = MINORI DI 15 ANNI  
+ = MAGGIORI DI 15 ANNI

	1966				Tot.	1975				Tot.
	M		F			M		F		
	-	+	-	+	Tot.	-	+	-	+	Tot.
Rio Oiapoque	2	5	8	5	20	5	9	9	3	31
Rio Camopi	7	2	3	7	19	5	6	7	9	27

Considerata l'esiguità dei gruppi presso i quali è stata svolta l'indagine, non si ritiene opportuno presentare percentuali relative alla composizione per età o sesso, né elaborare in altro modo i dati considerato che la nascita o il decesso di un solo membro sarebbe sufficiente per alterare le proporzioni. L'unico elemento che appare opportuno sottolineare è l'invecchiamento dei due gruppi nell'intervallo di tempo considerato: mentre nel 1966 la popolazione al di sotto dei 15 anni rappresentava il 50% per gli *Emerillon* del rio Oiapoque e il 52,6% per quelli dei Camopi, nel 1975 essa rappresentava rispettivamente il 45,2% e il 44,4%. Non disponiamo di dati di raffronto per i vicini *Oyampí*; nel 1975 la popolazione del villaggio Camopi era composta per il 51,8% di individui al di sotto dei 15 anni, con valori quindi prossimi, come si vedrà nel prossimo capitolo, agli indios dello Uaçá.

Oggi gli *Emerillon* hanno abitazioni, abiti e tecniche di sussistenza simili agli *Oyampí*. Se ne distinguono per il matrimonio, patrilocale e poligamico. Spesso un uomo sceglie la propria sposa quando è ancora bambina, la porta nella propria abitazione e ne fa la propria moglie non appena diviene adolescente. La differenza di età è pertanto considerevole, sia tra marito e moglie, sia tra le diverse mogli di uno stesso uomo. Attualmente, il gruppo del rio Camopi è poligamico, mentre quello del rio Oiapoque, pur ammettendo la poligamia, è prevalentemente monogamico, e solo un individuo ha, oltre alla propria moglie, una moglie-bambina che vive con lui. Entrambi i gruppi, nonostante l'esiguità numerica, hanno un *pajé* (sciamano), con funzioni magico-sacrali a carattere collettivo (organizzazione della festa del *turè*, riti della nascita e della morte etc.), ma anche con compiti di *feiticeiro*, funzioni che presso gli indios dello Uaçá sono rigidamente distinte.

Gli *Emerillon* vivono ancora in condizioni di subordinazione nei confronti dei vicini *Oyampí*: un *oyampí* può prendere in moglie una donna *Emerillon*, ma gli *Oyampí* non consentono il contrario. Gli scambi commerciali tra i due gruppi sono minimi e anche in occasione del *mutirão* per la preparazione dei campi di manioca le due popolazioni rimangono rigidamente separate. L'unico momento comune è la partecipazione alle rispettive feste del *turè*, motivato da alcuni informatori come garanzia contro il timore che uno dei gruppi possa invocare l'intervento degli spiriti contro l'altro.



Gli *Emerillon* parlano solo in parte la lingua originaria, mentre tutti conoscono la lingua creola diffusa in tutta la regione. Il governo francese esercita un'azione protezionistica su entrambi i gruppi, tendendo a limitare, da un decennio a questa parte, l'ingresso di bianchi nell'area indigena, soprattutto quando sia a scopo commerciale.

#### 4. I *Galibi* del rio *Oiapoque*.

A valle delle ultime rapide dell'*Oiapoque*, quando il corso del fiume diventa ampio e la corrente non impetuosa, si incontrano le cittadine di Saint Georges, sulla riva francese, e di *Clevelandia do Norte* e *Oiapoque* sulla sponda brasiliana. A circa 20 Km. da *Oiapoque*, in territorio brasiliano, in una zona ricca di campi allagati, è insediato dal 1950 un gruppo di *Galibi*, proveniente dalla Guiana Francese. Il capo del gruppo, Gerardo Lod, che ha guidato la migrazione, racconta con orgoglio la storia del lungo viaggio, dalla foce del rio *Mana*, all'estremo nord della Guiana Francese, fino allo *Oiapoque*.

Gerardo è un indio autodidatta: parla correntemente il portoghese, legge e scrive in portoghese e francese ed istruisce i giovani del gruppo. È considerato una delle personalità più autorevoli tra gli indios della zona ed è conosciuto e stimato da tutte le tribù. Mantiene contatti con i funzionari governativi e si fa spesso portavoce, presso di loro, delle esigenze e richieste dei diversi gruppi di indios.

Il motivo esplicito della migrazione è individuato nella maledizione di un *feiticeiro*: nei primi mesi del 1950, due figli di Gerardo morirono quasi contemporaneamente; allarmato per questa coincidenza, Gerardo si rivolse a un *pajé*. Raccontando la storia, dopo 25 anni di vita nell'*Oiapoque*, vicino alla cittadina brasiliana, convertito al cattolicesimo, sembra quasi volersi scusare: «C'era un uomo che era un *feiticeiro*. Fece una maledizione per uccidere i miei figli. Io andai da un *pajé*. Egli mi raccontò tutto quello che mi era successo, e io non gli avevo detto niente. Mi raccontò tutto, tutto. E' per questo che io credetti, perchè mi raccontò tutto».

Convinto dal *pajé*, Gerardo decise di abbandonare il luogo. Partì, seguito da un gruppo di 37 *Galibi*, su imbarcazioni a vela, costeggiando la Guiana

verso sud. Arrivò nell'agosto sul rio *Oiapoque* e ottenne il permesso per installarsi in territorio brasiliano. La migrazione, probabilmente, ha rappresentato anche un processo selettivo, nel senso che il gruppo doveva già aver subito un processo acculturativo di ampia portata per poterla concepire e realizzare, dovendo richiedere i permessi necessari prima alle autorità francesi poi alle brasiliane e compiendo un viaggio attraverso l'oceano, seppure costeggiando la Guiana, di diverse centinaia di chilometri. Oggi molti dei giovani del gruppo compiono studi nelle vicine cittadine di *Oiapoque* e *Saint Georges*, dove esiste un collegio religioso, e spesso vi restano poi per lavorare. Gli scambi commerciali con questi centri sono frequenti e il livello acculturativo del gruppo non è confrontabile con gli altri della regione. Si può parlare, per i *Galibi* dell'*Oiapoque*, piuttosto di integrazione nella società brasiliana che di acculturazione, anche se almeno in parte, coloro che restano nel villaggio conservano ancora aspetti della cultura originaria. Lo studio del gruppo, particolarmente mediante i ricordi degli anziani e i documenti esistenti riguardo i *Galibi* della Guiana, fornisce interessanti informazioni per ricostruire l'origine e la trasformazione culturale dei gruppi di indios della regione. Anticipando i risultati dell'analisi sviluppata nei prossimi capitoli, sembra infatti lecito affermare che gran parte dei tratti culturali caratteristici degli antichi *Galibi*, nonché del gruppo dell'*Oiapoque*, sono propri anche delle tribù della regione dell'*Uaçá*. Ciò induce ad ipotizzare che il gruppo *Galibi* dell'*Uaçá* abbia sostanzialmente conservato la cultura originaria, nonostante la fusione con altre etnie, e abbia esercitato un'azione acculturativa sulle altre tribù della zona, precedentemente alla pressione acculturativa comune subita da parte dei bianchi. Tale ipotesi sarà sviluppata in dettaglio nei prossimi capitoli.

L'andamento demografico dei *Galibi* dell'*Oiapoque* descrive il processo di integrazione e di conseguente sfaldamento subito dal gruppo. Nel 1950 essi erano 38 (Arnaud, 1966:10), nel 1964, 62 (ivi:11), nel 1975 avevano raggiunto le 78 unità (rilevazione diretta) e nel primo trimestre 1981 erano 50 (rilevazione a cura del C.I.M.I.).

La diminuzione di popolazione intervenuta dal 1975 al 1981 è conseguenza dell'alta percentuale di giovani che lasciano il gruppo e si integrano nelle cittadine limitrofe.

Il gruppo attualmente insediato sull'*Oiapoque* conserva pochi tratti dell'antica cultura, che può essere comunque agevolmente ricostruita mediante

testimonianze orali e sulla base delle importanti ricerche sui *Galibi* della Guiana, di Gillin (1948) e di Meggers e Evans (1957).

I villaggi dei *Galibi* della Guiana comprendono in genere da 15 a 40 individui, raccogliendo i parenti consanguinei in linea materna e i coniugi (Gillin, 1948:848). Biet ha lasciato una dettagliata descrizione del modo di costruire i villaggi tre secoli fa:

Ils ont une grande place bien défrichée, pour y avoir assez d'espace afin d'y danser & faire d'autres exercices corporels. Au milieu de cette place, ils y ont un grand Carbet, long quelquefois de plus de cent cinquante pas, c'est comme une forme de halles qui sont dans les places publiques des Villes. Ils sont à iours de tous costez, n'y ayant que la couverture de Palmiste soutenue de fourches & de pieux.

C'est où il passent la iouenée tous ensemble pour y carbeter; c'est à dire s'y entretenir de leurs affaires, estant assis sur leurs lits qu'ils appellent *iccadós* o *imacs*, & pour y faire leurs petits ouvrages, comme les arcs, flèches, batons & choses semblables, quand ils ne sont point occupez à la chasse ou à la peche. Environ à vingt pas de ce Carbet sont les Cases, où ils se vont coucher pendant la nuit. Il y en a quelques-unes qui sont fortifiées d'un double rang de pieux bien liez & attachez ensemble, au travers desquels les flèches ne peuvent penetrer, c'est pour y tenir fort, lors qu'ils sont surpris de leurs ennemis. Il y a autant de Cases que la famille est grande, car il se trouve des habitations, où il y a trente ou quarante hommes avec leurs femmes & enfans, elles sont comme des villages. (Biet, 1664:354-5) :

La struttura del villaggio è rimasta simile a quella descritta da Biet, finché il gruppo non ha lasciato il Mana. Attualmente, nel nuovo villaggio, è conservato uno spiazzo centrale libero, intorno al quale sono sparse in ordine casuale le abitazioni familiari. Non esiste più la grande capanna comune, luogo di ritrovo durante il giorno: proiettati ormai verso una dimensione meno collettiva delle attività, i *Galibi* trascorrono la giornata, quando non sono impegnati fuori dal villaggio, nelle abitazioni familiari. Ai lati dello spiazzo centrale sorgono i nuovi edifici creati dal governo brasiliano: la scuola di alfabetizzazione, l'infermeria e la «casa della farina», luogo comune per la lavorazione della manioca, ma nella quale ogni famiglia prepara individualmente la farina necessaria per il proprio sostentamento e per il commercio.

Le abitazioni conservano la struttura descritta nel XVII secolo da Laon: una capanna a pianta rettangolare, in legno, con tetto a doppio spiovente fatto di foglie di palma intrecciate (Laon, 1654:98, da Meggers-Evans, 1957:572). L'interno è oggi diviso in due parti distinte: una zona con pavimento in legno,

rialzato da terra di circa mezzo metro, spesso circondato da pareti di tavole, utilizzato per la notte e per riporre provviste ed utensili, e una parte senza pareti, che occupa la metà della superficie totale, con pavimento in terra battuta, dove viene preparato e consumato il cibo e in cui si svolgono tutte le attività della giornata.

Il cambiamento culturale è divenuto sensibile, per i *Galibi* dell'Oiapoque come per le altre tribù della regione, solo negli ultimi dieci anni, durante i quali sono venuti rapidamente trasformandosi usanze e costumi conservatisi immutati per secoli, nonostante il contatto con i bianchi. Ciò appare documentabile confrontando le descrizioni che i primi esploratori hanno lasciato sui *Galibi* con il sistema di vita precedente la migrazione del gruppo. La Barre descrive nel 1666 le attività di sussistenza dei *Galibi*: «In generale, tutti gli indiani vivono di agricoltura, cui si dedicano solo nella misura necessaria per produrre ciò di cui hanno bisogno per la sussistenza. Sono molto esperti nei diversi sistemi di pesca e preferiscono il pesce alla carne» (La Barre, 1666:37-8, da Meggers-Evans, 1957:371). La coltivazione principale era la manioca, il cui processo di lavorazione, descritto dettagliatamente da Biet (1664:336) si conserva ancora oggi immutato. La preparazione della tradizionale focaccia di manioca, detta *béjus*, è fatta seguendo la stessa tecnica di trecento anni fa da tutti i *Galibi* della Guiana. Il gruppo dell'Oiapoque prepara ancora il *béjus*, ma ha assimilato anche le abitudini degli indios della zona, che sono soliti cuocere semplicemente la farina senza confezionarla in focacce. Il tradizionale *béjus* è preparato per il consumo interno, mentre la farina è prodotta per il commercio, che sta rapidamente diventando più importante della stessa pesca nell'economia della tribù.

Al commercio è in larga misura finalizzata anche l'attività artigianale, che comprende in primo luogo la costruzione di cesti in *arumá*, la fibra vegetale la cui lavorazione è diffusa tra i *Galibi* da secoli (cfr. Biet, 1664:355 e Gillin, 1948:812 sgg). La lavorazione dell'*arumá* è riservata agli uomini, e la tecnica, insegnata dal padre al figlio quando questi raggiunge l'adolescenza, è considerata tanto importante che ancora oggi molti informatori del gruppo la ritengono una delle abilità necessarie ad un giovane perché possa sposarsi. Non sono più conosciute, se non da qualcuno tra gli anziani, le tecniche della tessitura e della lavorazione della ceramica, mentre ancora vengono preparati archi e frecce per la pesca, e collane di bacche e

piume, utilizzate soltanto come prodotto di scambio o in occasioni cerimoniali.

Prima della migrazione, uomini e donne indossavano solo il *calimbé* e la *tanga* ma l'adozione di abiti di tipo europeo ha caratterizzato il primo momento acculturativo. Gli ornamenti tradizionali sono usati solo durante l'annuale festa dei *turè*. La pratica di dipingere il corpo con *urucù* è divenuta invece più importante che in passato nel suo significato magico-sacrale: non essendo più pratica quotidiana, essa sottolinea i riti e le cerimonie che accompagnano la nascita, la morte, la difesa contro le maledizioni dei *feiticeiros*.

Il modello di famiglia matrilocale, caratteristico dei *Galibi* della Guiana e degli indios dello Uaçà, era seguito prima della migrazione ma oggi, pur essendo preferenziale, è affiancato dalla residenza neolocale, che va sempre maggiormente diffondendosi. La famiglia è rigidamente monogamica. E' considerato preferenziale il matrimonio tra cugini primi incrociati, mentre è vietato quello tra primi paralleli. La tradizione matrilocale si esprime ancora oggi con la proibizione del matrimonio tra una ragazza ed il proprio zio materno. E' abbastanza diffuso anche il «servizio al suocero», che segue la richiesta di matrimonio, in base al quale il futuro sposo deve aiutare il suocero in molti lavori e restare sotto la sua podestà. Tale consuetudine si protrae anche ai primi anni di matrimonio, interrompendosi qualora i coniugi abitino in una casa propria.

Non è più praticata, presso i *Galibi* dell'Oiapoque, la «couvade», ma il legame tra il padre e il neonato è ancora oggi sottolineato da alcune credenze, quali quella che se il padre ha rapporti sessuali con altre donne durante il periodo della gestazione, il figlio nascerà asmatico (e il capo *Galibi*, Gerardo, nel riferire questa credenza, soggiunge: «Nessuno dei miei figli ha l'asma»). All'educazione dei bambini provvedono, dopo lo svezzamento, le sorelle maggiori, coadiuvate dalla madre per le bambine, dal padre per i maschi.

In passato l'apprendimento delle tecniche tradizionali iniziava all'età di cinque-sei anni. I bambini imparavano a fabbricare cesti e le bambine a tessere il cotone. Più tardi, rispettivamente a lavorare il legno e la ceramica. Oggi è diffusa solo la fabbricazione di cesti e altri recipienti, mentre gli altri prodotti sono acquisiti con il commercio. E' diffuso l'impiego del denaro ed alcune famiglie possiedono anche un piccolo capitale monetario.

Non esistono più riti di iniziazione per i ragazzi. Qualcuna delle antiche usanze rimane invece per le ragazze. In occasione della prima mestruazione, la ragazza resta per alcuni giorni isolata dagli altri, sdraiata sull'amaca. Deve osservare vari tabù alimentari fino al termine del mestruo. Alla fine di questo periodo, la più anziana del villaggio si reca da lei ed invoca gli spiriti, mediante canti rituali, perchè diventi una donna operosa: poi, affinché le sue mani siano abili, vi pone un batuffolo di cotone incendiato e la ragazza deve passarlo da una all'altra palma finché la fiamma non si spenga.

La divisione dei ruoli in base al sesso è ancora molto netta: l'uomo caccia e pesca, prepara il campo per la coltivazione della manioca, costruisce la casa e la canoa, fabbrica i canestri e cura le transazioni commerciali: la donna bada ai bambini più piccoli, prepara il cibo, procura la legna da ardere, si occupa della raccolta e della lavorazione della manioca. Le diverse famiglie del villaggio sono indipendenti dal punto di vista economico e sociale. L'autorità del capo è limitata, e legata soprattutto al prestigio personale di Gerardo Lod, che ha guidato il gruppo nella migrazione dalla Guiana. Assume ancor oggi rilevanza, al contrario, la figura dello sciamano, o *pajé*. Nonostante che i membri del gruppo siano tutti battezzati, è infatti ancora radicato l'animismo tradizionale. Gli spiriti che animano la natura sono distinti in due categorie: maligni e benigni. Molti indios sostengono che nei Mana, dove risiedevano prima del 1950, predominavano i primi, mentre nell'Oiapoque sono in maggioranza i secondi.

Attualmente il *pajé* ha soprattutto funzioni sociali: organizza la danza del *turè*, durante la quale vengono invocati tutti gli spiriti perchè siano favorevoli, e difende il gruppo dall'influenza negativa di altri *pajé* o dei *feiticeiros*; non ha più, invece, importanza nella cura delle malattie, per le quali si ricorre ai medicinali. Il *pajé* deve sottostare per tutta la vita a tabù alimentari di vario tipo, tra cui il divieto di mangiare cibo preparato da una donna mestrata, violando il quale perderebbe la capacità di emettere «canti-gutturali», che sono il tramite principale per entrare in contatto con gli spiriti.

Capitolo Quarto

GLI INDIOS DELL'AMAPÀ

I. L'Amapà. Cenni geografici e archeologici.

Il Territorio Federale dell'Amapà si estende nella parte settentrionale del Brasile, dalla foce del Rio delle Amazzoni alla Guiana Francese, da cui lo separa il rio Oiapoque. Il rio Jari segna il confine occidentale con lo stato del Parà. Il Territorio è stato creato solo recentemente, nel maggio 1944, facendo anteriormente parte dello Stato del Parà. Si estende per 140.000 kmq, tra i 4° 25' di lat. Nord e 1° 20' di lat. Sud, e tra i 49° 32' e i 54° 50' di long. Ovest. Macapà, la capitale, sorge sull'equatore, sulla foce del Rio delle Amazzoni, e conta 114.000 abitanti (censimento del 1970).

Il clima, equatoriale, è caratterizzato da alta piovosità, che oscilla a seconda delle regioni tra i 2.032 e i 3.429 mm. annui (Meggers e Evans, 1957:33) e temperatura media (mitigata dai venti Alisei) di 26°, con punte massime non superiori ai 33° C. L'anno è diviso in due periodi, dal punto di vista climatico, dalla minore o maggiore copiosità delle precipitazioni: la stagione delle piogge, da gennaio a giugno, e la stagione asciutta durante la quale le precipitazioni continuano, ma con frequenza e intensità minori. L'andamento delle precipitazioni è determinato dal fenomeno denominato Z.I.C. (Zona Intertropicale di Convergenza): i venti Alisei di nord-est si incontrano con quelli di sud-est, originando una zona ad alta densità nuvolosa che oscilla durante l'anno tra l'equatore e il 15° parallelo settentrionale e si trova nel periodo indicato sulla Guiana Francese meridionale e sull'Amapà settentrionale. (ibidem).

Il territorio è diviso, dal punto di vista morfologico, in due regioni: la Hileiana, ad ovest, formata dalle ultime propaggini orientali del Massiccio delle Guiane, caratterizzata da terreno solido uniformemente occupato dalla foresta equatoriale; e la regione costiera, di recente origine alluvionale,

in fase di continua espansione per i detriti del Rio delle Amazzoni trasportati dalla corrente equatoriale del Sud (ivi:33).

La regione costiera presenta un panorama meno uniforme, essendo la foce equatoriale interrotta da laghi, ampie paludi e savane, in gran parte allagate durante la stagione delle piogge. Il territorio è attraversato da numerosi corsi d'acqua, che nascono tutti dal Massiccio delle Guiane per gettarsi, con l'unica eccezione del Jari e del Maracà, nell'Oceano Atlantico.

Punto d'incontro, come si è detto, di etnie provenienti dal nord e dal sud dell'America Latina, la regione dell'Amapà è stata per questo oggetto di numerose ricerche archeologiche, i cui dati consentono di ricostruirne con buona approssimazione le fasi del popolamento.

Secondo Evans (1955:801-2) la prima popolazione dell'Amapà della quale siano pervenuti reperti è l'Aruàn la quale, precedentemente alla conquista, praticava già la coltivazione della manioca, come è testimoniato dal ritrovamento di *assadeiras* (recipienti per arrostire la farina di manioca, ancora oggi usati) in argilla.

La comparazione dei reperti attribuibili agli *Aruàn* con quelli rinvenuti in altre zone dell'America Meridionale sembra escludere, secondo Evans, una origine amazzonica di questa popolazione, facendo propendere piuttosto per una provenienza settentrionale, probabilmente caribica (ibidem). Le asce in pietra levigata rinvenute nella regione, infatti, sono simili a quelle trovate nelle Antille piuttosto che a quelle amazzoniche, così come caratteri caribici presenta la decorazione dei vasi in argilla, caratterizzata da linee circolari punteggiate. Altri reperti indicano, comunque, che la migrazione dalle Antille all'Amapà non fu diretta, ma avvenne attraverso le Guiane, delle cui popolazioni furono assimilati alcuni tratti culturali.

Alla fase ora descritta, definita *Aruàn*, fecero seguito contemporaneamente, nel periodo immediatamente precedente l'arrivo degli Europei, la fase *Mazagão*, diffusa soprattutto nella parte meridionale dell'Amapà, e la fase *Aristé*, i cui resti sono localizzati nella regione settentrionale (ivi:805). Elementi di rilievo delle due fasi sono la pratica della cremazione, documentata dal ritrovamento di numerose urne funerarie contenenti, oltre alle ceneri, anche alcuni effetti personali del morto, e, limitatamente alla *Aristé*, la ceramica dipinta (ivi:809). Appare interessante sottolineare che *os sítios de ocupação são extremamente rasos, indicando frequentes mudanças do aldeamento* (ivi:807) il che documenta, unitamente al ritrova-

mento dei recipienti per cuocere la manioca, come l'attuale tecnica di adattamento all'ambiente conservi tratti di antica origine. I resti della fase *Mazagão-Aristé*, conclude Evans, ne indicano la provenienza occidentale, dalla regione dell'alto e medio corso del Rio delle Amazzoni e degli affluenti settentrionali.

Riassumendo, già in epoca anteriore alla conquista, nel territorio sembrano presenti sia influenze caribiche che amazzoniche, situazione che andò accentuandosi con l'arrivo degli Europei, da un lato per l'occupazione francese, che favorì l'insediamento nella regione di gruppi *galibi*, abitanti la Guiana e di origine *karib*, dall'altro con la colonizzazione portoghese, particolarmente spietata, della riva destra delle Amazzoni, che spinse gruppi *tupí* amazzonici a cercare rifugio in territorio francese.

All'epoca della scoperta, la regione era abitata prevalentemente da popolazioni *aruàn* e *palikúr*, entrambe di origine *aruák*. Durante il XVI secolo la presenza europea rimase circoscritta a commercianti inglesi, olandesi e francesi, che percorrevano la costa senza dar vita ad insediamenti stabili. Nel 1596 l'inglese Lawrence Keymis esplorò tutta la costa dalla foce del Rio delle Amazzoni a quella dell'Orinoco (Hilbert, 1957:3-4) effettuando la prima rilevazione sistematica delle ricchezze naturali e delle popolazioni incontrate. Alcuni anni dopo, nel 1604, un altro inglese, Charles Leigh, fondò la prima fattoria nel basso corso del rio Oiapoque. (ivi:4).

Nel 1625 i Francesi si stabilirono sull'isola di Cayenne e presero ad esplorare la costa dell'attuale Amapà. La colonizzazione francese, inglese e olandese era basata essenzialmente sul commercio e la necessità di ottenere dagli indios materie prime suggeriva contatti pacifici. In modo diverso si caratterizzava la presenza portoghese a sud del Rio delle Amazzoni: i Portoghesi attuavano una colonizzazione di popolamento, strappando agli indios le terre, distruggendo o scacciando le tribù che opponevano resistenza e occupando in modo stabile la regione costiera. Entrati ben presto in conflitto con i Francesi per il possesso dei territori settentrionali della costa amazzonica, fondarono nel 1616 la città di Belém do Pará, attuale capoluogo dell'omonimo stato, sulla foce del Rio delle Amazzoni, come avamposto militare per successive espansioni. Il conflitto originatosi con i Francesi durerà, come si è detto, sino al 1900.

Nel conflitto franco-portoghese erano parte attiva le tribù indie, utiliz-

zate particolarmente dai Francesi per assicurarsi stabilmente il controllo del territorio.

Alla fine del Settecento i Portoghesi riuscirono a conquistare tutta la costa fino al rio Oiapoque, e iniziarono il tentativo di trasferire intere tribù del territorio occupato nell'Amazzonia meridionale, per impedirne l'alleanza con i Francesi (ivi:6).

E' a questo periodo che risale l'insediamento delle popolazioni attuali nell'alto corso dello Uaçà e dell'Oiapoque: per sfuggire all'offensiva portoghese. Gli *Aruàn*, gli *Emerillon* e gli *Oyampí*, popolazioni che abitavano l'attuale Amapà meridionale, si stabilirono nella zona.

Durante tutto il XIX secolo i Francesi mantennero il predominio sulla parte settentrionale della Guiana Brasiliana, favorendo la penetrazione commerciale per ottenere dagli indios farina di manioca e legname in cambio di mercanzia europea.

Con il trattato di Berna, (1900), l'intera regione fu assegnata definitivamente al Brasile: l'intervento acculturativo divenne sistematico e fu gestito in prima persona dal governo.

Nel 1910 venne creato il *Serviço de Proteção aos Indios* un organismo sorto con lo scopo di avvicinare e pacificare le tribù indie, ma anche di difenderle contro gli attacchi, spesso gli eccidi, di allevatori, coltivatori, *garimpeiros*.

L'organismo, diretto dal generale Candido Mariano da Silva Rondon, attempto osservatore e conoscitore della cultura india, si mosse con l'intento di integrare gli indios nella vita nazionale, promovendone il passaggio ad un'economia agricola e quindi l'insediamento stabile sui territori assegnati.

Nella sua opera di protezione degli indios, lo S.P.I. entrò in contrasto con potenti interessi economici, e nel 1940 Rondon venne destituito. Il *Serviço* divenne progressivamente un elemento di appoggio dei gruppi economici che vedevano negli indios solo un ostacolo allo sfruttamento delle risorse naturali, e la serie di denunce che la sua azione suscitò ottenne, nel 1967, che ne fosse decretato lo scioglimento. Al suo posto venne creata la Fu. Na.I. (*Fundação Nacional do Indio*), la cui opera, che continua tutt'oggi, sarà oggetto di analisi negli ultimi capitoli.

Oggi nel territorio dell'Amapà sopravvivono solo quattro gruppi indigeni nell'estremo nord, distribuiti tra la valle del rio Uaçà e quella del rio Oia-

poque, per un totale di poco più di duemila individui, oltre ad un piccolo gruppo di *Oyampì* (200 persone) più a sud.

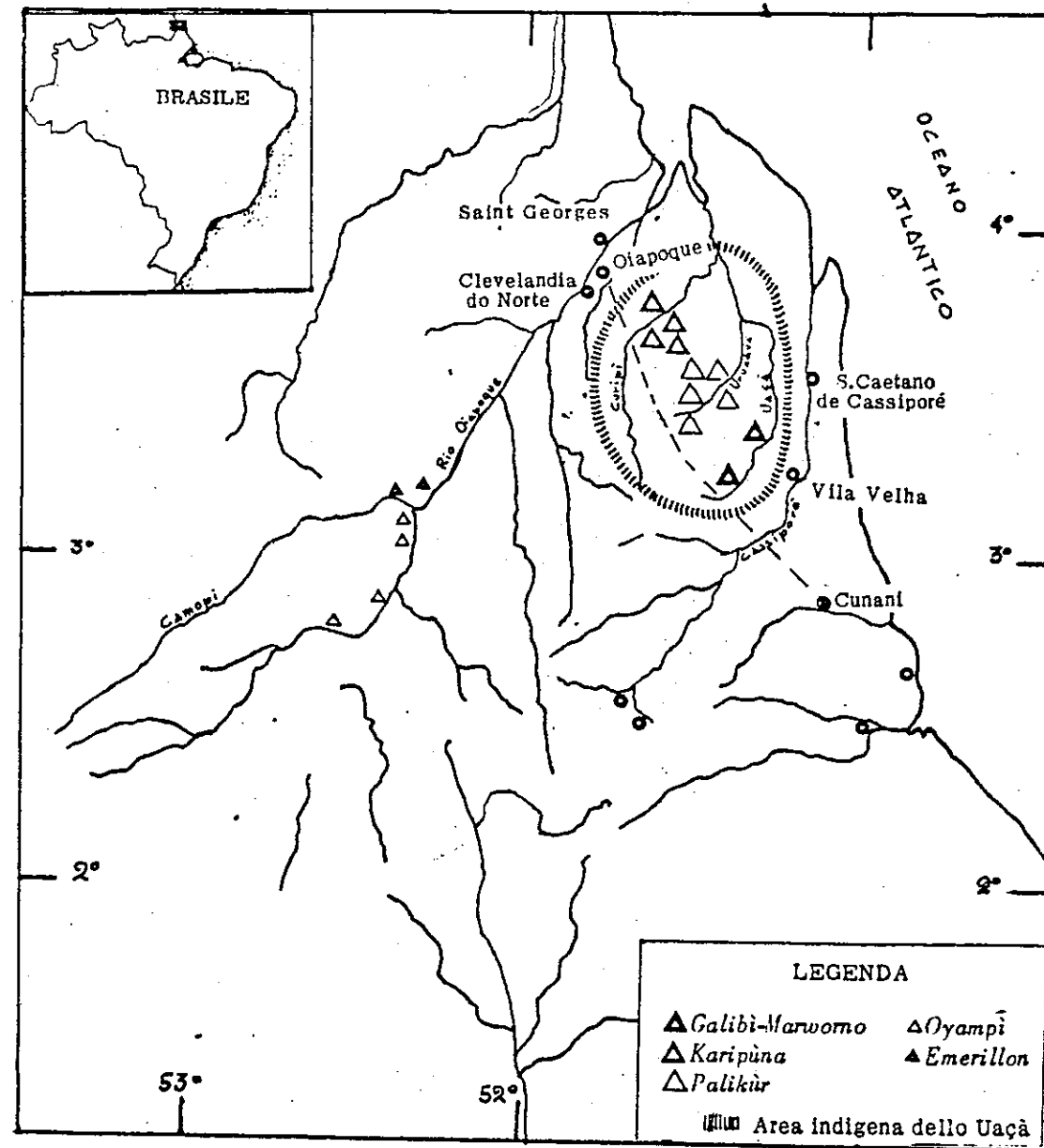
## 2. La regione del rio Uaçà.

La zona dove risiedono i gruppi indigeni occupa la parte settentrionale del Territorio Federale dell'Amapà, municipio di Oiapoque. Sui complessivi 24.912 kmq. di superficie del municipio, l'area indigena si estende per circa 3.000 kmq., ed è compresa tra i 3° e i 4° di latitudine nord e i 52° 12' e 52° 47' di longitudine ovest.

Il rio Uaçà, che delimita approssimativamente la riserva a sud e a est, scorre con percorso sud-nord, sfociando nell'Oceano Atlantico. Riceve a metà circa del proprio corso le acque dello Urucauà e a non molta distanza dalla foce quelle del Curipì, la cui valle segna i confini occidentali del territorio indigeno. Il corso dei tre fiumi ha debole pendenza e non presenta rapide o cascate.

Fino alla confluenza dello Uaçà con il Curipì si avverte il fenomeno detto *pororoca*<sup>12</sup>, cioè il corso del fiume è influenzato dalla marea: le acque sono quasi immobili o scorrono in direzione inversa durante l'alta marea e scorrono veloci durante la bassa marea. Il fenomeno, comunque, interessa solo marginalmente la zona occupata dagli indios. Il territorio presenta una certa varietà morfologica: tra l'alto corso dello Uaçà e quello dello Urucauà sorgono colline che raggiungono i 300 metri sul livello del mare; qui la foresta si estende su terreno solido. Poi, più a valle, il territorio è caratterizzato da vaste aree paludose, o «campi allagati», ai margini delle quali sorgono, a volte completamente circondate dall'acqua, aree più o meno vaste di terreno asciutto. Tutta la zona, anche gran parte delle paludi, è ricoperta dalla foresta equatoriale, in generale impenetrabile se non aprendo sentieri nella vegetazione.

L'escursione termica durante l'anno è minima (5-8°). L'anno è scandito, dal punto di vista climatico, dalla stagione delle piogge (da metà dicembre a luglio) e dal periodo asciutto, o per meglio dire di minore pio-



vosità. I fiumi sono tutti navigabili, anche nella stagione asciutta, con piccole imbarcazioni. Durante questa stagione l'influenza delle maree interessa lo Uaçà fino alla confluenza con lo Urucauà e il Curipi fino al medio corso. Durante la stagione delle piogge i fiumi si gonfiano trascinando detriti vegetali, a volte interi alberi, e formando nei punti più stretti del loro letto degli sbarramenti che ostacolano la navigazione.

Le condizioni ambientali non favoriscono la formazione di comunità numericamente cospicue: prima che pressioni governative inducessero gli indios a riunirsi in grandi villaggi, la popolazione indigena era distribuita in piccoli gruppi di 20-30 individui sparsi lungo le rive del fiume.

In questo territorio vivono attualmente 2140 indios, con una densità media di 0.7 abitanti per kmq., distribuiti in tre diverse etnie: i *Galibì-Marwono* abitano l'alto Uaçà, i *Palikùr* l'alto e medio Urucauà e i *Karipuna* il medio Curipi.

La popolazione di ogni gruppo è quantificabile, in riferimento a varie fonti, dal 1926 ad oggi, sebbene ad intervalli non regolari. In tabella I è riportato l'andamento demografico per gruppo e complessivo.

I dati sono da intendersi come necessariamente approssimativi, soprattutto i meno recenti, poiché la distribuzione della popolazione in famiglie sparse lungo le rive del fiume rende difficile una rilevazione esatta all'unità. Sono comunque da considerare sufficientemente attendibili, con un margine di errore non significativo a fini comparativi.

L'andamento demografico riportato nella tabella II (cfr. la pagina seguente) evidenzia un costante aumento della popolazione, che si accentua in particolare a partire dal 1965. E' dagli anni '60 in poi che l'azione della Fu. Na. I., l'Ente governativo per l'assistenza agli indios, si è fatta più intensa, in particolare nel settore sanitario. La conseguente diminuzione della mortalità infantile, unitamente all'alto tasso di fecondità, è la probabile spiegazione di questo fenomeno.

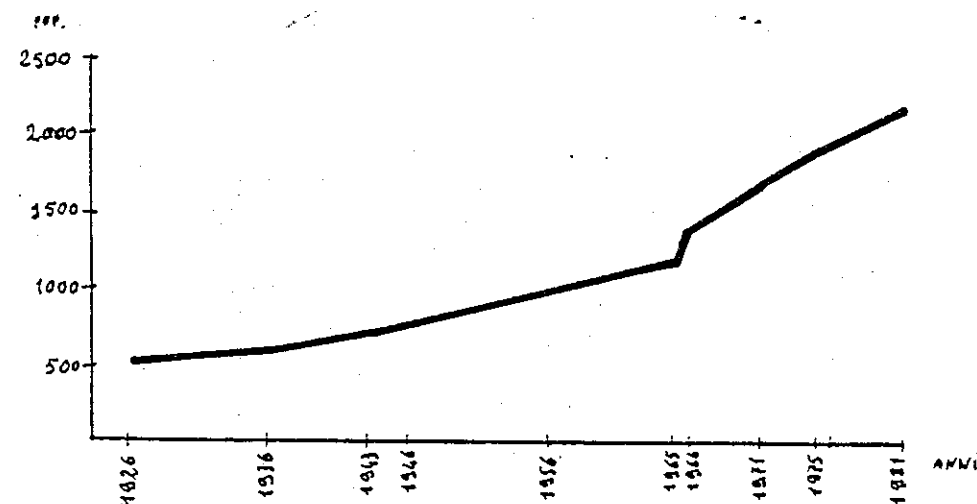
Nella tab. III è riportata la composizione dei diversi gruppi per classi di età, limitatamente al periodo per il quale si dispone di dati (cfr. la pagina seguente). Il diagramma evidenzia la bassa età media delle popolazioni considerate, fenomeno la cui causa è da individuare, oltre che nella diminuzione della mortalità infantile, nell'invecchiamento precoce e quindi nella limitata durata media della vita.

Non è stata possibile raccogliere dati più analitici delle diverse clas

Tab. I - Popolazione della regione del rio Uaçà.

Anno	Palikùr	Galibi	Karipuna	Totale	Fonte
1926	189	160	150	499	Nimuendajù
1936	201	187	200	588	Reis
1943	273	247	262	782	Fernandes
1965	243	460	439	1162	Arnaud, 1966
1966	304	559	523	1386	Arnaud, 1970
1971	358	613	696	1667	Arch. par. Olap.
1975	480	745	683	1908	Ril. diretta
1981	600	850	690	2140	CTMI

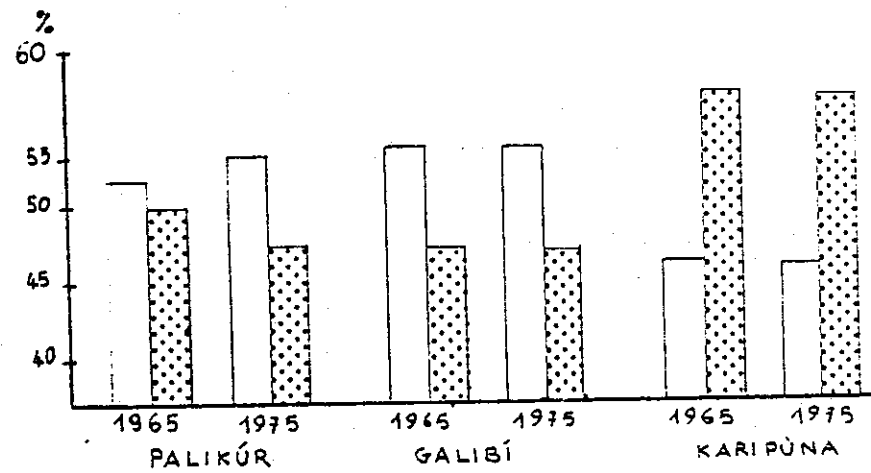
Tab. II - Andamento demografico della popolazione del rio Uaçà.



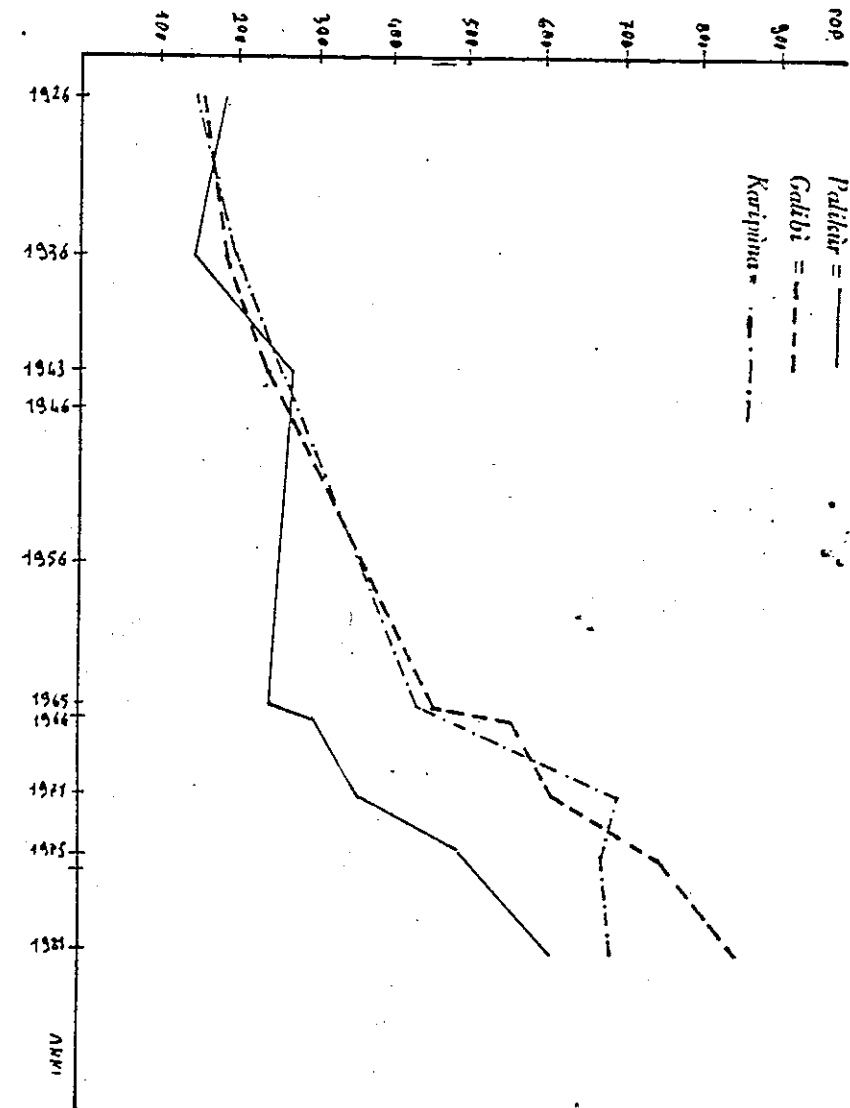
Tab. III - Composizione per età.

	PALIKUR		GALIBÍ		KARIPUNA	
	-15	+15	-15	+15	-15	+15
1965	133	130	245	215	190	249
%	50.6	49.4	53.3	46.7	43.3	56.7
1975	255	225	398	347	295	388
%	53.1	46.9	53.4	46.6	43.2	56.8

Tab. IV -



Tab. V - CURVE DEMOGRAFICHE





si di età sia perché i registri anagrafici sono stati introdotti solo in epoca recente, sia perché molti indios, soprattutto adulti o anziani, conoscono la propria età con molta approssimazione e raramente è possibile giudicarla con sufficiente precisione quando una persona abbia superato i trent'anni, per il precoce invecchiamento di cui si è detto.

La tab. 4 presenta in forma grafica le percentuali di individui maggiori e minori di 15 anni, con il confronto per i due anni per i quali si dispone di informazioni. La esiguità dei dati non autorizza generalizzazioni: è tuttavia lecita qualche considerazione, ipotetica e quindi da verificare. Occorre tener conto del fatto che i *Palikùr* sono gli unici che ancora conservano una lingua propria, quindi presumibilmente quelli meno acculturati tra i tre gruppi. I *Karipùna*, al contrario, conoscono già da anni l'uso del denaro e mostrano un grado di acculturazione maggiore degli altri.

La percentuale di giovani con meno di 15 anni è in considerevole aumento presso i *Palikùr*, in leggero aumento presso i *Galibi* e in leggera diminuzione ma, ciò che più importa: sensibilmente minore, presso i *Karipùna*.

Nella misura in cui è corretto supporre una correlazione tra acculturazione e andamento demografico, appare lecito ipotizzare che inizialmente il contatto con i bianchi determini un aumento della popolazione giovane, causato in primo luogo dal diffondersi di medicinali e dalla conseguente diminuzione della mortalità infantile: nel lungo periodo, però, l'età media della popolazione aumenta considerevolmente, cioè il gruppo «invecchia». Vari fattori concorrono a determinare questo fenomeno: l'aumento dell'età media della vita, come anche una diminuzione del tasso di fecondità. La scarsità dei dati suggerisce comunque di arrestarsi alla semplice descrizione del fenomeno, senza tentare per il momento ipotesi esplicative.

La correlazione tra andamento demografico e incidenza del cambiamento dovuto all'acculturazione sembra corroborata dalla tab. 5, che presenta un confronto delle curve demografiche delle popolazioni considerate.

Il periodo di massimo incremento demografico dei *Karipùna* è anteriore a quello dei *Galibi* e successivamente si ha una leggera flessione o un andamento stabilizzato, quasi di «crescita zero». L'incremento demografico dei *Galibi* è inferiore nell'ultimo periodo (1975-1981) a quello dei *Palikùr*, che registrano infatti negli ultimi anni l'incremento maggiore in per-

centuale. Il tasso di incremento dell'ultimo periodo è pari al 25% per i *Palikùr*, al 14% per i *Galibi* e a poco più dell'1% per i *Karipùna*. Il valore estremamente basso del tasso di incremento per i *Karipùna* è influenzato dal diffondersi dell'emigrazione verso le cittadine brasiliane vicine, ma ancora il fenomeno non ha proporzioni tali da modificare sensibilmente l'andamento della curva demografica. L'acculturazione sembra inizialmente accompagnarsi ad una rilevante crescita demografica, seguita però da un successivo arresto. Ovviamente stabilire una correlazione non significa dimostrare un rapporto di causa-effetto, ma autorizza almeno la formulazione di ipotesi. Per dimostrare la validità della correlazione è necessario individuare i periodi di massimo incremento demografico e verificare, attraverso l'analisi della storia dei gruppi, in che misura coincidano con l'intensificarsi della pressione acculturativa. La tabella VI presenta il grafico del tasso di incremento demografico degli stessi gruppi, limitatamente al periodo 1943-1981: essendo i dati riferiti a periodi di diversa durata, si è calcolato il tasso di incremento annuale medio.

Per stabilire in che misura l'aumento del tasso di incremento demografico coincida con l'intensificarsi della pressione acculturativa, appare utile ricostruire la storia dei tre gruppi, che sembra offrire informazioni anche sulla continuità culturale e sulle dinamiche di acculturazione intertribale.

	PALIKUR GALIBI KARIPIUNA		
1936-43	5.1	4.6	4.4
1943-65	-0.2	3.9	3.1
1965-66	15.5	21.5	19.1
1966-71	3.3	6.3	3.6
1971-75	3.5	1.9	-0.5
1975-81	4.2	2.3	0.2

Tab VI Tassi medi annuali di incremento demografico

### 3. I Palikùr.

I *Palikùr* sono stati uno dei primi popoli ad entrare in contatto con gli Europei e uno dei primi documenti della « conquista » europea del Brasile li menziona. Secondo la tradizione, il primo uomo a toccare le coste brasiliane è stato Pedro Alvares Cabral, il 22 aprile del 1500 (Meggers e Evans, 1957:556). Ma con sicurezza almeno tre esploratori spagnoli, Alfonso Ojeda, Vincente Yanez Pinzon e Diego de Leppe erano giunti nella stessa zona nel 1499 e nel 1500 (Ibidem). Essi esplorarono la foce del Rio delle Amazzoni e la costa a nord e Pinzon riferisce che nel 1500 scoprì « quella provincia che si chiama Paricura » (Brasil, Tratados, 1899, 1:28, in Arnaud, 1968:1).

Mappe del Brasile redatte tra il 1513 e il 1529, registrano con il nome di « Costa Paricura » la regione a nord della foce del Rio delle Amazzoni (Ibidem), approssimativamente tra 0° e 2° di latitudine nord.

La Barre informa che i *Palikùr* cacciavano il pesce-bue (*lamantino* o *manato*, cetaceo lungo fino a tre metri che popola la foce del Rio delle Amazzoni) con l'arpone, e commerciavano la preda con Francesi, Inglese e Olandesi (1666:14). Lo stesso autore indica i *Palikùr* come un grande popolo che abitava la costa dalla foce delle Amazzoni al Capo Orange (1666:35).

La penetrazione europea spinse i *Palikùr* verso l'interno della regione e nel 1729 D'Anville, che li definisce « amis des François », li indica disseminati tra l'alto Curipi e le sorgenti del Calçoene (Coudreau, 1887, 2:430). Nel 1735, padre Fauque li localizza in un territorio più ristretto, compreso tra lo Urucauà e l'alto Uaçà (Coudreau, 1893:274). Il loro insediamento nella zona che attualmente occupano risale quindi almeno al 1735 e le testimonianze successive non segnalano ulteriori spostamenti. I *Palikùr*, tradizionali alleati dei francesi, furono probabilmente costretti a rifugiarsi in questa zona per l'avanzare dei portoghesi che, spingendosi verso nord, verso la metà del Settecento, distruggevano tutti i villaggi indigeni in cui ravvisassero l'influenza francese (Nimuedajù, 1926:112, in Arnaud, 1969:3). A Nimuedajù si deve la prima descrizione etnografica dei *Palikùr*, risalente al 1926.

Egli segnala la presenza di 49 *Palikùr* nella Guiana Francese e di 189 nel Brasile, dei quali 186 nello Urucauà (1926:22, in Arnaud, 1968:2).

I *Palikùr* erano divisi in clans patrilineari esogamici, che prendevano il nome da animali o elementi naturali. In caso di matrimoni misti, la appartenenza al clan era riconosciuta per i nuovi membri nel caso di una donna che sposasse un *palikùr*, mentre un uomo che sposasse una donna *palikùr* veniva considerato un non-*Palikùr*. Similmente per i figli, essi erano considerati membri del clan solo se il padre ne faceva parte, estranei se ne faceva parte la madre. Ogni clan abitava un villaggio costruito sulla riva del fiume, separato dagli altri. I *Palikùr* consideravano schiavi i prigionieri di guerra, e talvolta riuscirono a sottomettere come schiavi interi gruppi tribali, come i *Maye*, gruppo probabilmente *karib* attualmente estinto (Gillin, 1948:809).

Secondo quanto riporta Nimuedajù (1926:83, in Gillin, 1948:96), una serie di usanze, non più seguite oggi ma tuttora vive nel ricordo degli anziani all'epoca di questa ricerca, testimoniano come il bambino fosse considerato, dopo la nascita, strettamente unito al padre. I *Palikùr* pensano infatti, riferisce Nimuedajù, che il padre sia sempre accompagnato dagli spiriti dei figli, che lo aiuteranno durante la caccia purché egli incida sulle frecce la loro immagine o un loro simbolo. Il padre, inoltre, quando entra nella foresta, deve prendere accorgimenti rituali perché gli spiriti dei figli possano seguirlo senza perdersi. Lo stretto rapporto, espresso in forma mitica e rituale, tra padre e figlio, è caratteristico ancor oggi di tutta la zona, dove è generalizzata l'usanza della *couvade*.

Oggi i *Palikùr* conservano ancora la loro lingua originale, del ceppo *Arùak*, ma la maggior parte conosce anche il *patois* e il portoghese. Vivono sparsi in villaggi costruiti lungo le due rive del rio Urucauà, in generale su piccole alture circondate dalla palude. Sono distribuiti in sette villaggi il più piccolo dei quali, Ukupi, conta 30 abitanti, e il più grande dove è stata condotta la ricerca, 130. Alcuni gruppi familiari vivono isolati, sparsi lungo il fiume.

Dormono in amache di cotone. Indossano abiti europei, gli uomini pantaloni, le donne gonne ampie e lunghe fino alla caviglia. Gli uomini sono di solito a dorso nudo, come alcune delle donne, soprattutto anziane. Lavorano l'argilla, costruendo recipienti decorati che sono il principale prodotto di scambio. Le case sono in legno, con tetti di foglie di palma intrecciata, a due spioventi, che arrivano al suolo dalla parte del vento. I pavimenti sono in legno, rialzati dal suolo; raramente in terra battuta.

I villaggi sono separati dal fiume da un tratto paludoso, ricco di vegetazione in mezzo alla quale vengono aperti canali per consentire l'accesso alle canoe, unico mezzo di locomozione. Nel periodo centrale della stagione asciutta, dalla fine di agosto ad ottobre, le paludi si prosciugano, ed il percorso dal fiume al villaggio è segnato da tronchi d'albero, che formano un sentiero sul fondale fangoso.

I *Palikùr* sono ancora divisi in clans patrilineari esogamici, ma l'identificazione di clan è molto meno sentita rispetto al passato. D'altra parte i confini di clan sono sempre maggiormente incerti per il processo di acculturazione intertribale, essendo tutta la zona caratterizzata da matrilocalità. Già nel 1926, all'epoca del viaggio di Nimuendajù, le regole di residenza non erano rigide. Fernandes (1948:201-2, in Arnaud, 1968:8) informa che nel 1948 predominava la residenza matrilocale, in genere temporanea, seguita da residenza neolocale, con l'unica eccezione per i figli dei capi che, indipendentemente dal sesso, rimanevano con i genitori. Nel 1975 la matrilocalità temporanea è generalizzata. Il matrimonio è rigidamente monogamico.

Dal punto di vista sociale, non esiste predominio di un clan sull'altro. Ogni villaggio ha un capo, carica non ereditaria. I poteri del capo sono nominalmente limitati, ma esercita ancora una notevole influenza: nel villaggio più grande il capo, Paulo Orlando, si è convertito nel 1970 al protestantesimo, chiesa avventista, e all'epoca della ricerca la maggior parte degli abitanti era diventata protestante. Gli altri villaggi sono tuttora cattolici. Parallelamente alla religione cristiana rimane attiva la religiosità animistica tradizionale, e il *pajé*, con funzioni magico-curative ma soprattutto rituali, è ancora una figura molto importante.

I *Palikùr* sono il gruppo che ha maggiormente resistito alla pressione acculturativa. Il maggiore Luiz Thomas Reis, inviato nel 1934 nella zona dalla Inspeção Especial de Fronteiras con il compito di analizzare la possibilità di riunire i gruppi indios e utilizzarli come guardie di frontiera, così descriveva i *Palikùr* (1936, in Arnaud, 1969:10,11):

... il popolo *Palikùr* si trova in una condizione di educazione molto arretrata, ancora con vestiti quasi primitivi, usando molto il *urucù*, pochi abiti, non abbandonando l'uso delle frecce e temendo ancora di essere catturati come schiavi.

Quando, nel 1946, lo S.P.I. tentò l'apertura di scuole nei diversi vil-

laggi indios, non fu possibile farlo presso i *Palikùr* perché i più anziani ritenevano la scuola una forma di schiavitù. Solo alla fine degli anni cinquanta la scuola di alfabetizzazione è stata accettata, anche se tuttora funziona irregolarmente, come negli altri villaggi. Il processo acculturativo ha inciso invece largamente sulla cultura materiale, favorito anche dagli scambi commerciali con i vicini *Galibì* dell'Uaçá.

Sono di uso comune i fucili, le lampade a petrolio, i fiammiferi, il sale, le pentole in metallo, gli arnesi in ferro per lavorare i campi (*terçado*, *maxado* etc.), le zanzariere in tessuto importato, e altri utensili di minore importanza.

#### 4. I *Karipùna*.

La tribù *Karipùna* risiede sulle sponde del rio Curupì, facilmente raggiungibile dal capoluogo del municipio, Oiapoque, mediante una strada che attraversa la foresta e costituisce il primo tratto del progettato sistema viario che collegherà Oiapoque con la capitale del Territorio Federale, Macapá, sulla sponda sinistra del Rio delle Amazzoni. Per la vicinanza con gli insediamenti bianchi, i *Karipùna* sono il gruppo che maggiormente ha subito la pressione acculturativa, ed è in via di integrazione nella società brasiliana.

I *Karipùna* provengono dallo stretto di Breves (Pará), emigrati in seguito alla rivolta detta «Cabanada», avvenuta a Pernambuco nel 1832. In origine costituivano una popolazione del ceppo linguistico *tupì*, la lingua comune a tutta l'Amazzonia (Arnaud, 1969:2). Si stabilirono dapprima nella Guiana Francese, sul rio Ounari, passando poi nell'alto Curupì. In seguito ad una epidemia di morbillo che provocò molte vittime, discesero il corso del fiume fino alla zona dove attualmente risiedono (Ibidem). Nella etnia originaria confluirono molti elementi esterni, creoli, arabi, cinesi, europei e brasiliani, tanto che riferendosi alla popolazione *Karipùna*, Coudreau (1893:337) sostiene che essa era costituita da «brasiliani rifugiati». Quest'ultima affermazione sembra infondata, presentando i *Karipùna* anche attualmente, nella loro maggioranza, caratteristiche somatiche e culturali tipicamente indie, e conservando, inoltre, una accentuata en-

dogamia tribale.

I *Karipuna* sono distribuiti attualmente in quattro villaggi: il villaggio Manga, sulla sponda sinistra del rio Curipi, in zona di foresta su terreno solido; Açaizal, anch'esso sulla riva sinistra dello stesso fiume ma su un'isola circondata da campi allagati; Santa Isabel e Espirito Santo, sulla sponda destra e con le stesse caratteristiche di Açaizal.

La popolazione parla il *patois*, ma tutti conoscono fin dall'infanzia anche il portoghese che usano, a differenza delle altre popolazioni, anche per parlare tra loro. Le case sono costruite con lo stesso stile dei *Galibi*, ma nel Manga e a Santa Isabel hanno quasi tutte pareti in legno; negli altri villaggi, oltre metà delle abitazioni sono prive di pareti.

La maggior parte dei *Karipuna* vive ancora di coltivazione di manioca, pesca, caccia e raccolta. La manioca è coltivata in eccedenza rispetto ai bisogni familiari e costituisce il principale prodotto di scambio. Per la lavorazione, viene usata anche una macchina relativamente alla fase di sbriciolamento della radice. La pesca è fatta, oltre che con arco e freccia, anche con ami di acciaio importati. La caccia è sempre meno diffusa e rappresenta la voce meno importante fra le quattro ricordate.

Oltre alla manioca si coltivano altre piante, soprattutto la *carà*, e la patata dolce. È abbastanza sviluppato l'artigianato, oltre che per uso interno anche a scopo commerciale: a tal fine vengono confezionate le tradizionali collane, archi e frecce, *maracà* etc.

Alcuni membri del gruppo, circa il 10% del totale, lasciano periodicamente la tribù per andare a lavorare nelle vicine cittadine brasiliane o a Saint Georges, sulla sponda francese dell'Oiapoque, fenomeno assente tra i *Palikur* e eccezionale tra i *Galibi*, dove solo pochissime persone hanno trascorso qualche mese fuori del villaggio per lavorare. È usato il denaro nel commercio e sta iniziando anche il risparmio dello stesso.

È diffusa la proprietà privata, sconosciuta tra le altre popolazioni, e si stanno determinando iniziali stratificazioni sociali. Nel caso dei *Karipuna* sembra lecito parlare di principio della perdita della cultura originaria, non solo in riferimento ai livelli empirici, ma anche nelle strutture più generali. In alcuni villaggi non esiste più la figura del capo (*tuxàua*), il *pajé* non ha più attribuzioni sociali e la sua figura tende

maggiormente a confondersi con quella del *feiticeira*. Moltissimi sono gli oggetti di provenienza esterna comunemente usati e alcune famiglie possiedono imbarcazioni a motore e macchine da cucire. Il processo di integrazione dei *Karipuna* sarà esaminato più dettagliatamente nei capitoli seguenti.

I *Galibi* verranno affrontati in modo esauriente in seguito, in quanto tra essi si è svolta gran parte della ricerca.

## 5. Sistemi di parentela.

La descrizione dei principali tratti delle tribù della regione del rio Oiapoque e del rio Uaçá evidenzia, al di là della diversa origine etnica, la similarità culturale derivante, in primo luogo, dall'ambiente comune nel quale da secoli esse abitano, e dalla pressione acculturativa che, con differenze marginali, ha agito sulle popolazioni considerate. Un rapido elenco riassuntivo dei tratti comuni, appare confermare questa asserzione:

- la base della sussistenza è, per tutti i gruppi, la coltivazione della manioca, lavorata con tecniche simili, cui si aggiungono la pesca, la caccia e la raccolta;
- la cultura materiale è largamente comune: la casa è sempre a sezione rettangolare, con pavimento rialzato dal suolo, tetto a spiovente con copertura di foglie di palma; è usata l'amaca in cotone; la pesca prevede l'impiego di arco e frecce; è universale la fabbricazione di canestri e altri contenitori mediante l'intreccio della fibra di *arumà*;
- simile è l'organizzazione sociale, basata su famiglie estese matrilocali, modello assimilato anche dai *Palikur*, originariamente patrilocali; i gruppi tribali sono comandati da un capo che ha autorità e attribuzioni limitate; è diffusa la religione animista, che prevede la figura del *pajé* come mediatore tra il gruppo tribale e gli spiriti della natura; la divisione dei ruoli in base al sesso è ovunque rigida, e i compiti riservati rispettivamente all'uomo e alla donna sono simili presso tutti i gruppi; l'educazione prevede una precoce assunzione dei ruoli adulti

fin dalla seconda infanzia, ed è in tutti i gruppi affidata alle sorelle maggiori e, per quanto riguarda la trasmissione delle tecniche specifiche, la madre insegna alle figlie e il padre ai figli; tutti i gruppi riconoscono un'unione profonda tra il padre e il figlio per un periodo variabile da quattro a otto giorni dopo la nascita, praticando la *couvade*; - infine, i prodotti e gli oggetti assimilati dal mondo dei bianchi, pur variando secondo il grado di acculturazione, sono inizialmente gli stessi: il sale, il fucile, mezzi di illuminazione, fiammiferi e utensili in ferro.

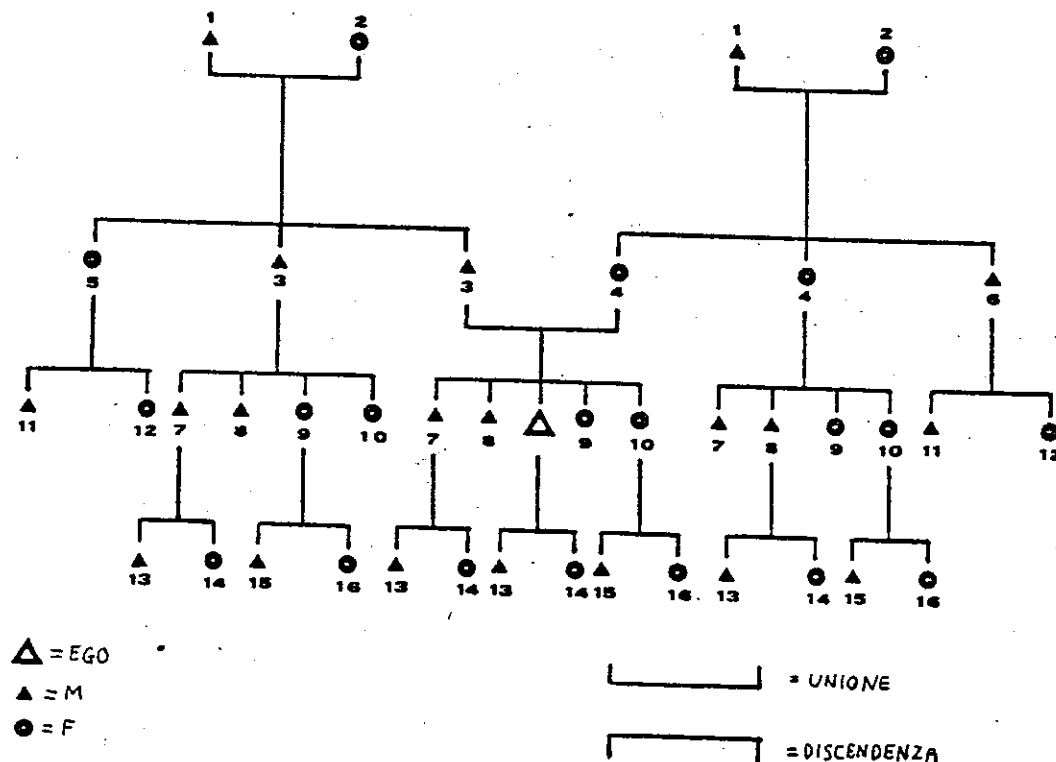
Non si è ancora fatto riferimento, se non nelle linee più generali, al sistema di parentela, struttura sociale essenziale che consente, data la stabilità nel lungo periodo, di valutare più esattamente la estensione dell'acculturazione intertribale e, nello stesso tempo, le differenze originarie tra i diversi gruppi, ancora evidenziate dalla diversa terminologia di parentela.

Quando si consideri la stabilità del sistema di parentela nello stesso mondo occidentale, sembra di poter affermare che le strutture di parentela costituiscono uno strumento privilegiato per individuare gli strati più antichi di una cultura, e appare necessario ricostruirne quindi le matrici di base, solo marginalmente modificate dalle trasformazioni prodotte dalla dinamica storica e dal processo acculturativo.

Il sistema di parentela adottato da un gruppo è, evidentemente, uno degli schemi categoriali di ordinamento della realtà, ed è sotto questo riguardo indicativo della logica categoriale più generale del gruppo stesso. I parenti possono essere distinti o riuniti in base a più criteri, impiegati singolarmente o congiuntamente, come il criterio di generazione, di sesso etc. In linea di massima, appare opportuno distinguere tra ordinamento dei parenti ascritti alla nascita, o consanguinei, e parenti acquisiti in seguito al matrimonio, o affini. I criteri possono rimanere nettamente divisi o intersecarsi in vario modo. Nel sistema di parentela italiano, ad esempio, i parenti consanguinei di ego (padre, figlio etc.) sono distinti dai parenti affini per la prima generazione ascendente e per la generazione di ego. Ego classificherà i parenti consanguinei della prima generazione ascendente come padre e madre, e i parenti affini della stessa generazione come suoceri; i parenti consanguinei della stessa generazione di ego saranno classificati come fratelli e sorelle, men-

TAB. VII

COSTANTI NEL SISTEMA DI PARENTELA DELLE POPOLAZIONI DELL'AREA



tre quelli affini della stessa generazione saranno indicati come cognati/e.

La distinzione netta tra parenti consanguinei e affini è rigida, ed esprime il modello di famiglia nucleare patrilineare che caratterizza il nostro sistema di parentela. In questo modello rientra anche la distinzione tra parenti lineari (ascendenti e discendenti diretti) e collaterali (siblings dei genitori e loro discendenti): i secondi sono classificati con lo stesso termine senza distinguere i fratelli del padre dalle sorelle (zio/a) e i rispettivi discendenti (denominati indifferentemente cugino/a).

Più analiticamente, il sistema di parentela italiano (e occidentale in genere) adotta il criterio di collateralità (distinguendo tra padre e fratello del padre, figlio e nipote del fratello del padre), generazione e sesso, l'ultimo limitatamente ai parenti lineari ascendenti. Questi stessi criteri di classificazione sono comuni a tutto l'occidente da un periodo di tempo notevolmente lungo.

Considerata l'espansione spaziale e temporale del sistema di parentela, non stupirà la somiglianza degli stessi all'interno delle tribù considerate, anche se il processo acculturativo ha condotto a modificazioni.

In particolare, i *Galibi* e i *Karipuna* non impiegano più la terminologia di parentela originaria, anche se le relazioni di parentela in termini comportamentali riflettono ancora la passata organizzazione.

I sistemi di classificazione della parentela consanguinea possono essere espressi dallo stesso schema, comune a tutti i gruppi considerati e in particolare anche ai *Galibi* dell'Oiapoque, immigrati nell'area nel 1950 e provenienti dalla Guiana Francese settentrionale. Questo sembra costituire un valido elemento di sostegno alla tesi cui si accennava circa l'influenza della cultura *galibi* su tutta la regione.

I rami di parentela più lontani, in base alla generazione o alla collateralità, sono classificati in modo diverso dalle varie tribù. Le costanti per i diversi gruppi (deducibili dallo schema della tab. VII), possono essere riassunte dal seguente elenco:

a - al nonno paterno e materno (1);

- b - alla nonna paterna e materna (2);
- c - al padre e al fratello del padre (3);
- d - alla madre e alla sorella della madre (4);
- e - ai fratelli e ai cugini paralleli (7, 8);
- f - alle sorelle e alle cugine parallele (9, 10);
- g - ai figli e ai figli dei cugini paralleli dello stesso sesso (13, 14);
- h - ai figli/e della sorella e ai figli/e delle cugine parallele (15, 16);
- i - ai figli e ai figli dei fratelli (ego maschile) (13, 14);
- l - ai figli e ai figli delle sorelle (ego femminile) (non in schema).

Inoltre, in tutti i sistemi di parentela, ego distingue i propri siblings in categorie stabilite in base al sesso e in sottocategorie stabilite in base all'età relativa (un termine per il fratello più anziano, uno per il fratello più piccolo, uno per la sorella più anziana e uno per la sorella più piccola).

Il sistema di parentela consanguineo segue i criteri di generazione e di sesso. Non è invece applicato il criterio di collateralità, che prevederebbe nomi diversi per i parenti lineari (nonni, padri, figli etc.) da un lato e per i rispettivi siblings dall'altro. I fratelli del padre sono indicati con lo stesso nome del padre (similmente per la madre e le sorelle della madre), come con lo stesso nome sono indicati i fratelli di ego e i suoi cugini paralleli. Questo particolare criterio di classificazione è noto come « fusione » (Cfr. Murdock, 1949:93). Il sistema di classificazione che distingue i parenti consanguinei della stessa generazione solo in base al sesso è definito « fusione biforcata » (Ibidem).

Le conseguenze più evidenti di tale sistema classificatorio, relativamente alle norme matrimoniali, si esprimono nel tabù sessuale di una ragazza verso il proprio zio paterno, cui è esteso lo status di padre, e di un individuo, maschio o femmina, verso i propri cugini paralleli, che sono considerati come fratelli e sorelle.

La classificazione adottata formalizza dal punto di vista logico la struttura di famiglia estesa, essendo le denominazioni di padre/madre e figlio/figlia di un individuo riferite, oltre che ai parenti lineari, ai parenti collaterali. In questo modo non è ammessa la costituzione, almeno formale, della famiglia semplice, limitata cioè agli ascendenti e discendenti lineari.

Nella generazione di ego i siblings, reali o classificatori, sono di-

stinti in base al sesso e alla classe di età: il fratello più grande è distinto dal più piccolo. Nella prima generazione discendente è applicato, come nella prima ascendente, il sistema di « fusione biforcata », i cui due rami sono distinti in base al sesso della persona che media il rapporto di parentela: un individuo di sesso maschile classifica come figli i figli del fratello, i figli del figlio maschio del fratello del padre, e i figli del figlio maschio della sorella della madre. Chiama con nomi diversi, invece, i figli della sorella e, in genere, dei parenti di sesso femminile. Per ego femminile accade l'inverso: in questo caso vengono classificati come figli i parenti della prima generazione discendente, se il parente di mediazione è di sesso femminile. Dato questo sistema di parentela e il sistema di residenza matrilocale caratteristico oggi di tutti i gruppi, o anche il sistema patrilocale che distingueva in passato i *Palikùr*, è intuitivo che tutti i membri del gruppo sono legati da legami di parentela. Infatti tutti i gruppi della zona sono stati, prima della graduale diffusione della residenza neolocale a seguito dell'acculturazione, rigidamente esogamici, all'interno della stessa etnia. In questo modo, le diverse famiglie estese *Palikùr* (o *Galibì* o *Karipùna*) hanno mantenuto legami che ne hanno garantito l'identificazione etnica.

Il sistema di parentela affine non si presta a considerazioni di particolare interesse. I parenti affini sono distinti in base ai criteri di generazione e di sesso. Il padre della moglie, o del marito, è definito *numaukin* in lingua *Palikùr*, *tmtamuru* in *Galibì*, *paĩ* in *Oyampik*. La madre della moglie è chiamata rispettivamente *numatrun*, *menotĩ* e *pipi*.

Differenziato per i diversi gruppi è il sistema di parentela affine per la generazione di ego. Gli *Emerillon* distinguono i fratelli e le sorelle del coniuge e i coniugi dei fratelli o delle sorelle (quelli che noi classifichiamo indifferentemente come « cognati ») solo in base al sesso: *taĩroit* per il « cognato » e *é - récouare aiuane* per la cognata. Il sistema *Galibì* è più articolato: per ego maschile, il marito della sorella e il fratello della moglie è definito *metaton*, e lo stesso termine è riferito da ego femminile alle cognate. Un unico termine è usato, parimenti, da ego maschile per indicare le cognate e da ego femminile per indicare i cognati (*moūsaré*). Pur risultando in questo caso definiti con lo stesso termine parenti di sesso diverso, il criterio del sesso è applica-

to con le stesse modalità dello schema di parentela consanguineo: ego definisce sempre con lo stesso termine i parenti del suo stesso sesso, e in base a questo criterio appare coerente che l'uomo usi per i propri cognati lo stesso termine che la donna riferisce alle proprie cognate, e viceversa. La classificazione dei *Palikùr* segue lo stesso criterio, con la differenza che la terminologia è differenziata in base al sesso di ego. Un individuo di sesso maschile chiama *nanirun* i propri cognati e *nurunun* le proprie cognate, un individuo di sesso femminile chiama le cognate *nurun* e i cognati *nuretiun*.

I GALIBI' DEL RIO UACA'



*Capitolo Quinto*

## ECOSISTEMA E MODO DI PRODUZIONE

## 1. Composizione etnica.

Gli attuali *Galibi* che popolano il corso dell'alto Uaçà non hanno, a differenza dei *Palikùr*, radici etniche comuni, né una lingua propria. Risultano dalla fusione di tre distinte popolazioni: *Maraòn*, *Aruàn* e *Galibi*. I *Maraòn* sono stati probabilmente i primi abitanti della regione, dove furono contattati nel 1596 da Lawrence Keymis (Nimuendajù, 1926:7-8, in Arnaud, 1969:1). Identificati da Rivet con i *Palikùr*, Nimuendajù ha per contro dimostrato che costituirono una tribù distinta, insediata lungo il corso dell'Oiapoque nella regione interna, e adesso estinta (Gillin, 1948:803).

Gli *Aruàn* abitavano all'inizio del XVI secolo la riva settentrionale del Rio delle Amazzoni e l'isola del Marajò, sulla foce dello stesso fiume (ivi: 802). Dopo la conquista del territorio a nord delle Amazzoni, intrapresa dai Portoghesi a partire dal 1623, che costrinse Inglesi, Francesi e Olandesi a ritirarsi a nord dell'Oiapoque, gli *Aruàn* opposero una lunga resistenza alla dominazione portoghese. Alla fine del XVII secolo i Portoghesi sconfissero definitivamente gli *Aruàn* e i *Wheengalbos*, loro alleati, e ne organizzarono la deportazione in massa verso il Rio Urubù. Molti *Aruàn* riuscirono a rifugiarsi al nord, verso Caienna e l'Oiapoque, dove furono aiutati dai francesi che se ne servirono nella lotta contro i Portoghesi (Meggers-Evans, 1957:562). Il loro arrivo sullo Uaçà è quindi da datare alla fine del Settecento, probabilmente tra il 1784 e il 1798 (Coudreau, 1887, 1:224). Relativamente ai *Galibi* mancano informazioni sulla loro esatta provenienza. Erano originari sicuramente della Guiana Francese e giunsero dopo gli *Aruàn*. La tradizione orale

del gruppo ha tramandato il ricordo di due combattimenti, appena giunti nella regione, contro i *Palikür*, tradizionali nemici dei *Galibi* della Guiana. Poi, i *Galibi* si fusero con i *Maraòn* e gli *Aruàn*.

L'analisi della cultura risultante dall'incontro di popolazioni così diverse non è agevole, soprattutto quando si tratti di determinare quale di esse sia prevalsa sulle altre, o in che misura si sia verificata una sintesi. È indubbio che gli *Aruàn* siano giunti nella regione in piccolo numero: secondo quanto riporta Nimuendajü (1948:197), nel 1854 padre Dobbadie parla di 30 *Aruàn* nell'Uaçà, e nel 1891 Coudreau ne stima il numero in 100 individui. Nel 1925, secondo la testimonianza di Nimuendajü, gli *Aruàn* erano incorporati dai *Galibi*, e tutti parlavano creolo, la lingua di derivazione francese diffusa in tutta la Guiana. Dato che il creolo era però anche la lingua parlata dai negri e dai bianchi della zona, non si può stabilire se ciò indichi una prevalenza dell'influsso *Galibi*, o non sia piuttosto da ricondurre a pressioni acculturative.

Amaud (1969:1) sostiene che «gli attuali *Galibi* dell'Uaçà non hanno nessuna affinità con gli indios aventi lo stesso nome che abitano le Guiane», e senz'altro non si può contestare questa asserzione qualora la si circoscriva all'affinità etnica. Nella composizione degli attuali *Galibi* dell'Uaçà hanno influito, seppure marginalmente, anche apporti creoli, cinesi, arabi e di meticci brasiliani, dovuti alla penetrazione della zona di commercianti e cercatori d'oro. Dal punto di vista culturale, invece, le affinità dei *Galibi* dello Uaçà con quelli delle Guiane sono numerose, facendo supporre una conservazione della cultura originaria da parte del gruppo *Galibi*, il quale avrebbe influito largamente anche sugli altri gruppi indios della regione. I tratti più evidenti comuni alle due popolazioni sono: la discendenza matrilocale, la connessa usanza denominata «servizio al suocero», l'assenza di stratificazione sociale, il limitato potere del capo-tribù, la consuetudine della *couvade*, il matrimonio preferenziale tra cugini incrociati e il tabù per i rapporti sessuali tra nipote e zio materno, oltre a molti tratti secondari che saranno esaminati nei capitoli seguenti.

Dispersi fino a poco tempo fa in gruppi matrilocali sparsi lungo le due sponde del fiume, i *Galibi* iniziarono a raggrupparsi dal 1945 intorno all'edificio scolastico e all'infermeria, formando nell'arco di circa dieci anni un unico villaggio, Vila Kumarumàn. Le regole di residenza sono in seguito a

ciò divenute elastiche, e oggi predomina la neolocale, preceduta da un breve periodo di residenza matrilocale temporanea.

## 2. L'habitat dei Galibi.

Vila Kumarumàn, dove abita il gruppo più numeroso dei *Galibi*, sorge sulla riva del fiume Uaçà. Tra il villaggio e il fiume si estende una vasta superficie di campi allagati ricoperti di vegetazione acquatica. Per poterli attraversare, anche con piccole imbarcazioni, è necessario aprire dei canali liberi da vegetazione, che rappresentano la sola via di accesso al fiume.

La foresta equatoriale copre tutta l'area, ma l'abbondanza di corsi d'acqua e l'andamento delle precipitazioni diversificano il paesaggio.

È possibile schematicamente distinguere tra la zona soggetta ad inondazione nel periodo delle piogge (*varzea*) e le savane di terraferma (*campos cerrados*) che occupano una porzione minima del territorio. Lungo il corso del fiume, per ampi tratti, la foresta sorge su terreno perennemente allagato, formando una impenetrabile barriera di vegetazione. Anche quando si estende su terraferma, la foresta è praticabile con difficoltà, di modo che solo una limitata parte delle attività degli indios si svolge in essa.

La varia morfologia in cui si articola il paesaggio, lo rende diversificato dal punto di vista dell'organizzazione delle diverse attività: alcune zone della foresta, dipendendo dal tipo di terreno, sono relativamente praticabili, altre possono essere disboscate per ricavare campi coltivabili, altre ancora, e sono le più estese, non consentono nessuna utilizzazione, essendo impenetrabili per gli stessi indios.

Anche i campi allagati, pur se apparentemente simili, si differenziano per il tipo di vegetazione che consente o meno la navigazione, come per essere più o meno pescosi, o in quanto rappresentano o meno un habitat favorevole alla vita di caimani, tartarughe o uccelli acquatici di diversa specie.

È possibile ricostruire il territorio come habitat utilizzato per le diverse attività e nei diversi periodi dell'anno, annotando gli spostamenti degli indios e i punti di orientamento convenzionali usati dalla tribù. Ne risulta un territorio circoscritto, avente come asse centrale il fiume lungo il quale è insediato il villaggio, poche aree della foresta, alcune contigue al villaggio,

altre lontane anche più chilometri, dove è stato possibile ricavare campi coltivabili, e una limitata estensione di campi allagati dove la vegetazione è meno fitta ed è possibile accedervi per la pesca e la caccia di animali acquatici.

Le caratteristiche dell'ambiente, in relazione al tipo di tecnologia applicato dagli indios per la sua utilizzazione, appaiono offrire alternative molto limitate relativamente ai comportamenti economici e all'organizzazione sociale, e questa è indubbiamente la causa principale della similarità culturale dei gruppi della zona, oltre alla frequenza di contatti cui si è fatto cenno.

Nonostante che la variabile ambientale sia unanimemente riconosciuta, in antropologia culturale, come una delle variabili fondamentali, essa è variamente accentuata nelle diverse impostazioni metodologiche, soprattutto nell'individuazione dei meccanismi che ne mediano il rapporto con i diversi comportamenti di gruppo. Tali considerazioni suggeriscono l'opportunità di specificare l'ottica metodologica qui seguita.

### 3. L'ambiente come comportamento.

«Ambiente» indica una serie di elementi che assumono significato solo se interpretati in base ad un punto di osservazione, che ne definisca la relazione con gli altri aspetti della cultura. In quanto insieme fenomenico, «ambiente» non dice molto di più di quanto dica il termine «uomo», e «natura» eccetera, tutti concetti che devono essere elaborati perché divengano operativamente utilizzabili nell'analisi della realtà, cioè perché possano essere strumenti metodologici in grado di fornire informazioni al ricercatore. Ne consegue la necessità di tradurre tali concetti in indici, in categorie relazionali, cioè in strumenti e momenti di un modello teorico. In questo senso, considerando l'ambiente da una prospettiva economica si parlerà di indice di produttività, di energia disponibile, di rapporto tra energia e forza lavoro impiegata nella utilizzazione dell'ambiente, e prodotto ottenuto ecc.

Da un punto di vista antropologico, converrà considerare l'ambiente in quanto matrice di comportamenti adattivi tipici, o, in altre parole, l'ambiente avrà rilevanza nell'analisi in quanto induce, con un meccanismo di risposta selettiva dei diversi comportamenti del gruppo, il sedimentarsi di relazioni

comportamentali con esso, le quali rappresentano le variabili indipendenti della morfologia culturale.

Se è incontestabile, infatti, che la gamma delle istituzioni umane è estremamente varia, solo quelle che conducono a risposte soddisfacenti saranno presumibilmente fatte proprie dal gruppo.

Il rapporto tra ambiente e cultura è stato affrontato in antropologia culturale, trascurando altri contributi meno recenti, particolarmente da Steward (1955), che ha proposto l'espressione «ecologia culturale» come impostazione teorica e metodologica.

Steward ha sottolineato che la natura delle relazioni tra ecosistema e cultura deve essere analizzata a partire almeno da tre diversi ordini di problemi. Innanzitutto occorre considerare «l'interrelazione tra tecnologia di sfruttamento, o produttiva, ed ambiente» (1955, it.: 55); è evidente, infatti, che comunità con tecnologie diverse dipenderanno in misura diversa da ambienti simili, e potranno essere condizionate da certi aspetti dell'ambiente piuttosto che da altri.

Seguendo gli esempi proposti dallo stesso Steward, «nelle società primitive hanno importanza fondamentale gli strumenti di sussistenza» (ibidem), mentre nelle società industriali «hanno importanza cruciale l'assetto del capitale e del credito, i sistemi di commercio e via dicendo» (ivi: 56), oltre a una diversa rilevanza dei bisogni di derivazione sociale.

Particolare importanza assume l'analisi dei «modelli di comportamento che comporta lo sfruttamento di un'area particolare per mezzo di una tecnologia particolare.» (ibidem). Le risorse dell'habitat determinano o meno forme di collaborazione: la presenza di selvaggina di grosse dimensioni in branchi impone un'azione di gruppo, la caccia a selvaggina di piccole dimensioni, o la raccolta di frutti spontanei richiedono per contro l'intervento individuale o di piccolissimi gruppi di persone.

Il terzo problema è quello «di accertare in che misura i modelli di comportamento connessi allo sfruttamento dell'ambiente influenzino altri aspetti della cultura» (ivi: 57). Steward dimostra come tali modelli di comportamento condizionino «la demografia, il modello di insediamento, le strutture di parentela, il possesso della terra, l'uso della terra e altri tratti culturali chiave...» (ivi: 58).

Nell'analisi di Steward, appare chiaro il rapporto tra ambiente e morfologia economico-sociale, ma meno evidente appare la soluzione al terzo problema, cioè il determinare l'influenza dei modelli di comportamento sulla cultura.

Anche se la documentazione di questo punto occuperebbe uno spazio eccessivo si potrebbe dimostrare, come né il neoevoluzionismo, né l'altra importante corrente che ha posto il rapporto con l'ambiente come variabile indipendente della propria analisi, il materialismo culturale, hanno individuato tali rapporti, in primo luogo per l'aver inteso la cultura come concetto utilizzabile nell'analisi piuttosto che come fenomenologia specifica.

Nelle frasi di Steward appena citate, ad esempio, le espressioni «altri aspetti della cultura» e «altri tratti culturali chiave» lasciano intendere che quello che precede, cioè da un lato i «modelli di comportamento», dall'altro «la demografia, il modello di insediamento» etc., siano aspetti della cultura mentre appare oggi evidente che i primi sono il punto comune da cui muovono tutte le scienze dell'uomo e i secondi appaiono piuttosto riconducibili alla fenomenologia sociologica.

Parallelamente all'approccio economico, viene definendosi negli stessi anni negli Stati Uniti un indirizzo di pensiero che, sviluppando impostazioni già tratteggiate da Benedict da un lato e da Hallowell dall'altro, implicitamente offre una risposta al terzo dei problemi sollevati da Steward, e cioè al modo in cui i modelli di comportamento stabilitesi nel rapporto con l'ambiente influenzino altri aspetti della cultura.

Muovendo da una diversa impostazione teorica che assume come riferimento la psicologia sociale, tali studiosi affrontano in particolare lo studio degli atteggiamenti collettivi, come parte privilegiata (non ancora esclusiva) della morfologia culturale. Non appare opportuno ripercorrere l'itinerario che ha condotto al riconoscimento degli atteggiamenti come oggetto di studio della antropologia culturale, lungo l'asse che, muovendo da Thomas e Znaniecki (1918-1920) giunse alle più recenti formulazioni di Parson, Shill e C. Kluckhohn (1951), di Vogt (1955) e di F. Kluckhohn e Strodtbeck (1961).

Tale ricostruzione è stata operata, anche in riferimento alle formulazioni in campo psicologico-sociale, da numerosi autori, tra i quali si rimanda in particolare a Girod (1952) e, più recentemente, per l'Italia, a Musio (1978).

Converrà piuttosto qui limitare l'analisi al contributo che tale impostazione ha offerto alla definizione del rapporto gruppo sociale-ambiente in termini antropologici.

Postulando che ogni società debba orientarsi verso categorie di problemi comuni in ogni tempo e luogo (natura umana, mondo naturale, tempo, attività e altri uomini), F. Kluckhohn definisce tali orientamenti come «orientamenti

di valore» (F. Kluckhohn e Strodtbeck, 1961, it.: 462), intesi come matrici di risposte comportamentali di gruppo. La Kluckhohn individua tre possibili orientamenti verso la natura: «sottomissione alla natura, armonia con la natura e dominio della natura» (ivi: 463); ogni cultura, a seconda dei rapporti con il territorio in cui è storicamente insediata, sedimenta uno dei tre orientamenti: in quanto orientamento verso la natura, il rapporto con il territorio viene tradotto in morfologia culturale specifica.

Similmente, ogni cultura può assumere un orientamento verso il tempo tra tre possibili: orientamento verso il passato, verso il presente o verso il futuro.

Anche in questo caso, occorre sottolineare come un determinato orientamento verso il tempo costituisca un'area specifica della morfologia culturale, e appaia come il momento esplicativo di una serie di comportamenti tipici.

Muovendo da tali presupposti, è stata recentemente avanzata in Italia, da parte di G. Musio, la proposta di considerare la fenomenologia culturale come un sistema integrato e gerarchico di atteggiamenti (1978), tra i quali quelli verso lo spazio e il tempo occupano il livello di generalità più elevato. Secondo tale proposta, l'atteggiamento verso lo spazio-natura costituisce la sedimentazione dei successi o degli insuccessi accumulati da una comunità nel rapporto con il proprio ambiente, in dipendenza dalle variabili: ecosistema, tecnologia, modo di produzione. La risultante delle tre variabili, definita «atteggiamento verso la natura» è quantificabile, seguendo ancora Musio, come «margine temporale di programmazione» (ivi: 74-76) che esprime, su una scala temporale che va da un minimo di pochi mesi a un massimo di dieci o più anni, «quello spazio temporale nel quale un individuo (in quanto membro di una comunità) può programmare la sua azione e stabilire con il minor margine di errore possibile il suo limite di sicurezza economica e dunque sociale ed esistenziale» (ivi: 73). L'ampiezza o meno del margine temporale di programmazione, stante la generalità degli atteggiamenti verso lo spazio e il tempo e la disposizione gerarchica per cui i livelli superiori sono variabili indipendenti rispetto agli inferiori, ha vasta influenza su tutta la fenomenologia culturale, condizionando l'atteggiamento verso il lavoro, verso gli altri, eccetera.

Appare opportuno sottolineare come questa impostazione, cui si farà riferimento nello svolgimento di questo capitolo, non solo traduca il rapporto con l'ambiente in area morfologica della cultura, ma lo assuma come matrice di atteggiamenti relativi anche a settori comportamentali diversi dall'attività eco-

nomica, direttamente dipendente dal rapporto con l'ecosistema. In tal modo, l'habitat viene ad essere la variabile indipendente della cultura nel suo complesso (ivi:27); di conseguenza il cambiamento dell'habitat, o della tecnica di utilizzazione dello stesso, appare, anche se in tempi lunghi, la causa e la condizione per il cambiamento culturale.

#### 4. Attività di sussistenza: la caccia e la pesca.

Tutta l'attività produttiva dei *Galibi* si articola intorno al fiume: non solo la pesca, ma anche la caccia, praticata soprattutto sorprendendo gli animali durante l'abbeverata, e la coltivazione, in quanto che i campi sono ricavati in genere lungo la riva, in punti di facile accesso, a volte lontani anche più chilometri dal villaggio.

La pesca è praticata individualmente, con l'arco e la freccia. Le frecce impiegate per la pesca, munite di due o tre punte, sono molto lunghe, da un metro e mezzo a due metri, sia per consentire una mira più accurata, potendo avvicinare la punta alla superficie dell'acqua, sia perché, se colpiscono la preda, rimangono a galla e, per il peso del pesce, in posizione verticale, consentendo un facile recupero. Per i pesci molto grossi è usato anche l'arpone. Per la caccia ai caimani e alle tartarughe si impiega una freccia più corta e robusta, con un'unica punta in ferro.

Le tecniche di pesca non sono mutate negli ultimi secoli. Biet (1664:358) descrive l'abilità dei *Galibi* nella pesca con arco e freccia. Il cambiamento di maggior rilievo riguarda l'abbandono, a metà degli anni quaranta per divieto dello S.P.I., dell'avvelenamento delle acque mediante il *timbò*.

Il *timbò* (*Tephrosia toxicaria*) è una sorta di liana da cui si estrae un succo altamente tossico, conosciuta ed impiegata sia nella Guiana che nell'Amazonia. Biet ne descrive l'uso e gli effetti:

Ils ont une espèce de racine, qu'ils ne nous ont jamais voulu découvrir, de laquelle ils se servent pour enyurer. Ils écrasent cette racine qui rend un certain jus, duquel ils battent la Rivière; le poisson vient sur l'eau enyuré, comme quand on se sert de la coque de Levant. Ils les prement à la main, et en emplissent leurs Canots (ibidem).

Abbandonando l'uso del *timbò* dopo secoli, i *Galibi* hanno però resistito al

contemporaneo tentativo dello S.P.I. di promuovere l'impiego dell'amo: ancora oggi, esso è impiegato solo dai bambini troppo piccoli per servirsi di arco e freccia.<sup>13</sup>

La pesca è attualmente il principale mezzo di sussistenza: è praticata in genere individualmente, o a piccoli gruppi per la pesca con l'arpone delle prede più grosse, come la *traira*. Le principali specie di pesce catturate dai *Galibi* sono, in ordine d'importanza, il *tucunaré*, la *traira*, il *piranha*, il *pirarucù*.

La caccia è praticata ormai da molto tempo con l'ausilio di fucili ad un solo colpo.

Le specie animali importanti per l'alimentazione dei *Galibi* sono: la *paca* (*cuniculus paca*), un roditore delle dimensioni di una volpe, dalla carne particolarmente apprezzata; il *macaco*, termine riferito alle scimmie in genere; la *cutia* (*Dasyprocta aguti*), un roditore dalle dimensioni di un coniglio, di cui vengono utilizzati anche gli incisivi, dalle venature rosso-arancione, per la fabbricazione di collane; il *veado vermelho* (*Mazama americana*), cervo di minori dimensioni rispetto a quello europeo; il *tapiro*, o *anta* (*Tapirus americano*); il porco selvatico, o *queixada* (*Tayassu pecari*); il formichiere, e altri meno importanti.

I *Galibi* cacciano in piccoli gruppi, di 5-7 persone, spesso di notte. Costeggiano il fiume a bordo di piccole canoe a remi, sia perché gli animali sono più vulnerabili quando, per bere, si immergono parzialmente in acqua, sia perché sono meno dispersi che durante il giorno, nella foresta. Per la caccia vengono impiegate torce elettriche, che si rivelano indispensabili quando la luna non fornisce un'illuminazione adeguata.<sup>14</sup>

Il fucile e le torce elettriche, ma soprattutto il primo, sono diventati ormai oggetti indispensabili per la vita degli indios. La continua necessità di rifornirsi di cartucce e di pile costituisce un motivo di dipendenza, un legame obbligato, insieme a molti altri, che richiede scambi commerciali regolari. Probabilmente la sopravvivenza dei *Galibi* dipende ormai dal contatto con i bianchi, che per altri versis rischia invece di distruggerli. Il processo acculturativo ha indotto nuove necessità, che impongono il mantenimento e l'intensificazione del contatto, creando quindi una spirale acculturativa che si presenta come irreversibile.

Il fucile è usato ormai da molto tempo, ed è così importante, che intorno ad esso si sono sedimentati riti e credenze di diverso genere.

La proprietà del fucile e la capacità di usarlo sono considerati, ad esem-

pio, requisiti indispensabili perché un individuo possa formare una famiglia, quasi che senza ciò non possa essergli riconosciuto lo status di adulto. Un indio sarà disposto ad ospitare un bianco o altri indios, a dar loro un posto nella sua abitazione e cibo, ma mai acconsentirà a prestare neppure per breve tempo il fucile ad altri. L'uso del fucile è appreso solo dagli uomini, nel periodo dell'adolescenza, e a tale abilità sembra essere ricondotta quindi la funzione di rito di passaggio dall'adolescenza all'età adulta. Veri e propri riti di passaggio sono ormai un indefinito ricordo nella mente degli anziani della tribù, che raccontano di aver visto, quando ancora erano piccoli, la prova delle formiche di fuoco, ma nessuno di loro vi si è dovuto sottoporre. Oggi un ragazzo è considerato adulto quando, appunto, ha imparato ad usare il fucile, periodo che coincide con quello della pubertà, intorno ai 13-14 anni.

Per la caccia ad uccelli, quando è fatta per procurarsi le piume usate per fabbricare ornamenti a scopo rituale, si usano frecce la cui punta è costituita da una sporgenza sferica in legno, ricoperta di pelle. Arco e frecce vengono usati anche dai bambini nella caccia di piccoli animali o di uccelli, in questo caso con frecce a più punte simili a quelle impiegate nella pesca, ma più corte. La pesca e la caccia sono attività svolte esclusivamente dagli individui di sesso maschile. Per la caccia, anzi, è rigidamente preclusa la partecipazione, anche solo passiva, di persone di sesso femminile. Prima di battute di caccia si usa ancora cantare invocazioni propiziatorie agli spiriti dei diversi animali, anche se è scomparso il carattere normativo in passato connessovi.

La caccia non ha periodicità, né gruppi fissi o particolari norme per la costituzione dei gruppi. Dipende dalle necessità individuali e mai si decide più di qualche ora prima se e quando cacciare. La mancanza di qualsiasi tipo di programmazione a più lungo termine come anche dell'assunzione anticipata di impegni a fare qualcosa, è un tratto comune di tutti i gruppi indios della zona.

Neppure l'attività di ricerca ha potuto essere programmata: ci si è rapidamente resi conto che non aveva senso fissare in anticipo appuntamenti per un'intervista o la somministrazione di un test: la risposta non era mai negativa o affermativa, ma sempre indefinita, dipendendo poi dalla volontà del momento la partecipazione alle attività proposte. La mancanza di programmazione, l'assenza del concetto di impegno, in senso temporale, fa parte di un'ampia fenomenologia riconducibile, nelle sue diverse manifestazioni, all'atteggiamento verso il tempo.

Si è fatto cenno a tale concetto nel paragrafo precedente, ma appare ugualmente opportuno chiarire il senso che si intende dare, nel contesto di questo lavoro, a tale espressione. Un sistema culturale è un insieme di norme che danno indicazioni sul comportamento socialmente richiesto o atteso nelle diverse circostanze. In questo senso il comportamento oggetto dello studio antropologico è sempre normativo, perciò tipico e ripetitivo.

Alcune situazioni sono previste e il comportamento relativo è istituzionalizzato o, a volte, ritualizzato. Ma ovviamente nessun sistema normativo è in grado di prevedere tutte le possibili situazioni in cui ogni individuo si verrà a trovare, dalla nascita alla morte. Ciò lascia presupporre che non siano i comportamenti seguiti nelle diverse circostanze ad essere regolati culturalmente, quanto piuttosto i meccanismi di risposta ai diversi aspetti del reale, che sono definiti «atteggiamenti» o anche «disposizioni verso».

L'atteggiamento verso il tempo è variabile dipendente dal territorio, in rapporto sia alla regolarità dello stesso relativamente alle risorse economiche, sia alla periodicità o ritmicità dei comportamenti indotti dalla sua utilizzazione.

L'organizzazione del tempo è in primo luogo data dalla scansione ritmica dello stesso. Il tempo è pensabile come un continuum omogeneo, ma il tempo culturale è tale in quanto segue un determinato ritmo, in quanto è articolato in modo discontinuo con scansioni che variano da una società ad un'altra (cf. Bock 1969, it.: 208-216).

I ritmi, la loro frequenza e la loro intensità variano a seconda degli ambienti naturali, dipendendo dalle stagioni e dal cambiamento della vegetazione nei diversi periodi dell'anno, dalle variazioni climatiche, in alcune zone dall'alternarsi dei venti, e così via. Tale ritmicità è sempre da ricondurre al comportamento, cioè ha rilevanza nell'analisi antropologica nella misura in cui determina comportamenti di risposta diversi per le diverse situazioni.

Il territorio dei *Galibi*, simile del resto a quello delle altre tribù analizzate, è caratterizzato da un alto grado di uniformità. Esso è meno uniforme di quanto possa apparire ad un osservatore esterno, tuttavia le variazioni sono limitate: campi allagati e terreno solido, foresta praticabile o impraticabile, fiume.

Da un punto di vista climatico, mancano vere e proprie stagioni, per la vicinanza all'equatore; le oscillazioni termiche sono minime. L'unica variazione che permette di dividere l'anno in periodi è la piovosità, maggiore da dicem-

bre a giugno, che altera il livello dell'acqua nei campi allagati, condizionando la pesca, la raccolta di legname ed altre attività.

L'uniformità dell'ambiente non induce l'elaborazione di periodicità sociali, e la discontinuità nella organizzazione del tempo è pertanto minima. Non esistono periodi di carestia o di abbondanza, non esistono diversità di rilievo da un anno all'altro, e solo recentemente da una generazione all'altra sono riconoscibili cambiamenti nelle condizioni di vita, in conseguenza del processo di acculturazione.

I punti di riferimento temporale sono pochi e generici. «Anticamente» è usato nelle interviste indifferentemente per indicare cinque anni fa come cinquant'anni o più. Gli unici riferimenti che possono consentire di datare, seppure approssimativamente, gli episodi narrati dagli informatori, sono il nome del capo tribù dell'epoca e il periodo della vita del narratore («quando ero bambino», «quando ero già sposato» etc.). Anche l'età dei figli è ignorata dai genitori. A questo proposito è stata confrontata l'età attribuita dai genitori ai loro figli, con l'età reale desunta dal certificato di nascita o di battesimo: lo scarto è sensibile, e sempre con sopravvalutazione dell'età reale.

L'unica attività che differenzia alcuni periodi dell'anno è, come sarà esplicito compiutamente nel paragrafo seguente, la coltivazione della manioca.

Altra componente dell'atteggiamento verso il tempo, è la misura della programmazione del futuro che una comunità è in grado di porre in atto, in relazione alla regolarità dell'ambiente e alla prevedibilità delle risorse disponibili.

Le ricerche sinora effettuate riguardano essenzialmente comunità pastorali e agricole, cioè gruppi la cui sopravvivenza dipende in ogni caso da un intervento attivo nei confronti dell'ambiente, mediato dalla creazione di un habitat artificiale, quale quello che risulta dall'allevamento o dalla coltivazione.

In questo caso, l'indice di programmazione del futuro, cioè il tempo durante il quale la comunità può presumere di avere un approvvigionamento regolare di risorse, è funzione della continuità del sistema di mediazione, allevamento o agricoltura che sia. Nel caso di società la cui attività economica basilare consista nel semplice sfruttamento delle risorse ambientali, mancano valori di confronto.

Nel gruppo *Galibì* sono poco diffusi metodi di conservazione del cibo, eccezion fatta per la manioca, e si può presumere che il margine di programmazione del futuro, quindi di sicurezza di gruppo, sia minimo. Ciò appare confermato anche dall'esistenza di diversi sistemi di compensazione messi in atto

nella struttura sociale per ridurre gli effetti dell'irregolarità delle risorse ambientali.

Considerato che la coltivazione della manioca costituisce l'unica attività regolare e programmata, e l'unica risorsa su cui il gruppo possa regolarmente contare, conviene, prima di proseguire l'argomentazione, analizzarla compiutamente, con riferimento, in particolare, ai comportamenti sociali che da essa dipendono.

## 5. Il processo di coltivazione e lavorazione della manioca.

La manioca (*manihot utilissima*) è un arbusto della famiglia delle euforbiacee diffuso in tutto il Brasile, e in gran parte dell'America Latina, dalle cui radici si ricava una farina che costituisce la base dell'alimentazione degli indios ed è largamente consumata anche dal resto della popolazione. L'arbusto raggiunge un'altezza compresa tra il metro e mezzo e i due metri. La radice varia per forma e dimensioni secondo le diverse varietà tra le quali si ricorderanno solo le più importanti: manioca *preta*, *branca*, *amarelinha*, *vermelha*.

La varietà più diffusa nella regione dello Uaçá è l'*amarelinha*, dalle radici più piccole di altre varietà, ma meno acquose e che perciò si conservano a lungo sottoterra senza marcire.

### La coltivazione della manioca.

Per le caratteristiche della pianta, la coltivazione della manioca richiede una serie di fasi tecniche rigidamente preordinate. Si è proceduto ad interviste sui diversi momenti di coltivazione e lavorazione in tutte le comunità considerate, e le descrizioni degli informatori hanno rivelato una regolarità pressoché totale.

I campi per la coltivazione devono essere ricavati dalla foresta; la tecnica usata è quella comunemente denominata «taglia e brucia», ed essendo perciò impossibile utilizzare il terreno per più di un raccolto o due, il lavoro preliminare, e anche il più impegnativo, è il disboscamento (*derruba*). Questa attività inizia in agosto, quando è terminata da circa un mese la stagione delle

plogge e l'umidità è minore, facilitando sia il taglio delle piante che la successiva operazione di pulizia mediante cremazione (*queimada*). Le ceneri delle piante arricchiscono il terreno, fungendo da fertilizzante.

Questa fase della lavorazione richiede l'intervento coordinato di molte persone e il lavoro viene svolto in gruppo con modalità simili a quelle usate anche dai *cablocos* delle zone vicine, e denominato *mutirão*. Il padrone del campo (anche se non esiste proprietà privata, i prodotti di un terreno vengono considerati proprietà di chi ne organizza la coltivazione) invita, qualche giorno prima della data stabilita, delle persone perché lo aiutino. Tutti gli informatori hanno confermato che l'invito è rivolto al doppio circa delle persone necessarie, considerando che, mancando il concetto di impegno da mantenere nel futuro anche prossimo, solo una parte delle persone interpellate parteciperà effettivamente al lavoro. La partecipazione alla coltivazione crea però un sistema di obbligazioni reciproche costrittivo: non succede mai che chi è stato aiutato si rifiuti poi di partecipare allo stesso lavoro quando gli altri ne hanno bisogno. Anzi, la mancata partecipazione, in questa fase, al *mutirão*, è sancita socialmente con il rifiuto di collaborare e determina quindi la impossibilità per chi ha trasgredito questa norma implicita ma inderogabile di procedere alla coltivazione di un campo proprio. Considerata la rilevanza della manioca per la sopravvivenza, che verrà in seguito sottolineata, questa sanzione equivale a una condanna, se non alla morte fisica, almeno a disagi considerevoli, o all'allontanamento dal gruppo.

Uno dei nostri informatori della tribù *Karipúna*, che pure è quella dove il processo acculturativo è in fase più avanzata e le norme culturali iniziano lentamente a cambiare, ha rifiutato di partecipare ad un corso di formazione come infermiere, che gli avrebbe procurato tra l'altro uno status privilegiato all'interno del gruppo, perché il periodo del corso coincideva con quello della *derruba*, e ciò lo avrebbe escluso dal complesso meccanismo di obbligazioni reciproche.

I gruppi creati dalle mutue obbligazioni non sono limitati esclusivamente ai parenti e cambiano parzialmente di anno in anno, creando una struttura informale di rapporti sociali che non si cristallizza mai in suddivisioni stabili in seno alla tribù.

La grandezza del campo da coltivare varia a seconda dei componenti della famiglia che lo utilizzerà. La nozione di surplus è ancora largamente estranea alla cultura dei *Galibi*, anche se la necessità di procurarsi regolarmente

munizioni e altri oggetti diventati ormai indispensabili fa sì che nella produzione di farina di manioca di cui un gruppo familiare ha bisogno venga calcolata anche una quantità da utilizzare per gli scambi. La farina di manioca è infatti l'unica merce di scambio dei *Galibi*. La quantità di farina considerata necessaria oltre quella utilizzata per l'alimentazione è un indicatore abbastanza preciso del livello di acculturazione di ogni gruppo, soprattutto in rapporto al fenomeno rilevante ma non direttamente misurabile dell'affermarsi del concetto di proprietà privata. Tra i *Karipúna*, che sono probabilmente i più vicini al mondo dei bianchi, la proprietà collettiva, che distingue il modo di vita indio, è sempre più sostituita da quella privata: l'obbligazione reciproca creata dal *mutirão* è sempre maggiormente vista in rapporto alla quantità di lavoro prestato piuttosto che alle necessità familiari. In alcuni casi si coltiva un campo doppio rispetto alle necessità del gruppo familiare, giungendo a volte a corrispondere un vero e proprio salario, in denaro, alle persone che aiutano. La facilità, per i *Karipúna* degli scambi commerciali derivante dalla vicinanza con villaggi *cablocos* e con la cittadina di *Oiapoque*, permette una utilizzazione del surplus prodotto, con conseguenze che vanno da differenziazioni di status in rapporto alla ricchezza, a sensibili cambiamenti nel modo di pensare e, in definitiva, ad una perdita di identità culturale.

Tra i *Galibi* la quantità di farina prodotta in più è circa 1/3 di quella necessaria, ed è utilizzata per l'acquisto oltre che di fucili e torce elettriche, anche di vestiti, vasellame in metallo e utensili in ferro. Tra i *Palikúr* e gli *Oyampí* è limitata al necessario per gli approvvigionamenti di ricambi - cartucce e pile. In alcune circostanze il surplus prodotto è maggiore: ad esempio, in occasione del matrimonio di uno dei membri, quando è necessario acquistare il fucile e gli utensili per la coltivazione del campo e la costruzione della casa etc. In questo caso un individuo potrà contare sull'aiuto di un più vasto numero di persone, ma altrettanto estese, di conseguenza, saranno le obbligazioni contratte cui dovrà soddisfare: il sistema di lavoro in comune è basato rigidamente sul principio di reciprocità.

Le operazioni di preparazione del campo durano da agosto ad ottobre, anche se il lavoro impegna complessivamente per pochi giorni, poiché è necessario attendere che le piante siano secche per poterle bruciare.

In ottobre-novembre si pianta il campo. È un'operazione che coinvolge uomini e donne di tutte le età, effettuata anch'essa in *mutirão*. La parte aerea della pianta, detta *maniva*, viene tagliata e preparata da un gruppo di uo-



mini. I fasci di piantine vengono distribuiti per il campo, mentre un gruppo di uomini provvede a scavare delle buche a circa mezzo metro di distanza l'una dall'altra. Le ragazze e i bambini distribuiscono le piantine di maniva, una per buca; un gruppo di piantatrici provvede infine a sistemare le piantine dentro le buche, e a ricoprirne la base con la terra. L'operazione dura un giorno o due, a seconda della grandezza del campo, ma deve essere ovviamente ripetuta per ogni gruppo familiare impegnato nel *mutirão*, di modo che, globalmente, l'intero processo impegna la tribù fino a dicembre. Da allora all'epoca del raccolto non sono necessari altri interventi, se si eccettua la pulizia del campo, che viene fatta in genere due volte.

Per la preparazione e la coltivazione del campo sono usati utensili in ferro di provenienza esterna: il *machado* (ascia) e il *terçado* (grosso coltello) in ferro hanno sostituito da secoli gli strumenti litici; più recente, e circoscritto, è l'uso della *picareta* (piccone) in sostituzione del tradizionale bastone da scavo, un palo dalla punta temperata alla fiamma, lungo poco meno di due metri e ancor oggi usato.

La raccolta inizia, a seconda del tipo di manioca piantata, tra maggio e giugno. È fatta individualmente da ogni gruppo familiare. Dato che le radici di manioca possono conservarsi nel terreno per un anno, se ne raccoglie periodicamente la quantità sufficiente per fare la farina necessaria per ventitrenta giorni. In questo modo il campo rappresenta un deposito da cui attingere in continuazione, ed ha una funzione essenziale come strumento di sicurezza alimentare per il gruppo. In un ambiente dove la caccia e la pesca non possono essere considerate fonti di approvvigionamento alimentare regolari, la coltivazione della manioca riveste quindi una funzione fondamentale.

#### La lavorazione della manioca.

La manioca, come è noto, è una pianta velenosa contenente sostanze che a contatto con i succhi intestinali liberano acido prussico, provocando intossicazione che può portare alla morte. Il processo di lavorazione cui gli indios la sottopongono consente l'eliminazione delle sostanze tossiche e anche una loro utilizzazione a scopo alimentare, dopo uno speciale trattamento.

Le radici, di forma allungata, vengono raccolte, trasportate al villaggio e ripulite dalla terra. Una metà delle radici viene poi lasciata a macerare in acqua per due o tre giorni; l'altra metà è sbucciata e grattugiata. La grattugia

per la manioca (*rato*) era in passato costituita da una semplice tavola nella quale venivano inserite schegge di pietra appuntite, sostituite già nello scorso secolo da punte in ferro, o da chiodi.

A partire dagli anni '30 è impiegato un *rato* in metallo, di provenienza esterna.

La pasta ottenuta dalla manioca macerata in acqua viene poi mescolata con quella grattugiata. Quando l'impasto è divenuto omogeneo, viene posto in un recipiente di fibre vegetali intrecciate, detto *tipiti*: ha forma cilindrica allungata, chiuso ad una estremità. Una volta riempito, il *tipiti* viene appeso ad un sostegno, e si fissa un peso all'estremità inferiore, in modo che le pareti elastiche comprimano la pasta. Questa operazione di spremitura libera il liquido velenoso, che si raccoglie in un recipiente posto alla base. Sottoposto a bollitura e con l'aggiunta di sale questo liquido perderà le proprietà tossiche e, aromatizzato con peperoncino ed altre erbe, diverrà un ottimo condimento, il *tucupì*, largamente impiegato per insaporire cacciagione e pesca.

Dopo qualche ora l'impasto viene tolto dal *tipiti* e lavato più volte. Quindi lo si setaccia rendendolo granuloso e infine viene cotto.

Ogni tribù ha più forni per cuocere la farina: presso i *Calibì*, dove predomina la famiglia estesa, ogni gruppo familiare possiede in genere un forno. Il forno è una costruzione conica, in terra, alta circa un metro e dal diametro di un metro e mezzo circa, nella cui cavità si accende il fuoco. La parte superiore è ricoperta da un ampio recipiente, generalmente in ferro (*assaidera*). Prima del contatto con i bianchi tale recipiente era in terracotta, e presso i *Palikùr* esistono ancora forni di questo tipo.

Dopo circa tre ore di cottura, durante la quale la farina è mescolata in continuazione, essa è pronta per essere consumata. L'acqua che è servita per lavare l'impasto, intanto, è stata raccolta in alcuni recipienti. In essa si forma un deposito, costituito dalla parte più fine dell'impasto stesso, che viene lasciato a seccare al sole e poi cotto in forno; se ne ricava una fecola finissima e bianca, detta *tapioca*.

Tutte le fasi della lavorazione della manioca sono compiute dalle donne e dai bambini. Il compito degli uomini termina con la raccolta. Alle donne è affidata anche la raccolta dei frutti spontanei della foresta, o di alcune piante domestiche, soprattutto banani, aranci, cocco.

La distinzione dei ruoli nel lavoro è molto rigida, e praticamente nulla è fatto insieme, così come non esistono attività che possano essere svolte in-

differentemente da entrambi i sessi.

Ogni momento della coltivazione e della lavorazione è socialmente regolato in modo rigido, suddiviso minuziosamente nelle singole fasi, per ognuna delle quali è stabilita la categoria di persone che se ne dovrà occupare, oltre alla serie delle operazioni pratiche da compiere, all'organizzazione del lavoro, collettiva o a livello familiare, e così via.

Ogni fase è accompagnata da un canto specifico, che in parte conserva il carattere propiziatorio che aveva in passato, e sottolinea la rilevanza magico-sacrale delle operazioni svolte. Tra i *Galibi*, i *Palikür*, gli *Oyampí*, i gesti sono gli stessi, indubbiamente per la rilevanza dell'acculturazione intertribale, ma anche perché, date le tecniche necessarie per rendere commestibile la radice, la possibilità di variazione e innovazione è pressoché nulla. Ricostruendo con interviste individuali e di gruppo i cambiamenti verificatisi negli ultimi cinquant'anni, è parso evidente che, nonostante la pressione acculturativa, la lavorazione della manioca è rimasta immutata.

Il confronto tra le attuali tecniche di coltivazione e lavorazione e la descrizione datane da Biet nel 1664 dimostra come la continuità si estenda anche al passato meno prossimo. Scrive Biet:

Le MAGNOC est un arbrissau qui produit la racine, de laquelle on fait le pain ou la Cassave, qui est le solide du país, de tres bon goust & bien nourissant. (...) Il ne faut point d'autre semence pour le planter, que de prendre du bois qu'il pousse dehors. L'on fait quatre ou cinq morceaux d'une branche de la grandeur d'un demy pied, que l'on fiche dans la terre, & à chaque morceau de bois il croist cinq ou six racines, les unes grosses comme la iambe, d'autres plus grosses, & d'autres moindres. Elles meurissent en neuf ou dix mois, & sont dans leur parfaite bonté dans un an; quand elles passent ce temps, elles diminuent de bonté, car elles se remplissent d'eau.

Le pain se fait en cette sorte: l'on ratisse cette racine comme un fait un navet, on la rape avec une rapoire de fer ou de cuivre, que l'on appelle une GREIGE dans le país, après estre rappée on la met dans des sacs, que l'on met dans une presse pour en tirer le suc qui est fort dangereux, quand on a bien fait sortir ce suc, on passe cette farine, l'on en prend dans un plat que l'on étend sur un platine de fer épaisse d'un doigt, que l'on met sur un petit feu, laquelle estant cuite d'une costé, on la tourne de l'autre, cela est incontinent cuit... (Biet, 1664:336).

Dalla comparazione del brano con quanto in precedenza descritto si evidenzia la similarità delle varie fasi ad oltre tre secoli di distanza. Indubbiamente tale continuità deriva, come si è detto, dalla complessità tecnica del processo di lavorazione, ma sembra da ricondurre anche all'incidenza nell'organizzazione sociale dei comportamenti indotti da questo tipo di coltivazione.

La necessità di organizzarsi in gruppi di lavoro numerosi ha rappresentato in passato, come oggi, un forte stimolo coesivo tra i gruppi di famiglie e stese che rappresentano il sistema sociale più diffuso nella regione. Probabilmente anche il carattere seminomade degli indios di tutta l'area è derivato dalla tecnica di coltivazione dei campi di manioca, che impone la ricerca continua di nuovi terreni.

A ciò deve aggiungersi quanto detto a proposito della funzione della manioca per la sopravvivenza e la sicurezza di gruppo. Il singolo è garantito anche da un cattivo raccolto o da eventi che pregiudichino comunque la disponibilità di farina: se ha partecipato al *mutirão*, ha diritto a ricevere dagli altri la quantità di farina indispensabile al sostentamento del proprio nucleo familiare. Ciò crea ulteriori forze aggregative e nei prossimi capitoli si evidenzierà come questa dipendenza dell'individuo dal gruppo abbia conseguenze nell'intera organizzazione sociale.

## 6. Atteggiamento verso il tempo e velocità di cambiamento della cultura Galibi.

Tratteggiato l'insieme delle tecniche di intervento sull'ambiente che, insieme con l'ambiente stesso, individuano le coordinate del comportamento possibile per la sopravvivenza del gruppo, è possibile completare quanto ad inizio di capitolo si è osservato a proposito dell'atteggiamento verso il tempo tipico dei *Galibi*.

Se si eccettua la coltivazione della manioca, le altre tecniche di intervento sull'ambiente hanno un esito permanentemente incerto. Il successo nella caccia e nella pesca non è mai sicuro; succede non molto raramente di non potersi procurare il cibo necessario per la giornata, come succede, al contrario, di catturare una quantità di animali molto superiore alle necessità familiari. Esistono anche per la caccia e la pesca meccanismi di sicurezza simili a quelli descritti per la coltivazione della manioca, basati sulla redistribuzione delle eccedenze. Occorre perciò considerare il rapporto tra risorse alimentari globali e fabbisogno totale della tribù. Il meccanismo di redistribuzione consente però di ridurre il pericolo di insufficienze alimentari solo in parte. Assicura la sopravvivenza fisica di tutti i membri del gruppo, ma non garan-

tisce contro periodi, in genere brevi, di scarsità di risorse. Ma soprattutto, non esiste la possibilità di un approvvigionamento regolare, sicuro, prevedibile e programmabile. Ne deriva un margine di sicurezza temporale molto basso e una capacità di programmare il futuro limitata ad un tempo brevissimo. Non è stato possibile quantificare tale margine di tempo, ma l'analisi dei comportamenti tipici relativi ne conferma l'esiguità.

Si è già ricordato come non sia possibile ottenere impegni neppure per il giorno seguente, o come per il *mutirão* occorra invitare il doppio delle persone necessarie.

A tale proposito appare interessante considerare l'atteggiamento degli indios verso le disponibilità alimentari, indicativo del grado di programmazione del futuro. I periodi di abbondanza di risorse sono caratterizzati da feste e banchetti comunitari cui si alternano periodi di scarsità di risorse durante i quali si vive solo di poca farina di manioca.

Durante i periodi di abbondanza viene consumata anche gran parte della manioca, l'unico genere alimentare facilmente conservabile, soprattutto per preparare grandi quantità di *caxiri*. In genere se ne conserva il minimo indispensabile per la sopravvivenza, ma è sufficiente che una piccola parte marcisca o venga divorata dai topi per dar luogo a carestie.

Questo comportamento appare riconducibile, come si è detto, all'atteggiamento verso il tempo derivante dal grado di regolarità o irregolarità del territorio, e caratterizza pertanto gran parte delle popolazioni della regione da epoca antica.

Già Biet notava il fenomeno, osservando come tutte le assemblee fossero precedute da feste con *caxiri*, *bejus*, selvaggina. (Biet, 1664:363 ss). Coudreau, sottolineava a proposito dei *Roucuyenne*, popolazione abitante all'epoca l'Oiapoque:

On ne le voit jamais conserver de provision pendant plusieurs mois de suite. Tant qu'il y a des ignames, des patates, du maïs, du cramanioc, on en mange, on en fait du cachiri, on gaspille: ce qui explique les jours maigres entre les diverses récoltes dans les divers abatis. (Coudreau, 1893:137).

Durante lo stesso viaggio, Coudreau incontrò gli *Oyampì*, presso i quali era in corso una carestia.

L'année précédente, les Oyampis ont fait de grands cachiris: de nombreuses fêtes

ont épuisé à peu près tout le manioc, qu'une longue sécheresse compliquée d'une invasion d'insectes rongeurs a achevé de détruire. Plus de cassave! ... (ibidem:317).

Nei capitoli seguenti verranno documentati altri esempi in rapporto ai diversi momenti del comportamento sociale.

All'atteggiamento verso il tempo descritto sembra di poter ricondurre la difficoltà di risposta a domande contenenti proposizioni ipotetiche, circostanza che ha creato delle difficoltà durante il primo periodo della ricerca. A proposizioni poste nella forma: «Cosa faresti se succedesse questo», la risposta è stata invariabilmente: «Non so, qui non è mai successo», oppure «al tale è successo ed ha fatto così». È stato necessario rivedere alcune parti della ricerca, e ricondurre le informazioni relative al sistema normativo all'osservazione del comportamento reale.

Al margine di programmazione temporale è correlata la velocità di cambiamento culturale. Si intende con questa espressione indicare la quantità di innovazioni che una cultura è in grado di assimilare e/o di produrre, restando riconoscibile, cioè la velocità con cui può adattarsi a nuove situazioni.

La cultura dei *Galibi*, come in genere quella di società non industrializzate, è caratterizzata dalla staticità, come è documentato da molte indagini antropologiche.

La staticità culturale si traduce in forte resistenza al cambiamento, almeno inizialmente.

Recentemente i *Galibi* sono stati oggetto, come molte tribù di indios brasiliani, a tentativi da parte del governo, tramite la S.P.I. prima e la Fu.Na.I. poi, di cambiarne radicalmente il sistema economico e sociale. Tali tentativi, documentati anche per quanto riguarda le reazioni degli indios, possono essere utilmente esaminati per analizzare l'intensità della resistenza al cambiamento.

## 7: Le tappe dell'acculturazione.

Il contatto dei *Galibi* dello Uaçà con i bianchi risale, come si è detto, almeno all'epoca in cui il gruppo si installò nella regione, già percorsa da esploratori, missionari, mercanti.

Tuttavia, fino al 1930 il contatto è stato per lo più occasionale, episodico. Esso non ha inciso che marginalmente sul modo di vivere degli indios, sulle tecniche di utilizzazione dell'ambiente, sull'economia e sull'organizzazione sociale.

A partire dal 1930 due eventi concomitanti procurarono un'accelerazione della pressione acculturativa. Nella zona furono scoperti giacimenti auriferi, provocando l'afflusso di cercatori, e al loro seguito di commercianti: alla confluenza del rio Uaçá con il Curipí sorse un posto commerciale che contattava regolarmente gli indios per l'approvvigionamento di farina di manioca da vendere ai cercatori. Gli indios non parteciparono allo sfruttamento dei giacimenti nonostante i tentativi dei bianchi per indurli a farlo, ma i contatti con i bianchi furono ugualmente frequenti, tanto da produrre meticciamenti ancora individuabili.

Contemporaneamente, forse anche in seguito al nuovo interesse per l'area provocato dai giacimenti auriferi, il governo brasiliano iniziò l'intervento acculturativo diretto, mirante, secondo i programmi dello S.P.I., in primo luogo all'integrazione degli indios nella «società nazionale». Furono fondate scuole in ogni gruppo indio, ma ebbero breve durata: nel 1935 iniziò a funzionare una scuola presso i Galibi, ma nel 1937 essa fu sospesa. Dopo il 1940 l'azione dello S.P.I. divenne più intensa, anche se con risultati scarsi. L'attenzione fu rivolta essenzialmente al cambiamento nelle tecniche di utilizzazione dell'ambiente. Dal punto di vista agricolo, si incentivò la coltivazione della manioca, prodotta dagli indios limitatamente al fabbisogno interno, e si cercò di introdurre la coltivazione del riso. Questa fu abbandonata dopo pochi anni, sia per i danni provocati dal gran numero di ratti, sia per la resistenza opposta dagli indios all'introduzione del riso nella propria dieta alimentare.

Risultarono invece durature le innovazioni indotte nelle tecniche di caccia e pesca: l'uso del fucile, fino ad allora episodico, fu generalizzato; fu proibito l'impiego, nella pesca, del *timbò* per l'avvelenamento delle acque, e si diffuse l'impiego dell'arpone in ferro per la caccia dei caimani, anche se ancor oggi molti indios continuano ad impiegare arco e freccia.

Lo S.P.I. tentò anche, a partire dal 1943, di introdurre tra gli indios l'allevamento del bestiame, insediando una *fazenda* presso i Galibi. L'iniziativa si rivelò irrazionale in quanto i campi venivano sommersi in gran parte dalle acque nella stagione delle piogge, e la scarsità di pascolo costrinse a contenere il numero dei capi ad un livello irrisorio. Inoltre i Galibi rifiutarono non

solo di lavorare nella *fazenda*, ma anche di consumare carne di bue e di bere latte. La *fazenda* fu affidata ad una guarnigione militare, ed esiste ancora oggi, ignorata dagli indios della zona e con un numero di capi di bestiame estremamente limitato (da quaranta a cinquanta).

Nel 1945 venne costruito nel medio Uaçá il primo edificio scolastico della zona, che provocò, in seguito anche alla pressione governativa, la progressiva aggregazione delle famiglie sparse sulle due rive del fiume nell'attuale villaggio di Kamarumá. La scuola iniziò a funzionare nel 1947 e continuò fino al 1953. L'insegnamento era impartito in *patois*, ma nell'intento di diffondere nel gruppo la conoscenza e l'uso della lingua portoghese, che oggi è parlata dalla maggior parte degli uomini e da circa la metà delle donne.

Nel 1946 diventò regolare l'assistenza sanitaria, con la presenza nel gruppo per lunghi periodi di un infermiere. All'inizio, per l'ostilità dei *pajé*, i Galibi opposero resistenza all'uso di medicinali, ma in breve tempo i risultati li convinsero a superare le iniziali difficoltà: oggi essi distinguono tra «malattie che possono essere curate dal *pajé*» e «malattie che possono essere curate dall'infermiere».

All'inizio degli anni cinquanta l'intervento dello S.P.I. fu indirizzato alla creazione di piccole industrie per la lavorazione di prodotti del luogo. Furono impiantate una fabbrica per la produzione di oggetti e mobili in vimini, una fornace per la produzione di mattoni e tegole che avrebbero dovuto essere utilizzati, nelle intenzioni dello S.P.I., dagli stessi indios per sostituire con case in muratura le abitazioni in legno, e una segheria. Nessuna di queste piccole industrie riuscì a rimanere in attività più di un anno o due, per l'indifferenza degli indios sia come lavoratori che come potenziali consumatori.

Se furono trascurabili gli effetti diretti e intenzionali dell'azione acculturativa, rilevanti appaiono invece le conseguenze indirette: il contatto più frequente con i bianchi, è tra le cause di un fenomeno databile tra la fine degli anni quaranta e l'inizio della decade seguente: i Galibi aumentarono la produzione di eccedenze a fini commerciali, soprattutto la produzione di farina di manioca e di pelli di caimano, ed oggetti prima di allora posseduti da pochi individui, in particolare fucili, zanzariere per le amache e utensili in ferro, diventarono comuni. Il loro uso modificò il rapporto con l'ambiente e le tecniche di utilizzazione dello stesso, rendendoli in breve tempo indispensabili: la caccia con il fucile causò un progressivo allontanamento, e quindi una diminuzione, della selvaggina, rendendo non più praticabile l'impiego dell'ar

co e della freccia; gli utensili in ferro portarono al graduale abbandono di alcune tecniche tradizionali. Si creò così una forma di dipendenza degli indios dai bianchi che accelererà il processo acculturativo.

Dall'inizio degli anni cinquanta fino a metà degli anni sessanta l'azione dello S.P.I. sul territorio dello Uaçá fu meno intensa, sia per il fallimento delle iniziative precedenti, sia perché in molte zone del Brasile, compreso il sud del Parà, molte tribù non ancora avvicinate o contattate solo in epoca recente reagirono con le armi alla penetrazione dei bianchi nel loro territorio. Il problema prioritario diventò per lo S.P.I. il contatto con le popolazioni ostili e la loro pacificazione. Cessarono i tentativi di impiantare piccole industrie nel territorio e dal 1953 al 1964 fu interrotta anche l'assistenza scolastica.

Durante questo periodo i contatti con i bianchi furono limitati alla episodica presenza dell'infermiere, alle sporadiche visite del missionario (al massimo due volte l'anno in ogni tribù) e al periodico arrivo del commerciante autorizzato dal governo.

L'intervento governativo diventò nuovamente intenso dopo il 1968, anno in cui lo S.P.I., *Serviço de Proteção aos Índios*, venne sostituito con la Fu.Na.I., *Fundação Nacional do Índio*. Il compito ufficiale del nuovo organismo era l'integrazione progressiva dei gruppi indios nella comunità nazionale, la loro trasformazione da «indios» in «Brasiliani» ciò che significherà, in pratica, la perdita della propria identità culturale e l'assimilazione, come forza lavoro e anche come etnia, nella società brasiliana.

L'opera della Fu.Na. I. nella regione, intensa nella seconda metà degli anni '70, cioè nel periodo immediatamente successivo alla ricerca, sarà analizzata in dettaglio nei capitoli seguenti.

## Capitolo Sesto

### TECNICHE E MANUFATTI

#### I. Il livello empirico della cultura.

Con l'espressione «livello empirico della cultura» si vuole indicare la fenomenologia definita solitamente, con particolare rilievo in Francia, come «cultura materiale», cioè l'insieme degli oggetti caratteristici di un gruppo culturale, le tecniche specifiche per produrli e ciò che pertiene all'area del consumo, a volte estendendo il significato dell'espressione fino a comprendere la economia delle società semplici.

L'insieme dei fenomeni indicati dall'espressione appare eterogeneo e necessita pertanto di precisazioni.

In accordo con quanto propone Tullio Tentori (1970:3) si ritiene opportuno distinguere tra cultura e prodotti della stessa, ed in questa prospettiva i prodotti materiali dell'attività umana non debbono essere considerati come parte della fenomenologia culturale ma, secondo una definizione proposta da Musio, come espressione degli «atteggiamenti a basso livello di generalità» (Musio, 1973:100). In tale accezione, il livello empirico della cultura non comprende l'organizzazione economica che, secondo l'analisi sviluppata nei capitoli precedenti, è direttamente correlata a variabili indipendenti del sistema culturale (habitat e tecnologia), e l'espressione dovrà intendersi circoscritta alle «norme che regolano il comportamento sociale specifico di una data cultura su questioni concrete di carattere empirico» (Musio, 1974:316), quindi le norme che regolano la produzione artigianale, la manifattura di strumenti rituali e le norme culinarie.

Il livello empirico della cultura è quello che cambia più velocemente ed infatti i segni del processo acculturativo sono particolarmente evidenti nei pro

dotti artigianali e negli oggetti di uso comune.

Appare comunque opportuno distinguere tra oggetti provenienti dal mondo dei bianchi e metodi e tecniche tradizionali di lavorazione, implicando queste ultime un cambiamento culturale più esteso. Ovviamente i due aspetti sono spesso interrelati, considerando che ogni oggetto contiene anche il proprio uso, cioè trasmette in misura maggiore o minore anche il modo di ragionare e di agire della cultura da cui proviene. L'imposizione dell'uso dei vestiti trasmette spesso anche il senso del pudore così come è inteso in Occidente, la diffusione di tecniche per la conservazione del cibo può interrompere la solidarietà tribale e rendere possibile l'accumulazione al posto della distribuzione del surplus, l'introduzione di oggetti prodotti dai bianchi modifica in genere i simboli di status e di prestigio e, nel lungo periodo, anche le modalità di acquisizione di status sociali, privilegiando ad esempio gli individui che hanno l'opportunità di contatti regolari con i bianchi, ed incidendo perciò sulla gerarchia sociale tradizionale.

Le interviste raccolte presso i *Galibi* nell'intento di ricostruire la storia del gruppo negli ultimi 40-50 anni, e le fonti storiche disponibili, dimostrano che il cambiamento nelle tecniche di intervento sull'ambiente è stato limitato, soprattutto in rapporto al diffondersi molto più veloce di utensili e manufatti provenienti dalla società esterna.

## 2. Vestiti e ornamenti.

Secondo la descrizione che degli antichi *Galibi* ha lasciato Biet,

...ils vont tous nus, sans porter rien sur eux, qu'un morceau de linge devant leur partie, qu'ils appellent un CAMISA. Il n'y a que les vieillards qui n'en portent point, mais ils la font rentrer comme les chevaux. Les femmes vont nuës comme les hommes portant devant leur nature un CAMISA large de deux mains, tissu de grains de verre ou rassade.

Les vieilles ny les petites filles ne s'en servent point, mais quand elles paroissent devant les hommes, elles se croisent fort dextrement le lambes. (Biet, 1664:353).

Da questa descrizione sembra di poter ipotizzare che esistesse già un senso del pudore riferito ai genitali. Oggi, tra i gruppi analizzati, solo gli indios dell'alto Oiapoque, *Oyampi* ed *Emerillon*, conservano l'abbigliamento tradi-

zionale. Presso queste popolazioni, i bambini di entrambi i sessi non usano indumenti. Con l'inizio della pubertà, i maschi indossano il *calimbé*, una striscia di cotone che passa tra le gambe ed è sostenuta da una cintura alla vita, ricadendo poi anteriormente e posteriormente. In occasioni cerimoniali, viene indossato un *calimbé* molto più lungo, che ricade quasi a terra. Le donne usano invece una fascia più larga, avvolta intorno alla vita a formare una gonna che arriva a metà coscia, o a volte al ginocchio.

Presso questi gruppi è molto diffuso l'uso dell'*urucù* per dipingere in rosso il volto o spesso tutto il corpo, accompagnato raramente, e soprattutto in occasioni rituali, da schematici tatuaggi con il *jenipapo* dalla caratteristica colorazione blu scura.

Gli ornamenti non rituali sono costituiti da collane e bracciali composti con perline di provenienza esterna, spesso tessute a formare collari su piccoli telai di produzione locale. In alcuni casi gli uomini indossano decine di file di perline che pongono trasversalmente sul petto, da una spalla al fianco opposto, come simbolo di prestigio. Vengono in genere esibiti come ornamenti gli oggetti di produzione esterna, come ad esempio specchi appesi ai collari, pettini infilati nei capelli, chiavi o altri piccoli oggetti attaccati alle collane. Tali oggetti non sono comunque diffusi, per l'azione rigidamente protettiva esercitata dal governo francese, azione che ha difeso i due gruppi da pressioni acculturative intense.

Durante le cerimonie sono usati gli ornamenti tradizionali, simili a quelli descritti più avanti per le popolazioni dello Uaçá.

Presso i gruppi della regione dello Uaçá gli abiti sono di tipo europeo, anche se è diverso il concetto di «decenza» in relazione alle varie circostanze e il senso di pudore associato alle diverse parti del corpo. In genere, come per il passato, al seno femminile non è attribuito alcun senso di pudore, nemmeno in presenza di bianchi, presumibilmente per l'elevato numero di figli e per il protrarsi dell'allattamento anche per più anni. L'unica eccezione è rappresentata dai *Karipuna*, presso i quali la nudità, parziale o totale, è considerata indice di arretratezza. Anche i bambini vengono vestiti, dai sei-sette anni in poi, ed è evitato solitamente l'allattamento al seno in presenza di estranei. L'atteggiamento generale dei *Karipuna*, del resto, appare quasi di rifiuto per tutto ciò che è riferito al modo di vivere indio e l'imitazione dei modi di vita dei bianchi è diffusa e, pur se non ancora generalizzata sembra rappresentare la tendenza a breve termine.

Il diffondersi di vestiti ha portato, tra i *Galibi*, ad un graduale abbandono dell'uso di *urucù* e *jenipapo* per dipingere il corpo. Oggi l'*urucù* è usato solo in circostanze rituali, particolarmente nei riti della nascita e della morte.

Similmente avviene per gli ornamenti tradizionali, fabbricati sporadicamente anche a scopo commerciale. Solitamente i *Galibi* si adornano con collane di perline, prodotte localmente utilizzando materiale di provenienza esterna. In occasione della festa del *turé*, invocazione propiziatoria degli spiriti della natura a cadenza annuale, preparano collari di semi alternati a piume variopinte e collane di denti di giaguaro e *cutia*, copricapo di piume e penne, anelli e bracciali.

Presso gli antichi *Galibi* erano praticate varie forme di mutilazione a scopo ornamentale, quali la mutilazione degli incisivi (praticata ancor oggi presso i *Palikùr* e gli *Oyampì*) e la perforazione, per entrambi i sessi, dei lobi delle orecchie e, limitatamente agli uomini, del labbro inferiore, dove venivano infilate pietre o altri oggetti appuntiti (cfr. Biet, 1964:353).

### 3. L'abitazione.

L'abitazione dei *Galibi* dello Uaçà, simile a quella delle altre popolazioni dell'area, conserva la struttura generale descritta per gli antichi *Galibi* della Guiana Francese.

Ha sezione rettangolare ed è sufficientemente ampia per ospitare 10-15 persone. Il pavimento, formato da tavole accostate insieme spesso con spazi tra una e l'altra, è sempre rialzato dal terreno di circa 50-60 centimetri per impedire allagamenti dovuti alle piogge abbondanti e frequenti. Presso gli *Oyampì*, e per imitazione presso i vicini *Emerillon*, come si è già notato, il pavimento raggiunge anche i due e in qualche caso i tre metri di altezza, permettendo la utilizzazione dell'area sottostante. Probabilmente tale struttura riflette la funzione difensiva assunta in passato.

Il pavimento poggia su pali conficcati nel suolo e vi si accede mediante una scala, in legno. Mancano in genere le pareti, diffuse solo presso i *Karipùna* su imitazione delle abitazioni dei bianchi. Presso i *Galibi* le poche abitazioni provviste di pareti, fatte con tavole di legno disposte parallelamente al suolo, appartengono alle persone più influenti della tribù e costituiscono ov-

viamente dei simboli di status.

Il tetto è fatto di foglie di palma intrecciate, su armatura in legno, a formare due spioventi che giungono quasi a toccare il suolo da un lato, a difesa della pioggia che, data la regolarità dei venti, proviene sempre dalla stessa direzione. Le abitazioni protette dalla pioggia da altre o dalla vegetazione hanno spioventi meno pronunciati. Il rivestimento del tetto deve essere sostituito periodicamente, in media ogni tre-quattro anni, mentre la struttura portante della casa dura in genere da venti a trenta anni.

In passato, dati i frequenti spostamenti, la casa veniva costruita più volte nel corso dell'esistenza di una persona, ed ha conservato l'essenzialità architettonica caratteristica delle abitazioni dei gruppi seminomadi. L'assenza di pareti sottolinea d'altro lato il carattere «pubblico» della vita degli indios, aspetto che sarà approfondito nei capitoli seguenti. Data la necessità di costruire l'abitazione più volte nel corso della vita, tale abilità è ritenuta un requisito fondamentale perché un uomo sia considerato socialmente adatto a formare una famiglia.

L'interno delle abitazioni si diversifica tra le popolazioni dell'Oiapoque (*Oyampì* e *Emerillon*) e quelle dello Uaçà (*Galibi*, *Palikùr*, *Karipùna*). Presso le seconde su un lato del pavimento sorge un basso focolare, in terracotta, a volte poggiante su sostegni in legno. In genere è presente una piattaforma sospesa alla travatura del tetto, utilizzata per conservare i canestri o i sacchi con la farina di manioca, i vestiti e gli utensili. Spesso questa piattaforma manca e in tal caso si appendono le cose possedute ai pali trasversali.

L'arredamento è quasi assente. I pasti vengono consumati sul pavimento in legno. Durante il giorno, le amache usate per la notte rimangono tese e vengono utilizzate per sedersi; più spesso si siede sul pavimento. Vengono costruiti caratteristici sgabelli ricavati da un unico pezzo di legno, senza schienale, dalla forma stilizzata di animale, in passato di significato totemico ma oggi non esplicitamente riconosciuto. Ogni gruppo familiare ne possiede almeno uno, ma vengono in genere usati solo quando si svolgono attività artigianali (preparazione di frecce, cesti e contenitori in fibre vegetali intrecciate). In passato avevano funzione propiziatoria per la buona riuscita dell'opera, ma oggi solo gli anziani attribuiscono loro tale significato. Sgabelli simili, ma scolpiti con più cura e preparati appositamente, vengono usati durante la festa del *turé*, ed in questo contesto conservano il loro significato simbolico.

Per la notte è usata in genere l'amaca, e più raramente stuoie. E' genera-

lizzato l'impiego della zanzariera che, oltre a proteggere contro gli insetti, particolarmente numerosi a causa degli estesi acquitrini, consente una certa protezione dell'intimità coniugale. Le amache sono tessute dagli indios, in cotone, mentre il tessuto per la zanzariera, che deve necessariamente essere più leggero e a trama molto fitta, è di provenienza esterna.

*Oyampi* ed *Emerillon* hanno focolari esterni, spesso comuni a più famiglie. Non hanno zanzariere, essendo la diffusione degli insetti limitata per l'assenza di acquitrini. Le attività della giornata vengono in genere svolte nello spazio sottostante al pavimento rialzato, e sono di conseguenza più diffusi gli sgabelli, non scolpiti, spesso costituiti da semplici ciocchi d'albero o tronchi poggiati sul terreno.

#### 4. Preparazione e conservazione del cibo.

La cucina è estremamente semplice: pesci e cacciagione sono in genere arrostiti sulla brace, più raramente bolliti. Vengono utilizzate, nei due casi, griglie in ferro o pentole in metallo, entrambe di provenienza esterna. Il condimento più diffuso è il *ucupì*, nel quale viene fatto bollire abbondante peperoncino, che sostituiva in passato anche il sale, sconosciuto agli indios.

Il cibo viene consumato in recipienti in legno, o ricavati dal guscio di frutti. La pianta maggiormente utilizzata a tale scopo è la *cuia* (*Crescentia cujete*), dal frutto con un guscio ligneo, sottile e resistente; facilmente divisibile in due metà ovoidali lunghe 15-20 centimetri e larghe in media 10 centimetri. Albeti di *cuia* vengono coltivati, per questo scopo, in prossimità del villaggio. Altra pianta che dà un frutto dal guscio adatto ad essere utilizzato come recipiente è la *cabaças* (*Lagenaria vulgaris*). Il frutto è simile alla zucca per dimensioni e forma, ma ligneo. Svuotato dei semi, è adatto per il trasporto di acqua e per contenere liquidi in genere.

Altri contenitori, usati per la preparazione e la conservazione della manioca, sono ottenuti mediante l'intreccio della fibra di *arumà* (*Ischnosiphon arumà*), tecnica conosciuta ed usata da secoli. Sono fabbricati soprattutto canestri a trama larga per il trasporto delle radici di manioca, *tipiti* per la spremitura della polpa per estrarne il liquido tossico, setacci, cesti a trama fitta per conservare la farina, stuoie. La lavorazione della fibra è riservata agli uomini e, da

ta l'importanza della manioca per la sopravvivenza, tale abilità è considerata indispensabile perché un giovane possa sposarsi.

Oltre ai prodotti locali, non è raro trovare presso i *Galibi* anche recipienti e vasellame di provenienza esterna, secchi in plastica, piatti, posate in metallo. La loro diffusione è irregolare, a seconda della frequenza dei contatti con i bianchi in un certo periodo, ma in genere ogni famiglia possiede almeno qualcuno di questi oggetti.

Il metodo tradizionale per conservare pesce e selvaggina consiste nell'affumicarli, tecnica conosciuta già all'epoca del viaggio di Biet, che ne ha lasciato la descrizione:

Ils boucanent sur le lieu le poissons qu'ils ont pesché. Le boucan se fait avec quatre forches hautes de deux pieds, qu'ils fichent en terre, sur lesquelles ils posent des bastons en forme de grill, sur lesquels ils mettent le poisson, faisant du feu dessous, le tournant de temps en temps, jusqu'à ce qu'il soit cuit: et afin qu'ils le puissent garder, ils luy font sentir le feu tous les iours.

Ils en font ainsi de la viande, comme des Carfs, Cochons, Taton, Aguti, & C., ils la font boucaner avec la peau. (Biet, 1664:358).

L'affumicatura è ancora oggi la tecnica più diffusa. Dopo l'introduzione del sale, esso è talvolta impiegato per la conservazione, anche se la scarsità rende poco frequente tale uso. È opportuno ricordare inoltre, che i *Galibi* raramente conservano pesce e selvaggina, sia per l'usanza di distribuire, all'interno della tribù, le eccedenze, sia perché in genere mangiano molto quando il cibo è abbondante, organizzando frequenti banchetti comunitari, consumando poi solo un po' di farina di manioca e frutta quando il cibo scarseggia. Questo comportamento è da ricondurre a quanto già notato (cfr. Cap. V, par. 6) a proposito del margine di programmazione estremamente ridotto, come variabile dipendente del rapporto con l'habitat.

#### 5. La costruzione della canoa.

La capacità di fabbricare una canoa è considerata forse ancora più importante che quella di costruire una casa. Tutte le attività dei *Galibi*, ma in modo non dissimile avviene per tutte le tribù della regione, ruotano intorno



al fiume: attraverso il fiume si raggiungono i campi di manioca, sul fiume si svolge, oltre alla pesca che costituisce la base dell'alimentazione, anche la caccia; il fiume, infine, è l'unica via di comunicazione per gli scambi commerciali con le altre tribù.

La canoa è ricavata, secondo la tecnica comune sia agli indios delle Guiane che a quelli del Nord amazzonico, da un unico tronco. Dapprima questo viene parzialmente svuotato con l'ausilio di asce di ferro. Poi viene posto sopra carboni ardenti e aperto al calore fino alla larghezza desiderata. Solitamente la curvatura dello scafo è ampia, in modo che le imbarcazioni risultino quasi piatte, pescando pochissimo e consentendo la navigazione anche nei campi allagati, dal fondale poco profondo. Si fissano poi due o tre tavole trasversali per sedersi.

Le canoe ottenute con questa tecnica sono di piccole dimensioni, potendo ospitare al massimo non più di 4-5 persone. I remi sono lunghi da un metro e mezzo a un metro e ottanta centimetri, con impugnatura rotonda e pala allungata. Sono usati a braccia, senza poggiare su scalmi. Nella stagione asciutta la navigazione a remi è possibile solo lungo i corsi d'acqua, mentre per traversare i campi allagati la canoa è spinta con lunghe pertiche.

L'importanza della navigazione nella vita degli indios è sottolineata dal fatto che essi costruiscono anche canoe più piccole adatte ai bambini, che all'età di 7-8 anni sono già in grado di condurle da soli per le prime spedizioni di pesca.

## 6 . Artigianato specializzato.

Le abilità artigianali necessarie per la produzione degli oggetti sin qui descritti sono parte delle competenze specifiche trasmesse attraverso il processo acculturativo, e sono perciò conosciute da ogni membro adulto di ogni tribù. Esistono però nella regione tecniche specializzate. La specializzazione avviene sia a livello di tribù che per sottogruppi all'interno di ogni tribù. Al primo ordine di fenomeni si è già accennato: converrà precisare che, sebbene ogni oggetto necessario venga prodotto autonomamente da ogni comunità, ogni gruppo ha acquisito competenza specifica per produzioni più raffinate nei diversi settori. Si ricorderà brevemente che i *Palikùr* sono specializza-

ti nella produzione di manufatti in terracotta variamente decorati e gli *Oyam-pi* e gli *Emerillon* nella produzione di tessuti in cotone.

Infine i *Galibi* sono specializzati nella lavorazione del legname, per la quale usano una serie di strumenti di falegnameria e carpenteria di provenienza esterna: martelli, seghe etc. In particolare, sono l'unica tribù della zona che produca tavole, indispensabili per la costruzione dei pavimenti delle case, anche per scambiarle con gli altri gruppi di indios. La lavorazione viene fatta in *mutirão*: il tronco da cui si ricaveranno le tavole è posto su cavalletti alti da due metri a due metri e mezzo; si usano grandi seghe lunghe da tre a quattro metri, con doppio manico ad ognuna delle estremità. Sono impugnate da due uomini a terra e due sui sostegni del tronco, segandolo longitudinalmente senza l'ausilio di strumenti che segnino la direzione. Tale attività richiede pertanto una notevole competenza tecnica ed è quindi un lavoro specializzato, organizzato e diretto dai membri di poche famiglie, coadiuvati da altre persone non specializzate della tribù.

In questo caso si osserva, oltre all'introduzione di strumenti di provenienza esterna, l'assimilazione di una tecnica nuova, che, diversamente dalla introduzione di oggetti, ha modificato anche i rapporti sociali all'interno del gruppo, creando una prima differenziazione di ruoli e di status.

Capitolo Settimo

ORGANIZZAZIONE SOCIALE

L'opera di acculturazione diretta, coordinata dal governo con l'utilizzazione di funzionari, è recente, potendola datare dal 1930. Essa ha comunque inciso sull'organizzazione sociale, per cui questa può essere studiata solo come struttura dinamica in trasformazione, quindi con un'indispensabile operazione di ricostruzione storica.

Oltre all'analisi della documentazione disponibile, si è fatto ricorso alla ricostruzione orale, con interviste sia individuali che di gruppo. Queste, in particolare, hanno consentito, schedando le reazioni emotive e interattive dei membri al ricordo di situazioni e schemi di vita scomparsi, anche di misurare intuitivamente la rilevanza del cambiamento e l'atteggiamento prevalente verso di esso. La conoscenza della lingua portoghese da parte di quasi la metà dei *Galibi* ha reso possibile lavorare con gruppi abbastanza vasti, di 10-12 persone per volta.

1. La famiglia.

La struttura organizzativa tradizionale è la famiglia estesa. Tra i *Palikür* essa era in passato patrilocale e patrilineare, ora in cambiamento verso la matrilocità; tra i *Galibi* e gli *Oyampì* è matrilocale, ma con discendenza patrilineare. La cellula-base è simile in tutta la regione: gruppi familiari composti da più nuclei, per un totale in media di 20-30 persone distribuite in villaggi di 5-6 case, in prossimità del fiume e a breve distanza uno dall'altro. Questa struttura consente un'utilizzazione ottimale delle risorse, poiché, es-

sendo la base dell'economia la caccia, pesca e raccolta, una stessa area può essere sfruttata solo da un limitato numero di persone.

Oggi rimangono solo poche famiglie sparse lungo il fiume, dato che il primo obiettivo dell'intervento governativo, intorno agli anni '50, è consistito nel riunire gli indios in grandi villaggi: il villaggio dei *Palikür* ha una popolazione di oltre 450 abitanti, quello dei *Galibi* di circa 700. Gli *Oyampì* distribuiti sul lato francese del fiume Oiapoque, hanno conservata immutata la loro struttura.

L'accentramento indotto dall'esterno non sembra aver modificato in profondità l'organizzazione sociale. Occorre infatti considerare che i tradizionali gruppi familiari sparsi avevano carattere esogamico, e i contatti erano favoriti, oltre che dalla vicinanza, dalla fitta rete di obbligazioni reciproche create da attività svolte in comune, quali la coltivazione della manioca e la caccia, nonché dalla distribuzione delle eccedenze alimentari.

Esisteva già una struttura di tribù simile all'attuale, con leaders politici e religiosi comuni.

La prima rilevante conseguenza dell'accentramento dei diversi gruppi è stata la vanificazione delle regole di residenza post-matrimoniale, che hanno perso motivo d'essere con la scomparsa dei gruppi sparsi. Tende oggi ad affermarsi la residenza neolocale, anche se, fino a che i coniugi non hanno una casa propria, abitano con il padre della donna, accanto al quale costruiscono di preferenza anche la nuova abitazione. In caso di morte della madre, i figli e il padre tornano a dipendere da, o ad abitare con, i genitori della moglie.

Il modello di residenza matrilocale è quindi ancora riconoscibile, anche se meno motivato che in passato.

2. Il villaggio.

Vila Kumarumàn, il grande villaggio che raccoglie la quasi totalità dei *Galibi*, oltre ad essere di per sé il risultato dell'intervento pianificato del governo brasiliano, riflette e riassume anche i momenti acculturativi successivi alla sua costituzione.

Sorge lungo la sponda dello Uaçà, dal quale è separato da un'ampia palude solcata dai canali liberi da vegetazione per consentire il passaggio delle

canoe.

Le abitazioni si snodano lungo il fiume, a gruppi di tre o quattro, disposizione che riflette ancora la struttura sociale basata su famiglie estese che vivevano isolate lungo il fiume prima che sorgesse il villaggio. Le abitazioni più recenti, appartenenti ai nuclei formati negli ultimi vent'anni, sorgono alle spalle delle prime, verso la foresta, dalla quale sono separati da alcuni campi di manioca e da alberi da frutta. Alle spalle della foresta si estendono le savane, campi allagati per buona parte dell'anno, che circondano il territorio su cui sorge il villaggio che assume pertanto l'aspetto di isola.

Approssimativamente al centro delle abitazioni, in prossimità del fiume, sorge una costruzione più grande delle altre, con la facciata in tavole e sprovisto di pareti sugli altri lati: la «casa della danza». È una struttura costruita da tutta la tribù ed usata per le assemblee e per le feste tradizionali del gruppo. Funge anche da chiesa quando il missionario della zona si reca in visita. Davanti alla «casa della danza» si apre un vasto spiazzo libero da vegetazione, usato in particolare per l'annuale festa del *turé* ed in generale come punto di ritrovo e di incontro durante il giorno.

In prossimità di ogni gruppo di abitazioni sorge una «casa della farina», in media una per ogni nucleo familiare esteso. È una semplice tettoia in foglie di palma intrecciate, sorretta da quattro pali, con pavimento in terra battuta. In essa trovano posto il forno e i diversi strumenti per la lavorazione della manioca. Costituisce l'abituale luogo di ritrovo delle donne e ragazze dello stesso gruppo familiare allargato, che svolgono insieme le diverse fasi di trasformazione delle radici di manioca.

Alla periferia del villaggio, vicino all'attracco principale, sorgono le costruzioni non indigene, quelle che inizialmente hanno rappresentato il polo di attrazione per indurre allo stabilirsi della popolazione nel nuovo villaggio (infermeria e scuola) e la struttura della chiesa in costruzione. Superate le ultime capanne si incontra l'infermeria, costruita agli inizi degli anni quaranta, quando ancora sul posto risiedevano poche decine di persone. Vi risiede in modo pressoché continuativo un infermiere, ma solo una volta all'anno, per un breve periodo, gli indios sono assistiti anche da un medico e da un dentista.

L'infermeria ha trasformato, nel breve periodo intercorso dalla sua istituzione, le condizioni sanitarie dei *Galibi*. La mortalità infantile è diminuita dal 30% circa (morti durante il primo anno di vita in rapporto ai nati vivi)

del 1940, al 10% circa attuale. La malaria è ancora diffusa, ma l'impiego massiccio di medicinali evita nella grande maggioranza dei casi la morte. Sono scomparse negli ultimi decenni anche le epidemie di tifo, mentre ancora è molto diffusa la verminosità intestinale, soprattutto infantile, derivante dall'uso regolare di acqua del fiume o anche degli acquitrini che separano il fiume stesso dal villaggio.

L'impiego di medicinali non ha comunque modificato sostanzialmente la durata media della vita, che rimane molto bassa per le difficili condizioni ambientali. Per le donne alla comune situazione generale si aggiunge la precocità dei concepimenti (l'età media del primo parto è di 15 anni) e l'alto numero degli stessi (da 9 a 12 in media), di modo che a 35-40 anni una donna è considerata anziana.

Non lontano dall'infermeria sorge l'edificio scolastico, edificato nel 1943, in seguito abbandonato e successivamente ricostruito e ampliato. Attualmente è in legno, è provvisto di pareti ed ha il tetto ricoperto da tegole. Anche la presenza della scuola ha inciso, seppure in misura minore rispetto all'infermeria, sul modo di vivere dei *Galibi*, particolarmente negli ultimi dieci anni, ma la sua importanza come struttura acculturativa richiede un'analisi più approfondita che conviene rimandare ai capitoli seguenti.

### 3. Strutture sociali informali.

L'organizzazione sociale dei *Galibi* attraversa un periodo di ristrutturazione e ridefinizione, per adattare i modelli comportamentali sedimentati sui sistemi di famiglie estese matrilocali, seguito fino al 1950, alla successiva aggregazione in un villaggio di grosse dimensioni.

L'analisi di tale processo è complicata dal fatto che non esistono istituzioni formalizzate all'interno del gruppo, se si eccettuano le figure del capo e dello sciamano, delle quali si dirà nei prossimi paragrafi, che non rivestono molta importanza nell'organizzazione sociale. Inoltre, con queste eccezioni, non esistono neppure status o ruoli acquisiti intorno ai quali si coaguli la dinamica sociale. La stessa struttura di parentela, basata soprattutto su regole di residenza matrimoniale, è divenuta di importanza secondaria perché ovviamente non è

sistono più, tra i due coniugi, differenze nella residenza dei rispettivi gruppi parentali.

L'adattamento alla nuova condizione sociale ha sconvolto solo apparentemente, però, le strutture formali o formalizzate che regolavano le dinamiche interpersonali: in realtà, le vecchie strutture sono state in gran parte conservate e solo parzialmente modificate per adattarle alla nuova situazione.

La continuità tra la vecchia e la nuova situazione è data innanzitutto dalla conservazione dei criteri di attribuzione dei ruoli: essi sono quasi tutti (con le eccezioni di cui si è detto) ascrivibili, principalmente in base al sesso e secondariamente in base all'età. La distinzione in base all'età è secondaria per la precoce assunzione di gran parte dei ruoli caratteristici dell'età adulta, o, detto in altri termini, per la contrazione del periodo dell'infanzia, socialmente intesa, che è limitata ai primi anni di vita.

I ruoli maschili e femminili sono rigidamente distinti, in pratica senza intercambiabilità. La posizione della donna è condizionata dall'elevato numero di figli. Essa occupa un posto privilegiato all'interno del nucleo familiare e secondario nella società. La donna si occupa di tutte le attività che si svolgono nell'abitazione o in prossimità della stessa, potendo però disporre dell'aiuto delle figlie e dei maschi di età inferiore ai 6-7 anni. Oltre a preparare il cibo, è la donna che esegue tutte le fasi di lavorazione della manioca, da quando essa è raccolta e portata al villaggio. Inoltre tesse il cotone, lavora l'argilla (attività oggi quasi abbandonata presso i *Galibi*), si occupa della raccolta dei frutti spontanei.

L'uomo si occupa della caccia e della pesca, della costruzione della casa e della canoa. La caccia è rigidamente proibita alla donna: essa non può nemmeno accompagnare i gruppi di cacciatori, né partecipare alla preparazione degli archi o delle frecce, e, benché non esistano proibizioni esplicite a tale proposito, evita persino di toccare il fucile e le altre armi.

Alla coltivazione della manioca partecipano entrambi i sessi, ma le attività della donna e dell'uomo sono rigidamente distinte: l'uomo prepara il campo, tagliando e bruciando le piante della foresta, prepara le piantine di *maniva* e le distribuisce nel campo, scava le buche. La don-

na pianta la *maniva* e si occupa di estirpare le erbacce che crescono tra l'epoca della piantagione e quella del raccolto.

Con l'eccezione dei tessuti e dei manufatti in argilla, è l'uomo che fabbrica gli oggetti necessari. Prima di sposarsi, il giovane indio deve imparare ad intrecciare l'*arumà*, la fibra con cui si costruiscono il *tipi-ti* e i canestri. È l'uomo a costruire gli sgabelli e tutti i manufatti in legno.

La divisione dei compiti fra uomo e donna non è sensibilmente cambiata rispetto alle prime descrizioni etnografiche relative ai *Galibi* della Guiana francese. Biet così descrive le relative occupazioni:

Quand la pluie empesche les hommes de sortir, ils s'occupent, les uns à faire des flèches pour la chasse & pour la guerre, d'autres tissent des lits de coton à la façon que l'on fait des tapisseries de haute lisse; les autres font des paniers de diverses façons pour leur usage, des banarez qui sont une espèce de tamis de Palmiste ou de jonc, pour passer la farine de Magnoc, & des couloirs qui sont comme des chaussees à hypocras, pour faire égouter le jus qui qui sort du magnoc, et plusieurs autres utensiles de ménage. sur tout de la poterie de terre, à laquelle ils sont fort adroit, quoy qu'ils n'ayent point de roues comme nos Potiers, faisant le tout par additio de parties les unes sur les autres.

Quand il fait beau temps, ils vont abatre du bois en de certains lieux, pour y faire des jardins: c'est tout ce qu'ils font, avec la chasse & la pesche. Tout le reste c'est ouvrage de femme, qui portent le fardeau du jour & de la nuit, car elles travaillent sans cesse: les hommes se contentent de couper le bois, & il faut qu'elles le portent dans leurs Cases pour s'en servir.

Ce sont les femmes qui plantent les jardins, qui en cueillent le magnoc, qu'elles portent dans leurs Cases pour en faire du pain; elles portent du bois pour faire le feu, elles font la cuisson: elles composent leur boisson... (Biet, 1664:355-356)

La rigida divisione dei ruoli si riflette anche nella proprietà dell'uomo o dell'altro coniuge di alcuni oggetti e prodotti. Ad esempio, se vengono allevate galline, compito riservato alla donna, esse sono di sua esclusiva proprietà e può scambiarle, senza interpellare il marito, per avere vestiti od altro. Invece il fucile è considerato proprietà esclusiva dell'uomo; ad esso appartiene anche la cacciagione (non il pescato) che può eventualmente scambiare, quando ne ha la possibilità per la presenza di bianchi nella tribù; dal momento in cui la cacciagione è scuoiata e cucinata, essa diviene però proprietà comune.

Anche l'educazione dei figli è distinta: la donna insegna alle femmine le tecniche da acquisire, l'uomo ai maschi.

Il passaggio dall'organizzazione basata dalla famiglia estesa al vil-

l'aggio ha avuto conseguenze negative sulla condizione femminile. In precedenza, infatti, la minore importanza sociale della donna era compensata dalla regola di residenza matrilocale, per cui essa rimaneva per tutta la vita presso il proprio gruppo familiare, insieme con le sorelle e le figlie. I membri maschili, o lasciavano il gruppo (i fratelli) o vi entravano a far parte successivamente dall'esterno (i mariti e i cognati). I bambini avevano nelle «matri» (termine riferito anche alle sorelle della madre uterina) il punto di riferimento costante, mentre i «padri» (termine riferito anche ai fratelli del padre naturale) appartenevano ad altri gruppi. Il tabù che impediva il matrimonio tra lo zio e la nipote riduceva praticamente a zero le possibilità per l'uomo di rimanere nello stesso gruppo una volta raggiunta l'età adulta. In questo modo la minore importanza sociale della donna veniva compensata dalla continuità della permanenza nel gruppo, dove i rapporti di parentela erano essenzialmente in linea femminile. Gli uomini sposati, infatti, non avevano rapporti di parentela consanguinea, al contrario delle donne che erano tutte parenti tra loro.

Tale sistema di parentela garantiva per contro la preminenza dell'uomo nella vita sociale. Essa derivava infatti solo in parte dall'importanza delle attività di competenza maschile (caccia e, in passato, guerra). La causa principale sembra piuttosto l'insieme delle conseguenze del sistema di parentela. L'uomo infatti aveva legami di parentela con altri gruppi: quello di provenienza e quelli dei fratelli sposati, oltre che con quello della moglie. Tutta la rete delle interazioni tra le famiglie sparse lungo il fiume era gestita dagli uomini. Ciò rifletteva d'altro lato il tipo di attività assegnata all'uomo, che richiedeva la cooperazione di un numero elevato di individui. Anche con la fine delle guerre intertribali, le attività svolte in comune rimanevano importanti: dalla caccia alla preparazione dei campi di manioca, dalla costruzione delle abitazioni a quella delle canoe, il lavoro di gruppo, il *mutirão*, era il modo consueto di organizzare le attività maschili.

Il *mutirão* era organizzato su basi parentali nella linea maschile, rappresentando continue occasioni di contatto tra le diverse famiglie estese della stessa tribù. In questo modo la donna garantiva la continuità e la coesione della famiglia estesa, l'uomo la coesione della tribù, composta dalle diverse famiglie estese di una stessa popolazione. L'esogamia a livello di gruppo familiare si accompagnava all'endogamia a livello di gruppo etnico, e di conseguenza la tribù, anche se divisa in tanti gruppi autonomi, costi-

tiva una comunità integrata, con tradizioni comuni e con un unico capo (*tuxáua*) e uno sciamano (*pajé*) comune.

La nuova organizzazione basata sul villaggio ha fatto decadere, innanzitutto, le regole di residenza: ancor oggi se due sposi non hanno una casa propria vivono con la famiglia della donna, ma la residenza neolocale va sempre più diffondendosi e d'altra parte la vicinanza del nucleo parentale dell'uomo e di quello della donna fa apparire il rispetto ancora diffuso delle regole di residenza più una sopravvivenza del passato che un'istituzione destinata a durare. Per gli stessi motivi stanno cambiando anche le categorie di parentela: si distingue sempre maggiormente tra il padre vero e i fratelli del padre e tra la madre e le sue sorelle, e reciprocamente avviene per i figli. La trasformazione di questo aspetto della struttura di parentela è però più articolata: non solo essa rimane diffusa a livello linguistico, anche se non è più generalizzata, ma se ne ritrova la funzione in molti aspetti della vita sociale. Ad esempio, in caso di morte della madre i figli sono allevati ed educati dalle sorelle di questa, che provvedono anche al loro sostentamento, e il marito della defunta entra a far parte del nucleo familiare del suocero.

Con la formazione del villaggio, anzi, la cura dei bambini rimasti orfani di madre viene assunta anche da altre donne non legate a loro da vincoli di parentela. La conservazione della struttura di parentela tradizionale è evidente anche nelle attività femminili svolte in gruppo, che prevedono la partecipazione dello stesso nucleo familiare esteso, che dispone di una «casa della farina» comune per la lavorazione della manioca. Similmente, la cura dei figli piccoli è assunta oltre che dalla madre anche dalle sorelle della stessa, e quando sono un po' più grandi e di loro si occupano le figlie, esse sono aiutate anche dalle figlie delle sorelle della madre, che non vengono considerate cugine ma sorelle esse stesse.

La nuova organizzazione ha però tolto alla donna lo status di garante della coesione del nucleo familiare, senza che abbia acquisito una maggiore importanza sociale. La vita sociale continua ad essere strutturata secondo i passati modelli formali, caratterizzati dalla rigida divisione delle attività. La vita della donna è circoscritta al nucleo familiare, con rapporti continuativi solo con le altre donne della famiglia, con i figli più piccoli e con eventuali membri anziani. Non esistono associazioni femminili, neppure informali né occasioni di incontro se non sporadiche. Questa organizza-

zione coinvolge anche le bambine e le adolescenti. Esse devono partecipare fin dall'età di cinque-sei anni a tutte le attività domestiche, prendendosi cura dei fratelli più piccoli e collaborando alla preparazione del cibo. Non esistono gruppi femminili di coetanee, neppure durante l'adolescenza.

L'attività dell'uomo si svolge, al contrario, in gran parte al di fuori dell'abitazione e della famiglia, a livello di gruppi, formali ed informali, di ragazzi e di adulti. Oltre alla coltivazione della manioca e alla caccia, anche la raccolta e la lavorazione del legname per la fabbricazione di canoe e la preparazione di tavole e pali per la costruzione delle abitazioni viene fatta, come si è detto, in gruppo. Il cantiere del villaggio è il punto di ritrovo anche per chi non è impegnato direttamente nell'attività.

Per la formazione dei gruppi di *mutirão*, della quale si occupa l'uomo, esiste una sorta di cerimoniale attraverso cui si struttura la maggior parte del sistema di relazioni sociali. Quando qualcuno ha bisogno di altri per la coltivazione, o per procurarsi e lavorare il legname necessario alla costruzione di abitazioni e canoe, o più semplicemente per accordarsi per una battuta di caccia, lo raggiunge a casa dopo il tramonto, quando è cessata ogni attività produttiva. È considerata una grave mancanza di riguardo presentare immediatamente la richiesta. Prima occorre un tempo di conversazione, che potrebbe essere definito «di cortesia», di almeno venti minuti, mezz'ora, a volte molto più lungo, se la persona cui ci si rivolge ha, a qualunque titolo, uno status diverso dal richiedente. In questo caso, se la persona è occupata, è previsto anche un tempo di attesa, fuori dell'abitazione. La circostanza è comunque rara, dato che le diversità di status all'interno della tribù sono limitate. Al termine della conversazione si presenta la richiesta che non ottiene, in genere, una risposta precisa. Si informa semplicemente che il tal giorno, all'alba, si partirà per coltivare il campo o per abbattere alberi: come si è visto a proposito della coltivazione, l'invito è rivolto ad un numero di persone sensibilmente maggiore di quello necessario. Questo cerimoniale si aggiunge a quanto sottolineato a proposito dell'indifferenza per lo scorrere del tempo.

A questo proposito, occorre notare che il margine di tempo considerato attesa normale ad un appuntamento può arrivare fino a qualche ora. Se ne è avuta esperienza diretta, oltre che osservativa, quando è stato necessario prendere accordi per interviste: dire «domani mattina presto» poteva equivalere a poco dopo l'alba come alle dieci o alle undici del mattino.

Oltre ad essere indicative per l'atteggiamento verso il tempo, le «conversa-

zioni di cortesia» hanno d'altro lato una funzione importante di coesione sociale.

Essendo prerogativa maschile, l'uomo si trova al centro del sistema di obbligazioni reciproche che costituisce il tessuto della struttura sociale del villaggio.

L'ampiezza della rete di obbligazioni create è il più importante indice del prestigio sociale della persona. È dato che ci si rivolge più spesso a chi ha maggiore abilità nella caccia o nella lavorazione del legname, sono queste capacità ad assicurare uno status parzialmente più elevato a chi le possiede. Tale status non riceve mai una sanzione che lo formalizzi definitivamente, deve essere ogni volta riconfermato ed è perciò molto fluido, può essere acquisito o perduto con facilità. D'altra parte ad esso non sono legati privilegi particolari, né simboli specifici. È possibile quindi concludere che mancano gerarchie e differenziazioni all'interno del gruppo, come sono assenti di conseguenza meccanismi di mobilità sociale. Ciò sembra riflettere la precedente struttura di famiglie estese isolate. L'organizzazione a livello di villaggio essendo recente, manca la formalizzazione di status differenziati che l'interazione con un elevato numero di persone potrebbe comportare, e in definitiva è assente un'organizzazione di istituzioni relative a gruppi più estesi della famiglia.

Questo meccanismo di coesione sociale non gerarchico si sta da qualche anno indebolendo in seguito alla pressione acculturativa, e il possesso di oggetti provenienti dal mondo dei bianchi sembra incominciare a costituire un elemento di prestigio e differenziazione sociale.

L'attrattiva esercitata dalla «civiltà» è testimoniata anche dal fatto che alcuni indios hanno lasciato la tribù per andare a lavorare nelle città vicine, facendo comunque ritorno dopo periodi variabili da cinque mesi ad un anno.

L'impatto acculturativo sta iniziando a modificare l'atteggiamento che è alla base dell'organizzazione sociale: quello verso gli altri.

Alla mancanza di gerarchie sociali, di criteri di diversificazione sociale, derivante dal tipo di risposta all'ambiente, corrisponde una uniformità comportamentale. Le uniche variabili di differenziazione sono il sesso e l'età. Il senso dell'individualità, l'iniziativa personale sono categorie pressoché sconosciute. Ciò è riconducibile in parte all'assenza di motivazioni alla competizione, sia per l'impossibilità di accumulare beni, sia per la mancanza di attribuzioni di status formalizzate in relazione all'abilità o alle capacità personali, con le eccezioni del *Tuxana* e del *pajé*.

L'atteggiamento verso gli altri è individuabile mediante l'osservazione delle regolarità comportamentali e del margine di discostanza dai modelli standard nello svolgimento delle diverse attività. Ad esempio, le tecniche relative alla caccia, alla pesca, alla coltivazione della manioca sono minuziosamente regolamentate e non lasciano spazio a iniziative personali; il modo di confezionare i manufatti presenta la stessa regolarità. Al fine di ottenere conferme all'atteggiamento individuale, è stata predisposta un'intervista di gruppo, avente lo scopo di verificare la presenza di risposte individuali o il grado di conformismo di gruppo.

L'intervista è stata sottoposta a un campione di 29 persone, di cui 9 donne e 20 uomini. I gruppi si sono formati spontaneamente, prima dell'intervista. La occasione è stata offerta dall'ascolto di canti rituali e di lavoro raccolti tra i *Karipùna*, in seguito a cui si erano formati dei capannelli distribuiti sull'ampio pavimento della « casa della danza », che sorge nel punto più popolato del villaggio. I canti avevano richiamato anche alcune donne, che restavano però in disparte.

I gruppi risultavano così formati:

primo gruppo: 6 uomini, con età media tra i 35 e i 45 anni;

secondo gruppo: 9 donne, due di età superiore ai 60 anni, le altre con età compresa tra i 40 e i 50 anni;

terzo gruppo: 7 uomini di età variabile dai 25 ai 30 anni;

quarto gruppo: 7 uomini, di età non omogenea.

Il modo in cui si erano costituiti i gruppi suggerisce qualche considerazione, ripetutamente confermata dall'osservazione diretta in altre circostanze: le donne, in genere, quando hanno occasione di raggrupparsi non si suddividono mai per età, probabilmente per l'abitudine ad avere contatti limitati al nucleo familiare, necessariamente di età eterogenea; i giovani tendono spesso a riunirsi insieme, soprattutto nei momenti di aggregazione non finalizzata al lavoro, presumibilmente per i cambiamenti indotti dall'acculturazione, ai quali essi sono più sensibili, e che sono argomento di conversazione e di valutazione diversa a seconda delle diverse età.

Ogni gruppo era coordinato da un leader alfabetizzato, che parlava portoghese; due indio *Galibi* che erano già stati avvicinati come informatori, l'infermiere del posto medico, brasiliano; un bianco. I leaders non esprimevano parere sulla domanda, né formulavano risposte: il loro scopo era unicamente quello di trascrivere i giudizi e le considerazioni del gruppo. Fu proposta un'unica do-

manda, sia per non rendere dispersivo e poco interessante l'incontro (il primo con un gruppo così vasto) sia perché le altre domande avrebbero dovute essere fatte individualmente o in conversazioni registrate.

Si riportano per esteso sia la domanda che le risposte, trascrivendole letteralmente e senza tradurre, avvertendo però che alcune sono state tradotte in portoghese dallo stesso leader del gruppo, nel caso in cui fossero state formulate in *patois*.

DOMANDA: Porque tu preferes trabalhar a roça em mutirão e não sozinho?

Le risposte dei vari gruppi sono state:

Primo gruppo

- Torna-se o trabalho mais rápido.
- Melhor muita gente trabalhar, termina o trabalho em um dia.
- Mutirão acaba rápido.
- O trabalho sai mais rápido.
- In convida pessoa trabalha mais rápida.

Uma persona non risponde.

Secondo gruppo.

- Com mutirão é melhor trabalhar.
- Com muita gente dá vontade de trabalhar.
- Muita gente dá vontade para o trabalho.
- Muita gente faz o trabalho de repente.
- Gosto de fazer mutirão porque anima o trabalho.

Quattro persone non rispondono.

Terzo gruppo.

- Porque aqui nos todos estamos reunidos.
- O mutirão é ajudar um ao outro o irmão da gente.
- Gosto de fazer mutirão.
- Gosto de fazer a roça para poder comer e beber.
- Nos convidamos as nossos colegas para trabalhar juntos.
- A roça ninguém pode fazer sozinho, é uma coisa que dá futuro para gente.
- Porque a gente não pode fazer um mutirão só.

Quarto gruppo.

- Sòzinho nao posso fazer trabalho, preciso muita gente para fazer o trabalho.
- Preciso de pessoas para ajudar a trabalhar na roça.
- Porque sò uma pessoa não pode fazer uma roça.
- Porque a gente pode fazer um serviço leve.
- Porque é muito serviço para uma pessoa sò.
- Para uma sò pessoa é muito trabalho.
- Sozinho não pode fazer roça.

Appare interessante considerare la forma dei diversi gruppi di risposte, tralasciando per ora il contenuto. L'accento viene posto via via su diversi aspetti del *mutirão*, ma all'interno di ogni singola serie di risposte appare iterato un unico motivo. Il linguaggio stesso presenta regolarità sia nella formulazione delle risposte che nel ricorrere di alcuni termini. La prima risposta è stata probabilmente data dal membro ritenuto più influente o più rappresentativo del gruppo, e gli altri hanno espresso lo stesso concetto in altri modi, secondo lo stile proprio delle assemblee *Galibi* documentato anche dalle interviste di gruppo riportate nel capitolo XI. Durante tali assemblee raramente emergono pareri contrastanti, ma ognuno, anche se è d'accordo, ripropone personalmente il giudizio altrui. Questa dinamica, che è indicativa dell'uniformità di risposte comportamentali, costituisce tra l'altro un importante elemento di coesione di gruppo.

Si noterà, nella seconda serie di risposte, come le donne siano meno disponibili a parlare di fronte agli altri (ben quattro su nove non hanno formulato un parere), comportamento facilmente comprensibile se si considera la rarità delle occasioni che la donna ha, nella vita di tutti i giorni, di partecipare a discussioni in gruppo. Le donne inoltre sottolineano con maggior insistenza, per analoghi motivi, il carattere gratificante del *mutirão* come momento di incontro.

Un altro campo di esperienza in cui appare evidente la tendenza alla uniformità comportamentale è costituito dalle dinamiche acculturative stesse. Il cambiamento, se accettato, coinvolge molto spesso tutta la tribù. Tra i *Palikùr*, ad esempio, fino al 1970 la religione formale prevalente era quella cattolica. In quell'anno un pastore protestante riuscì a convertire il capo, Paulo Orlando. Nell'arco di pochi mesi tutta la tribù ne seguì

l'esempio ed oggi la quasi totalità dei *Palikùr* pratica riti protestanti.

Anche le risposte agli interventi governativi, descritte nel paragrafo precedente, sono state globali e omogenee per tutta la tribù: le pressioni acculturative non hanno prodotto comportamenti differenziali di risposta, per cui, ad esempio, un gruppo di indios accettasse di consumare la carne prodotta nella vicina *fazenda* ed altri no.

La pressione acculturativa opera in direzione opposta, tendendo a rendere gratificante la diversificazione: la prevalenza del gruppo sull'individuo agisce invece da freno sui cambiamenti indotti dall'esterno. È interessante, a questo proposito, analizzare la reazione comportamentale al commercio, reso ormai indispensabile dal largo impiego di generi che richiedono un regolare approvvigionamento (munizioni per i fucili, pile per le torce elettriche, petrolio per l'illuminazione ecc.).

Fino a una decina di anni fa gli scambi con gli indios erano affidati dal governo a un commerciante brasiliano per ogni regione. Poi, in seguito all'istituzione di un posto commerciale alla confluenza del rio Uaçà con l'Urucauà, vicino al villaggio dei *Galibi*, alcuni indios hanno iniziato a rifornire tutta la tribù, con un margine di guadagno limitato, ma che induceva tuttavia meccanismi di differenziazione, al punto che gli indios dediti al commercio avevano in parte interrotto lo svlgimento delle attività tradizionali, caccia e pesca, continuando solo la coltivazione della manioca. Inoltre, costituendo la farina di manioca l'unica merce di scambio (in passato venivano usate a tal fine anche le pelli di caimano, ma adesso questi animali sono rari) la produzione eccedente il consumo stava gradualmente aumentando, prefigurando la scomparsa della struttura sociale basata sulle obbligazioni reciproche.

L'esempio dei due o tre indios che avevano intrapreso l'attività commerciale fu in breve tempo seguito da molti altri, dato il carattere gratificante e di prestigio attribuito al possesso di oggetti provenienti dal mondo dei bianchi. Nell'arco di un anno, si venne a creare una gestione del commercio sulla base delle famiglie estese: ogni gruppo parentale, con poche eccezioni, aveva un rappresentante che periodicamente si occupava degli approvvigionamenti. In questo modo, però, veniva ad interrompersi la possibilità di un margine di guadagno e quindi il commercio perdeva in gran parte l'iniziale carattere di modificazione di status.



Nel periodo in cui si svolse la ricerca padre Nello, il missionario del luogo, propose l'idea di organizzare il commercio secondo una forma cooperativa, denominata dagli indios con l'espressione *mutirão de troca* (*mutirão* di scambio), essendo la tradizione del lavoro in *mutirão* profondamente radicata nella cultura india. La cooperativa è stata successivamente realizzata ed ha avuto sviluppo fino ad oggi, imitata anche da altre tribù tra cui i *Palikür*.

Il lavoro in gruppo è largamente applicato dai *Galibi*, che hanno costruito in questo modo tutti gli edifici di uso comune della collettività (la casa della danza, l'infermeria, la chiesa, ancora in costruzione).

#### 4. Autorità politica.

Quando i *Galibi* vivevano sparsi in piccoli villaggi, esisteva già la figura del capo, la cui funzione era tanto più essenziale in quanto simbolo e garante della coesione del gruppo. Ogni *aldeia* (villaggio) aveva nell'uomo più anziano il rappresentante della famiglia estesa che costituiva l'*aldeia* stessa, e l'autorità del capo era limitata ai momenti di attività comune, in primo luogo azioni di guerra contro i *Palikür*, o controversie con gli stessi risolte per via pacifica, secondariamente risoluzione di eventuali conflitti interni tra villaggi *galibi*.

In questi casi, il capo ascoltava il parere degli anziani dei gruppi non coinvolti nella controversia, ascoltava i motivi dei rappresentanti dei gruppi coinvolti, ed esprimeva quindi il suo giudizio, di fronte a tutti gli anziani riuniti, giudizio che era in ogni caso inoppugnabile e definitivo.

La scelta del capo viene fatta oggi su proposta del capo precedente, di fronte a tutta la tribù. Se la tribù accetta, la designazione è operante e non è seguita da particolari cerimonie di investitura. È successo una sola volta negli ultimi trent'anni che la scelta del vecchio capo abbia trovato opposizione da parte della tribù ed è stata presentata allora un'altra persona.

Oggi l'autorità del capo è molto ridotta. Egli organizza i lavori co-

muni, quali la pulizia periodica del villaggio per impedire alla vegetazione di soffocarlo, o la costruzione di edifici di utilità comune. Inoltre è, per legge, il rappresentante ufficiale della tribù verso i funzionari governativi, ed è il rappresentante riconosciuto per i rapporti con le altre tribù della zona. Nelle altre questioni della vita sociale, la sua parola non è mai vincolante: si può piuttosto parlare di influenza di prestigio, la cui rilevanza dipende però in parte, oltre che dal proprio status, dalle capacità e dall'autorevolezza personali.

La scarsa autorità del capo sembra essere solo limitatamente fenomeno recente dovuto all'acculturazione. Biet notava già nel 1664 che gli indios

... sont tous égaux entr'eux quoiqu'ils ayent des Capitaines qui soient comme chefs d'habitations, aux ordres desquels ils obeissent dans des occasions: neanmoins ils ne sont pas plus que le reste, & ne portent aucune marque de leur préminence que le bâton ou massue, qu'ils mettent sur leur lit, c'est par là qu'on les reconnoist, quand on les voit dans leur Case. (Biet, 1664:361).

Un bastone come simbolo del capo era ancora in uso presso i *Galibi* fino a un decennio fa, secondo le informazioni fornite dall'attuale *tuxaua*, Marcel. Egli racconta inoltre che l'autorità del capo era maggiore in passato, e l'investitura era condizionata al superamento di complesse prove di coraggio. Tali prove sono descritte, per il XVII sec., anche da Biet. Egli parlava di sei settimane di digiuno stretto, accompagnato da fustigazioni e bastonature ripetute. Durante questo periodo, un altro capo rendeva quotidianamente visita al giovane aspirante, istruendolo circa le attribuzioni di un *tuxaua* e le doti necessarie per divenirlo. Al termine delle sei settimane, erano previste altre prove, tra cui la capacità di resistere senza lamentarsi al morso delle «formiche di fuoco». Infine, una grande festa a base di *caxiri*, alla quale partecipano i capi dei gruppi vicini, sancisce l'investitura. (Biet, 1664:377-8).

La maggiore autorità della figura del capo nel passato sembra da ricondurre all'unica circostanza in cui egli disponeva di effettivo potere: la guerra, molto frequente sia contro altri gruppi che contro i bianchi. Relativamente al controllo sociale, invece, né in passato né oggi le attribuzioni del capo appaiono rilevanti.

Il controllo sociale è assicurato piuttosto dalla rete informale di cui si è detto, e sembra essere elevatamente coercitivo, considerato

che comportamenti consentiti, che non prevedono cioè sanzioni, ma disapprovati, non sono in genere seguiti. Non si conoscono, ad esempio, casi di separazione o d'infedeltà coniugale.

Per i reati più gravi, erano previste fino a vent'anni fa pene fisiche, dalla fustigazione pubblica alla pena del *tronco*. Questa consisteva nel restare legati mani e piedi per alcuni giorni, al centro del villaggio, esposti alla pubblica esecrazione ( forse un portato dei primi «civilizzatori», simile alla «gogna» occidentale ).

Queste forme di punizione sono state vietate dallo S.P.L., e sono cadute in disuso. La sanzione più grave, e tutt'ora operante, è l'esclusione dalla rete di obbligazioni e aiuto reciproco, il che rende impossibile la stessa sopravvivenza fisica e si conclude perciò con l'abbandono della tribù da parte del condannato. I reati che prevedono quasi invariabilmente questa sanzione sono il furto e l'abbattere animali senza poi portarli al villaggio e utilizzarli, cioè la caccia fatta senza necessità.

In casi eccezionali si arriva al linciaggio o all'equivalente forma di omicidio tacitamente approvata dalla tribù. È il caso, recente, di un *feiticeiro* accusato di aver provocato con la propria magia alcune morti in seno alla tribù, ed ucciso da un gruppo di uomini della tribù stessa.

## Capitolo Ottavo

### CREDENZE E AUTORITÀ RELIGIOSE

#### I. Animismo e cattolicesimo.

Il mondo degli indios è caratterizzato dall'animismo. Alberi, animali, luoghi, elementi naturali, tutto ha uno spirito.

È in genere riconosciuta una divinità superiore, che non ha però né un nome, né interazione con l'indio. Non è invocata, non è presente negli eventi della vita: forse è una lontana reminiscenza dei primi contatti con i bianchi, che non ha trovato una precisa collocazione nella cosmogonia india. Gli spiriti che popolano l'universo indio sono individuali, riferiti ad ogni particolare specie di animale o di albero, e derivano le loro caratteristiche da quelle dei simboli concreti: lo spirito del giaguaro è, ad esempio, negativo, pericoloso, incute terrore, ed è quello più spesso invocato nella magia nera, insieme con lo spirito del serpente. Non è trascorso molto tempo, appena qualche decennio, da quando il giaguaro, l'*onça*, si avvicinava spesso ai villaggi, uccidendo a volte i bambini più piccoli. Oggi l'*onça* è poco diffusa, raramente ne viene ucciso qualche esemplare, ma la memoria collettiva conserva per lungo tempo le antiche paure.

Anche ogni specie d'albero ha il proprio spirito, e in passato l'indio, prima di abbattere una pianta, le si inginocchiava davanti e la pregava. Questo rito è oggi quasi scomparso: i pochi che lo conservano pronunciano solo qualche parola rituale, che ha più un significato di buon auspicio per un buon esito della lavorazione del legname che l'antico significato di «parlare con l'albero»; tutti però ricordano distintamente questa usanza.

Molto importanti sono gli spiriti dei luoghi: quelli generali riferiti alla natura, come lo spirito del fiume o la «madre della terra», e più ancora quelli

di luoghi circoscritti, un'ansa del fiume, un tratto di terraferma in mezzo ai campi allagati, che coincidono con il luogo di residenza di ogni famiglia prima del sorgere del villaggio comune, e che ancora hanno un significato profondo per le famiglie che vivono isolate lungo il fiume.

Ogni «spirito» è espressione di un preciso legame comportamentale con l'ambiente, ne esprime l'interazione, e quindi ha uno «spirito» ogni parte dell'ambiente in qualche modo utilizzata o subita. Il riferimento alle attività connesse con l'ambiente è immediato considerando i canti rituali che distinguono ogni fase della lavorazione della manioca. Oggi questi canti ancora in parte conservano il loro significato propiziatorio. Non è più molto diffusa invece, la convinzione che cambiando un gesto, un aspetto della lavorazione della manioca, modificando uno strumento di lavoro, lo spirito adirato provochi un cattivo raccolto o il deterioramento della farina, e quindi, in molti casi, la carestia.

Non sembra necessario spendere troppe parole sul significato dell'animismo indio, da una parte come rappresentazione simbolica dei rapporti con l'ambiente, dall'altra come sistema di sicurezza verso le incognite esperenziali.

Appare opportuno invece sottolineare come il sistema animista sia in parte sopravvissuto alla pressione acculturativa, soprattutto quando si consideri il ruolo essenziale rivestito, nel processo acculturativo e fin dalle origini dello stesso, dai missionari, che appunto la concezione del soprannaturale intendevano intenzionalmente modificare. È doveroso sottolineare che la presenza del missionario non è stata mai continuativa, sicuramente negli ultimi trenta anni e probabilmente anche in passato. Egli si recava presso le tribù solo poche volte all'anno, principalmente per amministrare i sacramenti. È un fatto, comunque, che tutti i *Galibi* si professano cattolici, che molti sono battezzati secondo il rito romano e che attribuiscono importanza alle funzioni religiose celebrate nella tribù. Come accade spesso in fase acculturativa finché il gruppo riesce a conservare una identità culturale specifica, i due livelli sembrano sovrapporsi senza escludersi a vicenda, con momenti di adattamento degli aspetti formali della nuova religione al precedente atteggiamento. In tal modo, ad esempio, il rito indio della nascita, celebrato dallo sciamano, è seguito dal rito cattolico: a questo è connessa la credenza che se non vi si sottopone il neonato, esso si ammalarà. Anche il matrimonio secondo il rito cattolico è celebrato quando l'unione è già riconosciuta da anni e i coniugi hanno già numerosi figli. Le ricorrenze religiose hanno carattere individuale, e solo quelle connesse con i riti tribali prevedono, come sarà illustrato in segui-

to, la partecipazione organizzata di tutta la comunità.

L'unico rito religioso bianco che preveda la partecipazione formalizzata dell'intera tribù è la recita delle litanie dei santi. Il culto dei santi si è impiantato sull'animismo indio probabilmente perché abbastanza simile ad esso nella struttura formale: pluralità di figure, ognuna delle quali ha funzione propiziatoria (o «protettrice») in un ambito esperenziale circoscritto.

## 2. Il pajé.

La sfera religiosa è in gran parte pubblica, istituzionalizzata nella figura dello sciamano che prende il nome, di origine creola, di *pajé*. Il *pajé* è il sacerdote e il medico della tribù. Le sue attribuzioni come ministro del culto si sono in una certa misura conservate nonostante il contatto con i bianchi, mentre quelle curative sono inevitabilmente ridotte per l'introduzione di medicinali. Anche in questo caso, si è operata una attribuzione di competenze, una separazione tra gli elementi appartenenti all'esperienza tradizionale e quelli introdotti dai bianchi. Gli indios dicono che l'infermiere cura alcune malattie, il *pajé* altre. Il *pajé* non ha potere contro le malattie diffuse dai bianchi, tanto che anch'egli si rivolge a loro quando ne contrae qualcuna. Durante la permanenza in Kumarumán il *pajé* dei *Galibi* mandò suo figlio a chiamare il missionario perché gravemente influenzato, e prese di buon grado le medicine consegnategli. È in quell'occasione che abbiamo potuto incontrarlo e parlare con lui e con sua moglie. L'abitazione sorgeva isolata dal villaggio, ed era una palafitta sul fiume, raggiungibile solo in canoa. Il *pajé* parlava raramente, in parte per la malattia, in parte per la diffidenza verso i bianchi. La moglie accettò invece di rispondere alle nostre domande, in un dialetto creolo, con il figlio di 12-13 anni che fungeva da interprete.

La funzione di *pajé* non è ereditaria, ma il potere può essere trasmesso solo da un altro *pajé*, che sceglie un discepolo che abbia le doti necessarie. Per un certo tempo, l'aspirante *pajé* funge da aiutante del proprio maestro, apprendendo per imitazione gli aspetti formali del rituale. Quando il *pajé* ritiene che sia giunto il momento opportuno, l'aiutante viene sottoposto ad un periodo di iniziazione che dura quattro settimane, da una luna piena all'altra.

Durante questo periodo, l'iniziando vive isolato, mangiando solo l'indispep-

sabile per vivere, e gli viene somministrato con regolarità un infuso di tabacco che provoca vomito e favorisce lo stato di trance. Apprende l'uso delle diverse erbe medicinali e i canti e le parole rituali, diversi sia dal portoghese che dal dialetto creolo parlato da molti indios, con vocaboli di origine *aruak*, il ceppo linguistico dei *Palikúr*, ma reinterpretati a formare un idioma particolare, che varia da *pajé* a *pajé*. Alla conoscenza di canti e formule rituali viene connesso un elevato potere di controllo sul mondo degli spiriti. Ogni *pajé* ha alcuni spiriti, varianti da uno all'altro, che gli sono favorevoli e sui quali può fare affidamento per i propri riti. Dato che ogni spirito può incarnarsi in alcuni animali, strumento indispensabile per i riti è lo sgabello su cui esso si siede che ha la forma di un animale stilizzato e rappresentante lo spirito con cui più che con altri è in contatto. La vendetta verso *pajé* ritenuti causa di malefici consiste spesso nel sottrarre e bruciare questo sgabello. L'iniziazione si conclude con un profondo stato di trance, provocato da erbe con proprietà allucinogene cui il *pajé* non ricorrerà più per tutta la vita, raggiungendo la trance normalmente con infusi di tabacco, o fumo di sigarette di tabacco con involucro di *tauari* (e presumibilmente con una buona dose di autosuggestione). A questo punto il neo-*pajé* può esercitare il proprio potere sugli spiriti che provocano malattie e anche sugli eventi naturali, acqua e vento. È un curatore ed esercita, si potrebbe dire, la magia bianca, anche se gli viene attribuito il potere di provocare gravi malattie o morte. Gli indios distinguono però il *pajé* e il *feiticeiro*: al primo ricorrono per curarsi (oggi ciò avviene raramente e per poche malattie) e soprattutto per liberarsi da maledizioni che presumono essere la causa di eventi negativi. Al secondo, invece, si rivolgono solo per procurare disgrazie ai propri nemici. Mentre il *feiticeiro* non ha alcun ruolo pubblico, l'opera maggiore del *pajé* è quella di regolare i riti sociali, quando una tribù lo sceglie come proprio mediatore con il mondo degli spiriti.

La rilevanza sociale del *pajé* è molto ridotta rispetto al passato, quando non era raro il caso che divenisse anche capo tribù.

Le testimonianze etnografiche più antiche sono ricche di informazioni sulla figura e il ruolo del *pajé*, e sulle severe prove di iniziazione che costituiscono la testimonianza evidente circa la rilevanza sociale di tale personaggio.

Biet (1664:385-6) riferisce di un lungo noviziato per gli aspiranti, a volte della durata di dieci anni. Durante questo periodo, il giovane che intendesse divenire *pajé* restava come assistente presso un *pajé* anziano. Al termine di questo periodo, veniva sottoposto a numerose prove, che iniziavano con un

anno di digiuno severo, durante il quale l'alimentazione era ridotta a miglio e poca farina di manioca.

Successivamente, l'aspirante *pajé* doveva superare più volte la prova delle formiche di fuoco, e bere infusi di tabacco che provocano vomito e allucinazioni. Se superava queste prove, cui assistevano i *pajé* della zona, gli veniva riconosciuta la facoltà di guarire le malattie e parlare con gli spiriti. Doveva però continuare per tre anni un digiuno rigoroso, anche se meno severo di quello iniziale.

Procedure simili sono descritte anche da padre Labat, sulla scorta delle informazioni dei missionari della zona, nel secolo seguente (Labat, 1730:391-3). Labat riferisce di un periodo di noviziato di tre anni, durante il quale si apprendono essenzialmente le proprietà curative delle diverse piante o erbe.

Tale periodo era seguito da prove di iniziazione comprendenti, oltre a quelle riportate da Biet, anche fustigazioni e scarnificazioni.

Gli elementi costanti riportati dai due autori ed esistenti ancor oggi, sono il digiuno e la somministrazione di infusi di tabacco. Le allucinazioni che tale tecnica inevitabilmente provoca, soprattutto in un organismo indebolito dal lungo digiuno, sembrano costituire la base del rapporto magico-sacrale che il *pajé* stabilisce, come mediatore del gruppo, con l'universo religioso indio.

Esse assicurano la visione, e dunque la conoscenza, degli spiriti degli elementi naturali, degli animali e dei luoghi, spiriti che costituiscono la matrice esplicativa di tutti gli eventi, naturali o sociali.

La conoscenza di tale universo religioso ha la funzione prioritaria di difendere dalla irregolarità dell'ambiente: l'intervento del *pajé* è richiesto dal gruppo nella convinzione che garantisca abbondanza di raccolti, selvaggina e pesce, o, nel caso che ciò non si verifichi, la spiegazione della penuria di cibo e l'indicazione di luoghi migliori. Le continue migrazioni degli indios nascono ovviamente, al di là della spiegazione correlata con la benevolenza o meno degli spiriti, la ricerca di un ambiente tale da assicurare risorse meno irregolari che sia possibile.

È dunque comprensibile che il verificarsi di circostanze che, ferma restando l'irregolarità ambientale, assicurino comunque la sopravvivenza (introduzione del fucile nella caccia, aiuti governativi etc.) abbiano reso socialmente meno importante l'intervento del *pajé*.

Tali considerazioni non sembrano comunque adeguate a spiegare compiutamente la complessità dell'universo magico-sacrale indio. Il meccanismo di a-

dattamento prioritario non è infatti la migrazione ma, come si è ricordato, la solidarietà di gruppo, sia relativamente alla coltivazione della manioca che, in particolare, alla redistribuzione delle eccedenze. È questo meccanismo a consentire una riduzione delle irregolarità nel rapporto con l'ambiente: in caso contrario, basterebbe un cattivo raccolto o più semplicemente l'impossibilità, per qualsiasi motivo, di cacciare o pescare quotidianamente, per mettere in pericolo la sopravvivenza individuale. La religiosità dei *Galibi*, intesa come razionalizzazione implicita del rapporto che il gruppo ha stabilito con l'ambiente, è costruita su questa dimensione esperienziale di responsabilità collettiva. Secondo la concezione india, quando lo spirito di un animale o di un elemento della natura è offeso, l'unica conseguenza possibile è un comportamento negativo dell'elemento o dell'animale in assoluto, senza alcun riferimento a chi ha causato l'offesa: l'animale si allontana dalla regione, rendendo precaria la caccia; il fiume non offre più pesci; la pioggia diventa troppo abbondante, rovinando il raccolto.

Il *pajé* di Kumarumàn ha espresso tale concetto, nella conversazione avuta con lui, affermando che gli spiriti hanno buone orecchie, ma cattivi occhi: in altri termini, l'offesa può essere provocata anche da un singolo individuo, ma le conseguenze sono impersonali, e dunque collettive.

Quando, in situazione acculturativa avanzata, inizia ad affermarsi il concetto di responsabilità individuale, la rilevanza della figura del *pajé* diminuisce proporzionalmente, seguendo quasi un rapporto matematico.

Presso i *Galibi*, la figura del *pajé* è ancora importante, e la sua presenza continua a essere richiesta nei momenti più significativi dell'individuo: è esso che celebra il rito della nascita, che organizza le invocazioni propiziatorie alla «madre della terra» in occasione della piantagione della manioca, ed è a lui che si ricorre, anche se non così spesso come nel passato, nelle situazioni di crisi della collettività, soprattutto quando il pesce e la selvaggina diventano scarsi, poiché si suppone che qualche maleficio li abbia allontanati dal territorio.

### 3. Riti funebri e atteggiamento verso la morte.

L'atteggiamento verso la morte è strettamente interrelato a quello verso

la vita e verso gli altri, ed è come questi dipendente dagli atteggiamenti a più elevato livello di astrazione. Riprendendo una nota distinzione (Ariès, 1965) conviene riferirsi separatamente alla morte di sé e alla morte dell'altro.

In riferimento alla prima, è opportuno sottolineare innanzitutto che presso i *Galibi* non è mai vissuta tragicamente, con i tratti di disperazione e rifiuto che nella nostra cultura connotano tale termine. L'irregolarità dell'ambiente da un lato e la scarsa rilevanza dell'individualità dall'altro determinano una accettazione fatalistica della morte. Più analiticamente, converrà far riferimento a diverse circostanze: in primo luogo la precarietà dell'esistenza, e perciò una speranza di vita molto ridotta, fanno della morte un fatto quotidiano; le stesse circostanze sono del resto, probabilmente, causa delle frequenti prove di coraggio che accompagnano ogni cambiamento di status: dai riti della pubertà a quelli cui deve sottoporsi chi aspiri a divenire capo o *pajé*. Oggi sopravvivono solo quelli relativi al *pajé*, ed in forma blanda rispetto al passato, sia per la maggiore sicurezza prodotta da acquisizioni di nuove tecniche nel rapporto con l'ambiente, sia per il venir meno delle situazioni di guerra con le altre tribù e con i bianchi che accentuavano la precarietà esistenziale.

Come sembra accadere in tutte le culture che vivono in ambiente irregolare, la morte dell'altro, di un membro della comunità, è vissuta dal gruppo come un distacco definitivo: le manifestazioni immediate di dolore sono intense, ma brevi. Inoltre, per la corallità che distingue la cultura dei *Galibi*, esse coinvolgono tutto il gruppo.

Quando un individuo muore, se adulto e a prescindere dal sesso, vengono immediatamente avvisati tutti quelli legati da parentela anche lontana con il defunto, anche se abitanti in altri villaggi.<sup>16</sup> Il morto è lasciato nella propria amaca fin quando tutti i parenti non siano giunti. Intanto i membri della tribù portano alla famiglia del defunto cacciagione e manioca, con la quale viene preparato abbondante *caxiri*. I parenti più stretti del morto, ma anche altri del villaggio, piangono rumorosamente lo scomparso, urlando.

Il cadavere è accuratamente lavato e dipinto con urucù, e intorno ad esso, dopo il tramonto, gli uomini ballano al ritmo dei maracàs. Questo rituale continua per circa due giorni.

Poi il cadavere è avvolto nell'amaca e seppellito insieme con gli oggetti personali del morto. Sul tumulo danzano ritmicamente i congiunti più stretti, fino a che la terra non sia diventata dura. Dopo il seppellimento tutti i paren-

ti e parte degli altri membri del gruppo si radunano, e interviene il *pajé* che canta le lodi del morto, sottolineandone il coraggio, se uomo, o la laboriosità, se donna, e compie riti propiziatori per lo spirito del defunto. Poi si inizia un grande banchetto, che ha, almeno per un osservatore esterno, carattere festoso.

I *Galibi* credono nell'immortalità dell'anima, ma gli spiriti individuali dei defunti non intervengono negli avvenimenti naturali. Solo al *pajé* è attribuita la facoltà di poter comunicare con i propri antenati. Per il resto, si ritiene che gli spiriti degli avi possano proteggere la tribù e vengono invocati dal *pajé*, ma sempre in senso impersonale, senza alcun riferimento a particolari defunti.

Dopo il banchetto di gruppo che conclude il rituale, i congiunti rimangono per quindici giorni senza cacciare o pescare. In seguito osservano un anno di lutto, durante il quale non partecipano alle feste della tribù, con eccezione per quella del *turé*.

In questo periodo il vedovo o la vedova non possono scegliere un nuovo coniuge, e gli altri membri del gruppo provvedono alla sussistenza della vedova o si prendono cura dei figli del vedovo. In genere, dopo il periodo di lutto, viene contratta una nuova unione. In passato sembra che fossero diffusi il levirato e il sororato; oggi talvolta ricorrono ma non hanno carattere normativo.

Dopo il periodo di lutto, il defunto è dimenticato: sebbene ovviamente se ne parli nell'ambito del gruppo, non esistono cerimonie o riti per ricordarlo. Esiste da almeno cinquant'anni un cimitero, ma esso non è oggetto di visite né di cure particolari. I tumuli, come si è detto, sono ritualmente cancellati nel momento stesso del seppellimento, e solo in epoca recente è stata introdotta la consuetudine di porre sulla tomba una croce con il nome del defunto. Nel cimitero sono state rinvenute urne funerarie in terracotta, testimonianza, confermata anche dalla tradizione orale, della consuetudine di cremare il corpo e gli effetti personali, oggi abbandonata.

Il cerimoniale che accompagna la morte non è cambiato nei tratti essenziali rispetto alle descrizioni lasciate dai primi esploratori. Nel passato erano più accentuati la coralità dell'evento e il carattere definitivo del distacco.

Biet (1664:391-2) riferisce che tutta la tribù partecipava al lutto, con alte grida, interrotte dal racconto delle qualità e delle azioni più importanti del morto. Dopo questo rito, accompagnato da un banchetto, il corpo veniva bruciato con tutti gli effetti personali del defunto.

Biet informa inoltre (ivi:361) che i *Galibi* credevano all'immortalità dell'anima, e alla trasmigrazione della stessa in altri corpi, e per questo motivo consideravano cibo *tabù* alcuni pesci, ritenendo che qualche antenato avrebbe potuto essersi incarnato in essi.

#### 4. La festa del *turé*.

Il ruolo del *pajé*, centrale nei riti funebri, è essenziale anche nella festa religiosa più importante dell'anno, la festa del *Turé*. Essa, diffusa anche tra i *Palikùr* e i *Karipùna*, e in genere in tutta la zona, è probabilmente l'unico cerimoniale che il contatto con i bianchi non ha ancora modificato. Il rito, organizzato e diretto dal *pajé*, è una danza scandita dal suono monocorde e ritmico di un flauto ricavato da canne di bambù, detto appunto *turé*. Le danze sono accompagnate da canti, ognuno dei quali è un'invocazione ad uno spirito, che è invitato a partecipare alla festa.

La festa del *turé* si svolge in novembre, ma richiede alcune settimane di preparazione. Alla fine di ottobre si inizia la preparazione di sgabelli e panche in legno, ognuno dei quali rappresenta un animale stilizzato e ne simboleggia lo spirito. Poi vengono preparati gli ornamenti: collane di bacche, copricapo di piume e penne variopinte, cinture di bacche o di pelle.

Qualche giorno prima della festa si prepara il luogo dove si svolgerà: uno spazio circolare, accuratamente ripulito, delimitato da bastoni infissi nel suolo, uniti con fili e strisce di cotone. Al centro dello spiazzo è collocato un grande palo, alto 6-8 metri (*mastro* o *maisto*), decorato con piume, strisce di cotone, raffigurazioni in legno di diversi animali. Il terreno intorno al palo, per un raggio di due metri circa, è delimitato con la stessa tecnica dell'area principale: in esso vengono posti oggetti e cibo come offerte simboliche, e nessuno può accedervi.

Vengono preparati quindi gli strumenti musicali, *maracanà* e *turé*, questi ultimi preparati il giorno prima perché seccandosi perderebbero la loro sonorità. Sono canne di bambù di diversa lunghezza, cui corrisponde una diversità di suono.

Nei due giorni precedenti la festa, è rigorosamente proibito consumare pesce: si mangia solo cacciagione, e la caccia ed i pasti sono comunitari. Negli

stessi giorni si prepara il *caxiri*, bevanda ottenuta dalla fermentazione della polpa di manioca, parte della quale viene masticata poiché la saliva accelera il processo. La festa si svolge in una notte di luna piena. Ad essa partecipano uomini e donne. Il *pajé* nomina le « guardie del *turé* », che hanno il compito di vigilare l'unica entrata perché nessuno lasci la festa prima del termine, poiché gli spiriti, offesi, punirebbero non il trasgressore individualmente, ma tutta la tribù. Ciò sottolinea il carattere globale della religiosità dei *Galibi*, e spiega anche perché il controllo sociale sul comportamento individuale sia così rigido. Si è riferito nel paragrafo precedente, ad esempio, su come il cacciare animali senza necessità sia una violazione punita con l'esclusione dalla comunità: ciò in quanto la vendetta dello spirito dell'animale ingiustamente ucciso colpirebbe l'intera tribù, in questo caso rendendo povero di cacciagione il territorio.

Il *pajé*, designate le guardie e i propri aiutanti, inizia ad invitare gli spiriti. Ogni invocazione, di poche parole, è la ripetizione del nome dell'animale che rappresenta lo spirito, e le invocazioni vengono ripetute dai presenti, cantando e danzando al suono del *turé*. Tra un gruppo di invocazioni e l'altro, alcune ragazze incaricate dal *pajé* offrono il *caxiri* in ciotole ricavate da gusci legnosi (*cuie*) e variamente decorata. Gli spiriti di volta in volta invocati intervengono alla festa, e per bocca del *pajé* manifestano la loro soddisfazione o insoddisfazione verso la tribù, indicando per l'anno seguente l'abbondanza o meno del raccolto, della caccia e della pesca.

Al termine delle lunghe danze rituali, in genere dopo la mezzanotte, il *pajé* ringrazia e congeda gli spiriti, e da quel momento le danze continuano, con canti non rituali, in modo informale: cessa l'obbligo della presenza, si attinge liberamente al *caxiri* rimasto, e molti restano fin quasi all'alba. Fino a qualche decennio fa esisteva solo la parte rituale della danza: in seguito al contatto meno sporadico con i bianchi sono state introdotte anche feste con canti e danze anche a solo scopo di divertimento.

La stessa danza del *turé* viene ripetuta più volte con un cerimoniale simile, ma senza significato rituale, a volte anche in onore di visitatori, in segno di particolare omaggio. In questi casi, però, manca il palo centrale, considerato il tramite attraverso il quale gli spiriti possono entrare in contatto con il mondo degli uomini.

## 5. Il *feiticeiro*.

Accanto alla figura del *pajé*, come si è accennato, esiste quella del *feiticeiro*, che si occupa solo di magia nera e non ha poteri curativi. Esso può essere anche di sesso femminile, mentre non esistono attualmente e non si ricordano per il passato donne *pajé*. Tutte le calamità individuali sono ritenute opera dei *feiticeiros*, e la convinzione è ancora tanto radicata, che ci sono casi di intere famiglie che hanno lasciato la tribù e sono andate ad abitare anche molto lontano per sottrarsi all'influenza infausta di un *feiticeiro*. È il caso, già ricordato, della tribù *galibi* della Guiana Francese installata da circa vent'anni sul rio Oiapoque, composta praticamente da una sola famiglia estesa, la cui storia è legata ad un episodio di questo tipo.

L'influenza dei *feiticeiros* ed i poteri che vengono loro attribuiti sono, presso ogni gruppo, inversamente proporzionali al grado di conservazione di una cultura originale. Tra i *Palikúr* la figura del *feiticeiro* è marginale, e anche tra i *Galibi* di Kumarumàn la sua influenza è insignificante se paragonata a quella del *pajé*. Il fenomeno è molto diffuso, invece, tra i *Karipúna* del rio Curupí, dove è già diffuso l'uso del denaro e il confine tra acculturazione e integrazione si va facendo incerto.

È scomparsa la figura del *pajé*, e il *turé* è solo un'occasione di danza non rituale, che dell'antico rito conserva solo l'aspetto formale nei flauti di bambù e negli ornamenti usati.

Il rapporto direttamente proporzionale tra acculturazione e « *feiticeiro* » è comprensibile se si considera che il rapporto *pajé*-tribù è prevalentemente collettivo, e tutta la tribù è responsabile, con il comportamento di ogni suo membro, della benevolenza o meno degli spiriti, e quindi dell'abbondanza del raccolto e della caccia. Il rapporto con il *feiticeiro*, per contro, si sviluppa unicamente su basi personali, la tribù non è coinvolta. L'intervento del *feiticeiro* non è connesso al benessere economico di tutta la tribù, ma riguarda un unico individuo. Il senso dell'individualità, di responsabilità individuale, connesso all'introduzione del concetto di proprietà privata, all'interrompersi della struttura di obbligazioni reciproche che assicuravano la coesione e la solidarietà sociale, è una delle conseguenze a medio termine del contatto con i bianchi. Anche la magia, che è una forma di rapporto con il mondo della natura e dell'esperienza, si caratterizza conseguentemente, e

quindi il momento individuale assume un'importanza maggiore rispetto a quello collettivo.

A determinare la proporzionalità tra acculturazione e *feiticeria*, interviene un altro meccanismo caratteristico di tutte le situazioni in cui il cambiamento indotto sia più veloce di quello a cui una determinata cultura possa adattarsi.

In questa situazione, gli atteggiamenti tipici dell'individuo non sono adeguati alla nuova realtà esperenziale, e si crea una distanza più o meno accentuata tra il vissuto e lo spiegato.

A ciò corrisponde una insufficienza dei sistemi di sicurezza tradizionali, e la conseguente ricerca di sostitutivi che possono compensare questo stato.

Ma la complessità delle risposte alla crisi d'identità culturale richiede, per non essere banalizzata, un'analisi più articolata, che sarà ripresa in seguito.

STRUTTURE LOGICHE E ORDINAMENTO DELL'ESPERIENZA:  
LE RISPOSTE AL TEST DI RORSCHACH.

I. Lo studio delle strutture di pensiero in antropologia culturale.

L'analisi della concezione magico-sacrale, dell'atteggiamento verso la religione dei *Galibi*, fornisce rilevanti informazioni in relazione ad uno degli aspetti più importanti, ma anche più controversi, della morfologia culturale: ciò che Ruth Benedict chiama «schema culturale», Lévy-Bruhl «mentalità», cioè il modo di pensare e di collegare tra loro gli elementi dell'esperienza caratteristico di ogni cultura.

Gli evoluzionisti avevano dato poco spazio al problema, postulando, con Tylor, l'unità psichica del genere umano, o, con Bachofen, l'esistenza di idee elementari comuni a tutta l'umanità, e riducendo in questo modo le strutture di pensiero a invarianti, o costanti, dell'indagine antropologica, quindi in pratica escludendole dall'ambito della ricerca. Ambito nel quale hanno occupato una posizione privilegiata da quando è stata posta in secondo piano la prospettiva evoluzionista tendente ad individuare un processo di sviluppo inteso come modello universale di cui ogni società concreta rappresentasse un momento, una tappa; da quando, conseguentemente, il metodo comparativo, base di questa ipotesi, è stato sottoposto a critica in quanto insufficiente per dar ragione del diverso significato che uno stesso tratto culturale rivestiva in diversi contesti.

Sottolineando la specificità delle diverse culture, con Boas prima, con i suoi allievi poi, il denominatore comune di molte teorie antropologiche elaborate tra l'inizio del secolo e la seconda guerra mondiale, sembra essere l'istanza a concepire la cultura come una fenomenologia integrata.



i cui elementi appaiono correlati sulla base di uno schema logico non casuale, quindi di strutture di pensiero di gruppo.

Se nell'antropologia statunitense l'indagine su tale problematica appare legata soprattutto all'indirizzo definito « cultura e personalità » ed è quindi recente, più antico sembra l'interesse verso questa fenomenologia maturato in Francia, dove appare riconducibile almeno alla fine dell'Ottocento con Durkheim.

Durkheim, affermando fin dal 1895, nelle *Règles*, l'oggettualità di tutti i fatti sociali (i fatti sociali intesi come « cose »), comprese in essi anche i fatti psichici, nella misura in cui, in quanto risultato della interazione di un gran numero di individui, risultavano distinti da questi individui stessi, per costituire oggetti autonomi di indagine scientifica. Tre anni dopo, chiarirà il proprio pensiero indicando tali fenomeni con l'espressione « *représentations collectives* » (1898).

Nel saggio in cui affronta tale argomento propone la nota metafora secondo la quale, come le rappresentazioni individuali sono entità specifiche rispetto alla fisiologia delle singole unità neuroniche che le hanno prodotte, così le rappresentazioni collettive si distinguono dai singoli soggetti che, come risultante dell'interazione, le producono. Tale proposizione valse a Durkheim accuse di metaficcizzare la realtà, ma l'operazione epistemologica proposta sembra aver presentato ben altre articolazioni, che risulteranno evidenti solo negli studiosi che ad esse faranno riferimento. In realtà Durkheim aveva gettato le basi del riconoscimento, a livello di indagine scientifica, della specificità della fenomenologia culturale, in primo luogo come modo tipico di ordinare, cioè di « rappresentarsi » - socialmente - il reale. Sarà lo stesso Durkheim, in collaborazione con il discepolo e nipote Marcel Mauss, a esemplificare poco più tardi (1901-1902), in un lungo saggio pubblicato sulla rivista fondata dallo stesso Durkheim, la portata conoscitiva del concetto proposto. In tale saggio, valendosi di ampia documentazione etnografica, gli autori intendono dimostrare come i sistemi di classificazione, diversi da popolazione a popolazione, riflettono specifici sistemi di vita e di organizzazione sociale.

Concludendo la propria esposizione, gli autori sottolineano:

Ciò che abbiamo tentato di fare per la classificazione potrebbe essere ugualmente tentato per le altre funzioni e nozioni fondamentali dell'intelletto. Abbiamo già avuto occasione, cammin facendo, di indicare come anche delle idee tanto

astratte quanto quelle di tempo e di spazio siano, ad ogni momento della loro storia, in stretto rapporto con l'organizzazione sociale corrispondente. Lo stesso metodo potrebbe ugualmente aiutare a comprendere come si siano formate le nozioni di causa, di sostanza, le diverse forme del ragionamento ecc. Tutti questi problemi, che metafisici e psicologi agitano da così lungo tempo, verranno finalmente sgombrati dai luoghi comuni in cui ristagnano, dal giorno in cui saranno posti in termini sociologici. (Durkheim e Mauss, 1901-2, it.: 140).

La modernità dell'impostazione di Durkheim sta nel ricondurre le strutture logiche non a schemi di classificazione generale, ma alle specifiche condizioni sociali, quindi alle singole comunità. Tale proposta teorica, se raccolta e sviluppata, avrebbe consentito all'etnologia francese, superando le classificazioni pseudo-universali del positivismo, di svilupparsi in una prospettiva non dissimile da quella che, nello stesso periodo, Boas diffondeva negli Stati Uniti. Una prospettiva che, muovendo dalla relatività dei sistemi di pensiero in quanto dipendenti dalle concrete relazioni sociali, avrebbe dovuto considerare la ricerca sul campo come momento essenziale della riflessione teorica.

Al contrario, l'etnologia francese sviluppò riflessione teorica e ricerca in modo distinto. Lévy-Bruhl e Mauss non svolsero indagini di prima mano, e ricercatori come Marcel Granet e Marcel Griaule non utilizzarono i dati raccolti per sintesi teoriche di rilievo.

In Francia più che altrove, comunque, la riflessione sul sistema di pensiero, sulla *mentalité*, costituì nella prima metà del secolo il punto di convergenza di tutte le scienze umane. In campo etnologico, Lévy-Bruhl ne fece oggetto di gran parte delle proprie pubblicazioni, da *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, del 1910, a *La Mentalité Primitive*, del 1922. Nonostante le critiche di cui fu oggetto, Lévy-Bruhl muoveva da presupposti improntati al relativismo culturale, sostenendo che tutto ciò che un popolo è, comprese la morale e la « mentalità », dipende dalla propria storia e dai comportamenti sociali ad esso propri. Lévy-Bruhl, in particolare, contribuì alla feconda integrazione tra etnologia e storiografia, sviluppata, specialmente nell'ambito dello studio delle *mentalités collectives*, da Lucien Febvre, che allo stesso Lévy-Bruhl fece in più occasioni riferimento.

Contraddicendo i suoi stessi presupposti, Lévy-Bruhl postulò l'esistenza di una « mentalità primitiva » che, in quanto comune alle popolazioni più diverse e viventi negli habitat più vari, non poteva dipendere né dalla sto-

ria particolare di ogni gruppo, né dai concreti comportamenti sociali. Non sembra cioè inesatto parlare, come fa Lévy-Bruhl, di un modo di ragionare diverso in riferimento a gruppi diversi culturalmente: appare piuttosto contestabile la categoria «popolazione primitiva», formulata la quale ai Tuareg, ai Samoani, ai Boscimani e così via, verrebbero attribuite caratteristiche simili, senza riconoscerne la specificità culturale. Se appare probabile che il modo di pensare, ad esempio, di un *galibi*, sia diverso da quello di un italiano, altrettanto probabile è che esso sia diverso da quello di un tuareg. Probabilmente le perplessità suscitate dalla proposta teorica di Lévy-Bruhl sono da riferirsi più a tale generalizzazione contestabile che all'aggettivazione etnocentrica (si ricorderà l'attributo «prelogico» usato da Lévy-Bruhl in riferimento al pensiero primitivo) che lo stesso autore ritratterà in seguito.

Le proposte di Durkheim vennero sviluppate negli stessi anni, oltre che da Marcel Mauss, da un nutrito gruppo di psicologi che ruotano intorno alle figure di Georges Dumas e Charles Blondel. Non a caso nello stesso anno, il 1924, viene pubblicato l'*Essai sur le don*, di Mauss, e il *Traité de psychologie*, curato da Dumas con due capitoli (*Les volitions* e *La personnalité*) redatti da Blondel.

Nonostante l'apporto di Mauss allo sviluppo della teoria e del metodo antropologico, egli non sembra aver aggiunto molto alle intuizioni di Durkheim sull'origine sociale delle categorie logiche e delle strutture di pensiero in generale. Furono invece gli psicologi, e in particolare Blondel, ad approfondire tale problematica. Nei capitoli ricordati e nel successivo saggio del 1929, *Psychologie collective*, che a Durkheim fa esplicito riferimento, Blondel sostiene che non solo le categorie logiche, ma anche tutto ciò che è comunemente riferito alla psicologia individuale, deriva all'individuo dal gruppo, ed ha perciò origine sociale. Egli analizza in questa prospettiva la percezione (1929, it.:65-74), sostenendo che anche questo processo, che apparirebbe per eccellenza individuale, è in realtà da ricondurre alle rappresentazioni collettive:

... ogni percezione di oggetti significa praticamente denominazione degli oggetti, e quindi, inserzione dell'oggetto percepito in un organizzato sistema di rappresentazioni, in un insieme definito di nozioni nelle quali si esprimono una visione più o meno coerente del mondo e una esperienza più o meno rigida. Questa visione del mondo, questa esperienza, questi sistemi di rappresentazioni e di nozioni non

sono instaurati e concepiti dagli individui, incapaci da soli di un tale impegno, ma dalle collettività alle quali essi appartengono. Perciò ogni percezione generica è simultaneamente collettiva.

Di questo ci renderemo meglio conto constatando che in verità le nozioni di oggetto e di oggettività variano da un'epoca all'altra. Le cose sono o non sono oggettive a seconda che si conformino o no alla visione, più esattamente alla previsione del reale, propria alle civiltà considerate, che gli interessati confondono ad ogni istante con la realtà stessa. (Blondel, 1929, it.:72).

Origine sociale ha, secondo l'analisi di Blondel, anche la memoria (1929, it.:75-94). A conclusione di una nutrita esemplificazione, Blondel sottolinea che «I nostri ricordi non sono riproduzioni, ma ricostruzioni del passato in funzione della esperienza e della logica collettiva» (ivi:83).

Similmente, anche i sentimenti, le emozioni, gli stati affettivi sono ricondotti non al singolo, ma al gruppo, aprendo prospettive di ricerca che saranno sviluppate, in Francia, soprattutto da Lucien Febvre e altri storici della *Nouvelle histoire*.

Come i sentimenti, la memoria e le percezioni, anche le strutture di pensiero, le categorie, sono di origine sociale, sostiene Blondel rifacendosi al pensiero di Durkheim e sviluppandolo, concludendo infine che «il principio stesso della teoria sociologica delle categorie, cioè che l'uomo comincia a vedere la natura attraverso la società, sembra oggi quasi acquisito» (ivi:34).

Se le proposte teoriche di Durkheim relativamente all'analisi dei sistemi di pensiero fu raccolta da psicologi e storici, paradossalmente l'etnologia, probabilmente in seguito alle perplessità sollevate dalle applicazioni di Lévy-Bruhl, parve restare estranea all'approfondimento di tale problematica, riproposta solo in epoca più recente da Lévi-Strauss con *La pensée sauvage*, del 1962. In tale opera, pur non sottovalutandone la importanza teorica, sembra tuttavia di cogliere la riproposizione dell'equivoco originato da Lévy-Bruhl, e cioè il tentativo, suffragato da un'ampia documentazione etnografica comparativa, di individuare leggi generali valide per tutti i popoli cosiddetti «primitivi».

Non appare qui opportuno discutere la validità o meno di questa impostazione, anche se appare contraddittoria rispetto al postulato della derivazione sociale delle categorie e delle strutture logiche. Occorre piuttosto sottolineare che Lévi-Strauss non si avvicina al problema proponendo ricerche, con strumenti specifici, sui sistemi di pensiero, ma si limita

a formulare una teoria generale che spieghi gli esempi etnografici proposti.

Questo limite appare comune a tutto il pensiero francese nella riflessione sulla problematica delle strutture di pensiero: a una formulazione teorica articolata, ricca di suggerimenti, raramente si accompagna un impianto metodologico e tecnico che consenta ricerche specifiche.

La possibilità di analizzare in modo oggettivo e confrontabile i fenomeni psico-culturali appare per contro un'istanza centrale nell'antropologia statunitense, in particolare nel secondo dopoguerra. L'approccio a tematiche psicologiche nell'antropologia statunitense è tanto vasto da rendere improponibile un'analisi delle diverse correnti e dei differenti apporti. L'insieme di apporti e correnti in questa direzione viene comunemente indicato come «scuola di cultura e personalità», raggruppando sotto questa definizione contributi diversi, che genericamente possono essere ricordati da una parte agli allievi di Boas, Benedict e Mead in testa, che si richiamano alla psicologia della *Gestalt*, dall'altra all'approccio psicoanalitico, con Linton e Kardiner, meno diffuso.

Rinunciando ad analisi che occuperebbero da sole più capitoli, se non interi volumi, appare comunque lecita qualche considerazione sulle caratteristiche comuni alle diverse impostazioni e sulle diversità rispetto all'elaborazione francese. Sull'esempio di Boas, gran parte dell'antropologia statunitense ha accettato come un postulato il carattere unitario delle singole culture, nelle quali gli elementi specifici costituiscono un tutto integrato. Base di questa integrazione, e garanzia della stessa, appare la personalità, intesa come derivazione culturale, e quindi simile per tutti i membri di una comunità. Questa assunzione appare condivisa dalla generalità degli antropologi ancor prima che Kardiner e Linton la formalizzino con la espressione «personalità di base».

Diversamente da quanto descritto per la Francia, negli Stati Uniti non sembra presente un'attenzione specifica verso le strutture logiche di pensiero: l'approccio è sempre, globalmente, rivolto a tutta la personalità, e prevalentemente indirizzato allo studio dei rapporti tra personalità e comportamenti di gruppo, il che non desta stupore se si considera la base pragmatica e comportamentistica della psicologia statunitense. Oltre a ciò, un altro importante fattore caratterizza l'antropologia americana, soprattutto

in confronto a quella francese: la quantità di ricercatori sul campo e, quindi, la mole di materiale etnografico prodotto. Non solo gli antropologi più importanti sono, prima che teorici, essi stessi dei ricercatori, ma alle loro spalle un numero crescente di studiosi produce informazioni e dati che necessitano di sistemazione e di criteri di confrontabilità. A monte delle ampie sintesi tentate dalla Benedict e dalla Mead, questa situazione pose l'esigenza di condurre le ricerche sulla personalità utilizzando strumenti che rendessero oggettivi e confrontabili i risultati, e quindi l'esigenza di applicare nelle ricerche etnografiche reattivi psicologici.

L'impiego di tests nello studio di culture diverse da quella Occidentale, nel cui ambito sono stati elaborati, ha proposto e propone numerosi problemi teorici. Ogni test infatti si basa su una serie di conoscenze e assunzioni implicite assunte come costanti nella rilevazione, in quanto proprie di ogni individuo all'interno di una determinata cultura, di modo che solo le caratteristiche che si intendono misurare determinano le diversità di risposta, costituendo le variabili cui si applica il test. Nel momento in cui esso viene applicato a comunità diverse da quelle nel cui ambito è stato elaborato, tali costanti diventano esse stesse delle variabili, falsando inevitabilmente i risultati.

Tra i diversi reattivi psicologici, quelli che appaiono meno condizionati da influenze diverse da quelle che si intendono misurare, appaiono i tests proiettivi e in particolare quello di Rorschach, la cui applicabilità nelle ricerche antropologiche è stata sottolineata in particolare da Hallowell (1945). Egli sottolinea (1945:198) come tale test permetta di studiare l'intera personalità, come possa essere impiegato anche presso gruppi illetterati, come le condizioni di controllo non siano tanto rigide da precludere le comparazioni tra rilevazioni diverse, e infine come tale test consenta di individuare sia le caratteristiche comuni al gruppo sia le variazioni individuali al proprio interno. A queste considerazioni, Henry e Spiro ne aggiungono altre, in un capitolo sull'argomento in *Anthropology Today*: il test di Rorschach richiede un minimo di istruzioni verbali, può essere somministrato anche con l'impiego di interpreti, non prevede risposte giuste o sbagliate che possano essere comunicate quindi da un soggetto ad un altro, non ha limitazioni di tempo nelle risposte, richiede un'attrezzatura semplice e infine può essere somministrato a tutti i gruppi di età (Henry e Spiro, 1953:421).

Per l'insieme di questi motivi il test di Rorschach è senza dubbio il più usato nelle ricerche antropologiche, tanto che non è proponibile la rassegna di tutte le applicazioni. Si ricorderanno, tra le più importanti ricerche condotte con l'ausilio di tale test, quelle di Hallowell (1945, 1946, 1951) sugli *Ojibwa*; quella di Cook (1942), la prima con l'impiego del Rorschach, sui Samoani; quella della Dubois (1944) sugli Aioresi; quella della Benedict sul Giappone (1946); quella di Kluckhohn sui Navaho (1948), svolta in collaborazione con Leighton.

L'elenco potrebbe essere ancora esteso, fino a giungere, in Italia, all'analisi di Ezio Ponzo (1967), relativa ad alcune popolazioni Tukano e Yanoama dell'Alto Rio Negro, che offre interessanti informazioni sul cambiamento nelle risposte al test di Rorschach in presenza di processi acculturativi.

La diffusione dell'impiego di tale test permette di disporre, ed è un vantaggio che si aggiunge agli altri ricordati, di un'ampia bibliografia per il confronto delle risposte e consente l'analisi meno soggettiva di fenomeni, quali le strutture logiche, di per sé poco favorevoli ad un approccio scientifico. D'altra parte, come si è inteso documentare, tali fenomeni sono tanto importanti nello studio della cultura che l'ignorarli comporterebbe una rinuncia ad ogni possibilità di spiegazione. È per questa ragione che è sembrato opportuno approfondire le indicazioni suggerite dalla concezione magico-sacrale dei *Galibi* mediante la somministrazione del test di Rorschach, preceduto dalla somministrazione di un test associativo meno rigoroso per formulare le prime ipotesi generiche.

## 2. Un test associativo.

Le informazioni più generali suggerite dall'atteggiamento verso la religione caratteristico dei *Galibi* permettono di ipotizzare un tipo di classificazione descrivibile, da un punto di vista formale, come rappresentazione analitica e binomiale della realtà. Analitica, in quanto ad ogni aspetto della natura, ad ogni specie animale o vegetale, ad ogni unità comportamentale è separatamente connessa un'entità animatrice, risultando così la realtà scomposta in elementi autonomi, privi di inte-

razioni reciproche e di principi casuali che spieghino più aspetti della esperienza. Binomiale, in quanto il rapporto è stabilito sempre tra un elemento del mondo reale e un elemento del mondo soprannaturale.

Per verificare la consistenza di questa ipotesi, e la generalizzazione della stessa in riferimento ad altri campi esperienziali, si è fatto uso di due tests, oltre che dell'analisi formale di conversazioni di gruppo e di interviste individuali. Prima di riportare estesamente i risultati del più importante dei due tests, il Rorschach, non è inutile presentare brevemente i risultati del primo, sebbene esso sia stato improvvisato sul campo e abbia avuto l'unica funzione di ricerca di sfondo per la successiva formulazione di ipotesi.

Può essere genericamente definito un test associativo, consistente nel proporre al soggetto una serie di figure di oggetti e animali, e chiedendogli di raggrupparli a proprio piacimento.

Il materiale fu costruito ritagliando illustrazioni da vecchi libri scolastici, trovati nella scuola che, non funzionando all'epoca della ricerca, ci servì da alloggio nel primo periodo di permanenza in Kumarumán. La scelta delle figure avvenne, all'interno del materiale disponibile, cercando di introdurre il maggior numero di criteri di classificazione possibile - somiglianza o identità, uso, colore, forma, dimensione - e limitando il numero delle figure per evitare difficoltà aggiuntive. Le illustrazioni risultavano distribuite in gruppi: animali (3 galline della stessa dimensione, due delle quali rosse e una bianca; 2 pesci, uno grande e uno piccolo; una scimmia; un cane; una mucca; un maiale); oggetti di uso domestico (una pentola, un piatto, un cucchiaio, un tegame, una macchina da cucire -introdotta, per un esperimento governativo, nel villaggio alcuni anni prima e ancora presente in qualche abitazione anche se raramente usata); alcuni prodotti naturali (2 pere, 2 arance, un mazzo di fiori, una rosa, una banana, 2 peperoni); alcuni oggetti di uso scolastico (2 matite, 2 quaderni, tre libri -uno bianco e due rossi); oggetti appartenenti solo alla società esterna (2 camion -uno piccolo e uno grande -, un trattore, 3 case in muratura -due piccole e una grande); infine, la figura di un uomo e quella di una donna -entrambi bianchi-. Il numero che precede gli oggetti indica la quantità di figure uguali.

Il test fu sottoposto solo a persone che avevano frequentato, in pas-

sato, almeno per un anno la scuola, ed avevano usato il libro da cui le illustrazioni erano tratte. Alcuni oggetti, tra quelli rappresentati, erano estranei all'esperienza diretta degli indios (oltre a quelli del penultimo gruppo, la rosa, le pere, il maiale). Gli altri erano tutti conosciuti direttamente, anche se spesso in modo episodico. L'estraneità di alcuni oggetti e la non usualità di molti fu voluta perché si evidenziassero non i sistemi di classificazione definiti socialmente, ma solo le strutture logiche che dovevano guidare la classificazione in una situazione nuova, diversa, non prevista e risolta dalla comunità. Considerato il carattere approssimativo e di improvvisazione del test apparirebbe pretenzioso proporre una tabulazione dei risultati, che è preferibile esporre in forma discorsiva, a titolo di esempio.

Il dato più evidente è l'abbinamento delle figure a coppie, cioè secondo la corrispondenza uno-a-uno: solo 2 dei 12 soggetti produssero nella prova più di un'associazione fra tre figure. Anche gli elementi simili o identici sono stati spesso inseriti ognuno in una coppia diversa: una ragazza di 13 anni ha unito una gallina con un pesce, l'altra gallina con la pentola, la terza con un libro (identità di colore). Una donna di trent'anni ha invece unito la gallina bianca con una rossa, lasciando isolata l'altra gallina rossa, e classificando invece insieme le altre cose identiche (pesce con pesce, quaderno con quaderno, camion piccolo con camion piccolo, non classificando il camion grande...).

Altro dato costante è che ogni soggetto ha impiegato nella prova più sistemi di classificazione, associando a volte in base al colore, altre in base alla forma o alla dimensione, altre in base ad analogie o a esperienze personali. Cioè, ogni singola classificazione possedeva la propria logica, indipendente dalle altre. Ad esempio, una donna di 25-30 anni ha messo insieme le pere, ha unito un quaderno bianco con una casa bianca, le due galline rosse, uno dei camion con il maiale (perché li aveva visti una sola volta nella stessa circostanza) e l'altro camion, invece, con il trattore, ed insieme aveva posto le due case rimaste, il cucchiaio con la pentola, lasciando isolato il piatto.

Dal test emerse anche una diversità tra i più giovani e i più anziani, pur nella limitatezza del campione: entrambi lasciavano isolati gli elementi tra i quali non rilevavano analogie, e il numero delle figure non classificate tendeva ad aumentare proporzionalmente con l'età. A livel-

lo di semplice ipotesi, può dirsi che la forma associativa rimaneva costante (rapporto uno-a-uno), ma i più giovani, maggiormente influenzati dal cambiamento culturale indotto dal contatto, tendevano a stabilire un maggior numero di relazioni tra gli oggetti, anche sconosciuti o marginali nella propria esperienza.

### 3. Le risposte al test di Rorschach.

L'approfondimento delle prime generiche ipotesi proposte nel paragrafo precedente è stata possibile mediante l'impiego del test proiettivo di Rorschach, che ha inoltre fornito informazioni più complete e rigorose.

Il test è stato complessivamente somministrato a 35 soggetti, dei quali 48 *Galibi* e 37 *Karipuna*. Come si è detto, i primi sono relativamente meno acculturati dei secondi, anche se il processo acculturativo continua per entrambi da molto tempo. Il diverso grado di acculturazione consente un confronto delle risposte nell'intento di determinare il tipo di cambiamento prodotto dal contatto continuativo con i bianchi relativamente agli aspetti della struttura di pensiero che il Rorschach consente di rilevare, e, per contro, la conservazione o meno di una cultura autonoma nonostante l'assimilazione di elementi esterni.

La tabella I riporta la composizione del campione per età e sesso.

Tab I Composizione del campione cui è stato somministrato il test di Rorschach.

A - *Galibi*

	- 18	18 - 34	35 - 45	+ 45	Totale
M	5	11	7	2	25
F	7	6	8	2	23
Totale	12	17	15	4	48

B - Karipuna

	- 13	18 - 34	35 - 45	+ 45	Totale
M	2	5	7	3	17
F	3	9	3	5	20
Totale	5	14	10	8	37

Alcune informazioni, prima ancora che dai risultati del test, sono prodotte dalla reazione degli indios ad una esperienza insolita, incomprensibile e apparentemente priva di motivazioni, qual è appunto il vedersi presentare macchie grigie o policrome e il sentirsi porre la domanda di prammatica: «Che cosa vedi in questa figura?», seppure preceduta, secondo l'usanza indigena nell'avanzare una richiesta, da un tempo più o meno lungo di conversazione di cortesia. I tempi di risposta sono sensibilmente lunghi in rapporto al numero di interpretazioni, e oscillano intorno ai 30 minuti per i *Galibi* e ai 25 per i *Karipuna*. Ciò appare spiegabile piuttosto come tempo di adattamento alla situazione inconsueta che come indizio di insicurezza o come resistenza: infatti il tempo intermedio (dopo la V tavola) è rispettivamente di 20 e 15 minuti circa cioè le interpretazioni delle ultime cinque tavole, benché in numero maggiore, sono state fornite in un tempo più breve.

Alcuni commenti alle tavole sono caratteristici della maggioranza dei *Galibi* e compaiono, anche se meno regolarmente, anche tra i *Karipuna*. È frequente che un indio *galibi* giunga all'interpretazione conclusiva dopo una serie di esclusioni, del tipo: «Non è *paca*: no, non può essere un'*onça*: è *cutia*». Altrettanto ricorrente è la sostituzione della affermazione con un'interrogativa, come: «È una farfalla?». Altra reazione consueta alle tavole, quando si vuole esprimere rifiuto ad interpretare, è data dalle espressioni: «Non so cosa è», oppure: «Non l'ho mai conosciuto».

La quantità di rifiuti è comunque bassa, minore senza dubbio di quella che ci si potrebbe attendere considerata l'estraneità del test all'esperienza degli indios. Probabilmente ciò è dovuto al desiderio di compiacere al «bianco», rappresentante il mondo dei «civilizzati» al quale si guarda con un desiderio di partecipazione, quindi con una forte istanza di integrazione anche se, almeno per il momento, non generalizzata. A confermare questa impressione giova ricordare l'iniziale rifiuto di due ragazze e un ragazzo a sottoporsi al test: reazione non illogica, se si considera che non ne era stata spiegata la dinamica né gli scopi cui si tendeva applicandola. Dopo che altri della tribù avevano al contrario accettato di sottoporsi alla prova, le due ragazze e il ragazzo sono tornati, spontaneamente, quasi che l'esclusione voluta fosse stata fatta avvertire come qualcosa di negativo dagli altri.

Prima di presentare i risultati dell'elaborazione delle risposte, non appare inutile illustrare la siglatura adottata, anche se non si discosta da quella classica.

Le risposte sono suddivise secondo la localizzazione e i contenuti. Le prime sono indicate come globali (G) se si riferiscono alla figura intera, oppure di grande dettaglio (D) o di dettaglio (Dd). L'attribuzione all'una o all'altra delle ultime due categorie ha seguito le indicazioni di Bohm (1955), che riprendono la prassi consueta nell'elaborazione del Rorschach. Le risposte di movimento (K), fornite in base all'aspetto dinamico suggerito da figure globali o da dettagli, sono state catalogate in base alla localizzazione, e successivamente evidenziate a parte: quindi non rientrano nel computo dei totali.

La suddivisione in base ai contenuti è così siglata: A = animali; Ad = particolari anatomici di animali; H = figure umane; Hd = particolari anatomici umani; paes. = elementi paesaggistici; bot. = elementi botanici; ogg. = oggetti; sex = risposte sessuali; geo. = elementi geografici; spir. = spiriti, o forze soprannaturali personalizzate. Le risposte Ad e Hd sono già comprese nelle categorie generali A e H e pertanto non rientrano nel computo dei totali. Come le risposte K, verranno indicate con numeri di diverso carattere tipografico per evidenziare che sono estrapolate da altre categorie.

La tabella II riporta il numero globale di risposte fornite per l'insie-

me delle dieci tavole

Tab. II Numero delle risposte

	Soggetti	tot. risposte	Risp/sogg.
<i>Galibi</i>	48	486	10.125
<i>Karipùna</i>	37	499	13.490

I *Karipùna* hanno fornito un numero complessivo di interpretazioni maggiore rispetto ai *Galibi*. Il rapporto tra risposte e soggetti è nel primo caso 13.49, nel secondo 10.125. In pratica i *Galibi* hanno dato quasi una sola risposta per tavola, confermando quanto già ipotizzato a proposito della corrispondenza uno-a-uno che sembra essere una caratteristica ben definita del loro sistema di pensiero. I *Karipùna* mostrano una tendenza ad allontanarsi da questo schema, anche se il numero delle interpretazioni permane sensibilmente basso. Il dato appare ancor più evidente nella tab. III che presenta la distribuzione delle risposte per le diverse tavole.

Tab. III - Frequenze di risposta per tavola.

		I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	Tot.
<i>Galibi</i>	R	48	47	47	46	48	43	35	54	45	73	486
	f	1	1	1	1.09	1.02	1	1.03	1.12	1.07	1.59	1.09
	n.r.	0	1	1	2	1	5	14	0	6	2	32
<i>Karipùna</i>	R	40	37	47	43	43	40	46	52	40	111	499
	f	1.08	1.06	1.34	1.19	1.16	1.11	1.28	1.40	1.11	3.	1.37
	n.r.	0	2	0	1	0	1	1	0	1	0	6

R = numero delle risposte . f = frequenza. n.r. = non risponde

La frequenza di risposta è stata calcolata dividendo il numero delle risposte per quello dei soggetti che hanno fornito almeno una interpretazione per la tavola considerata, escludendo cioè dal calcolo chi non ha dato risposte, per evitare l'eventualità che singoli individui con alto ri-

fiuto ad interpretare falsassero i risultati.

Le uniche tavole che presentano una frequenza di risposta superiore superiore ad 1 di un valore apprezzabile, sono per i *Galibi* la VIII e la X. Sono entrambe tavole policrome, perciò la pluralità di risposte potrebbe essere interpretata come reazione al colore. Non è però trascurabile la bassa frequenza di risposta alla tav. IX, anch'essa policroma. Ciò induce ad interpretare il numero più elevato di risposte come dipendente piuttosto dall'aspetto meno compatto delle tavole in questione, che appaiono quasi composte da macchie distinte, separate da ampi spazi bianchi. Questa configurazione è caratteristica in particolare della tav. X, per la quale la frequenza di risposta si distingue nettamente, sia per i *Galibi* che per i *Karipùna*, dalle altre. La tav. X si presenta, come è noto, come la più ricca di particolari, individuati sia dal colore che dagli spazi bianchi, e nettamente separati uno dall'altro. Mentre altre tavole presentano macchie compatte, la X appare come un insieme di elementi diversi. Quindi il più elevato numero di risposte non contraddice lo schema logico del rapporto uno-a-uno, costante per le altre tavole: la tav. X è presumibilmente percepita come insieme di più elementi, il che induce a dare una interpretazione per ogni elemento chiaramente distinguibile, o almeno per alcuni di essi.

Comparando i dati relativi ai *Galibi* con quelli relativi ai *Karipùna*, si evidenzia un maggior numero di risposte dei secondi su tutte le tavole, con prevalenza per quelle meno compatte, dove più numerosi sono gli spazi bianchi (tav. III, VII, VIII, X). Ciò indica la conservazione dello schema logico notato per i *Galibi*, e quindi la conservazione, almeno parziale, di una cultura propria, anche se indubbiamente la maggiore frequenza di risposta fa supporre un avvicinamento allo standard occidentale, e quindi un'influenza, seppure iniziale, del processo acculturativo non solo sugli aspetti empirici della cultura, ma del modo stesso di pensare, ovvero di organizzare culturalmente l'esperienza. L'ambivalenza dei dati sembra indicare come questo cambiamento sia ancora iniziale, ma già sufficientemente individuabile come appare documentato dalle altre elaborazioni delle risposte.

La tab. IV riassume la distribuzione delle risposte secondo la localizzazione, sia per i *Galibi* che per i *Karipùna*.

Tab. IV - Localizzazioni.

	Tot.	G	D	Dd	K
Galibi	486	269	211	6	2
	%	55.35	43.42	1.23	0.41
Kari-puna	499	206	283	10	14
	%	41.28	56.71	2.00	1.40

Appaiono significativi i seguenti dati:

a- Prevalgono nettamente, per i *Galibi*, interpretazioni riferite alla figura intera (G), che superano il 55% del totale; tale andamento appare ridursi per i *Kari-puna*, probabilmente in dipendenza dell'accentuarsi del processo acculturativo, anche se rimane comunque rilevante. Tale ipotesi sembra confermata da un raffronto con i dati raccolti da Ponzo (1967:114); i Tukano e gli Yanoama primitivi presentano una percentuale di risposte G sensibilmente superiore ai Tukano e agli Yanoama acculturati. Un minor numero di risposte G è d'altro lato caratteristico degli occidentali, e la dipendenza dal livello di acculturazione appare pertanto confermata.

All'analisi del significato delle interpretazioni globali o di grande dettaglio può offrire qualche contributo l'elaborazione presentata nella tab. V. In essa è presentata la distribuzione percentuale delle localizzazioni tavola per tavola. Le percentuali sono calcolate, per ogni gruppo, sul totale delle risposte G, D e Dd fornite. I valori più alti di G sono riferiti alle macchie più compatte (I, II, IV, V, IX) ed inversamente i valori più bassi di risposte globali coincidono con le tavole meno compatte (III, VIII, X).

Ciò appare confermare quanto detto in precedenza relativamente alla

corrispondenza uno-a-uno.

Tab. V - Distribuzione delle localizzazioni. (Percentuali)

		I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	Num. risp.
Galibi	G	16.7	11.2	3.7	16.4	17.1	13.0	7.4	11.9	11.2	1.5	269
	D	1.4	8.1	17.5	0.9	0.5	3.3	5.7	22.7	7.1	32.7	211
	Dd	==	==	==	==	16.7	16.7	50.0	16.6	==	==	6
Kari-puna	G	15.5	9.6	5.3	14.1	17.5	7.8	10.2	4.8	8.7	5.8	206
	D	2.5	6.0	12.0	5.0	2.5	7.8	8.3	14.5	7.8	33.2	283
	Dd	10.0	==	10.0	==	==	20.0	==	10.0	==	50.0	10

La tab. V evidenzia come, prescindendo dai valori assoluti delle risposte, i valori proporzionali, cioè la distribuzione degli stessi per tavola, presentino un andamento quasi identico per i *Galibi* e per i *Kari-puna*: la reazione a stimoli simili rimane quindi costante per i due gruppi.

b- Le considerazioni sopra proposte suggeriscono l'ipotesi che il processo acculturativo, finché non conduca alla scomparsa della comunità -detrinizzazione- non produca l'abbandono della cultura originaria, ma solo un cambiamento della stessa in un processo adattivo alle nuove condizioni.

Appare comunque importante, entro questi limiti, analizzare la dinamica di tale cambiamento.

La tab. IV mostra che il diminuire delle risposte globali presso i *Kari-puna* è compensato quasi esclusivamente dall'aumento delle risposte di grande dettaglio. In entrambi i gruppi sono praticamente irrilevanti, con accentuazione del fenomeno presso i *Galibi*, le interpretazioni di



piccolo dettaglio, quelle cioè più frequenti nelle risposte date al Rorschach nel mondo occidentale.

c- Sono rarissime, tra i *Galibi*, le interpretazioni di movimento, che aumentano sensibilmente in proporzione tra i *Caripùna*, pur rimanendo su standard bassi.

Questi elementi indicano con molta evidenza un tipo di approccio alla realtà che fa scarso ricorso all'astrazione. Le caratteristiche salienti sembrano essere infatti la corrispondenza uno-a-uno (che significa poi attribuire ogni elemento ad una e a una sola categoria) e la resistenza a riconsiderare un elemento già classificato come parte di un diverso insieme.

Ulteriori informazioni sulle modalità di organizzazione logiche del reale sono offerte dalla tab. VI.

Tab. VI -

	K		G e D		D + D	
	Num.	%	Num.	%	Num.	%
<i>Galibi</i>	2	0.41	1	0.20	2	0.4
<i>Caripùna</i>	14	2.81	31	6.2	4	0.8

In essa sono riassunte le risposte che indicano modalità di astrazione, di correlazione di più elementi, di sintetizzare. Le prime due colonne riportano le risposte di movimento, cui si è già accennato. La terza e la quarta, particolarmente significative per la differenza di risposta tra i due gruppi, registrano il numero delle volte in cui, insieme con una risposta globale alla tavola, è stata prodotta anche una interpretazione di dettaglio per un particolare della stessa figura. Per far ciò è necessario, dopo la prima interpretazione, riconsiderare la figura in una diversa prospettiva, quindi riferirla a due diversi ordini di classificazione.

Questo tipo di reinterpretazione sembra perciò essere un indice privilegiato della capacità di astrazione, o meglio, per eliminare tutto il sapere etnocentrico del termine «capacità», della modalità del pensare mediante astrazioni. Il numero relativamente alto di questo tipo di risposte tra i *Caripùna* in rapporto ai *Galibi* (6.2% rispetto allo 0.2%) indica un cambiamento, seppure non accentuato in termini assoluti, delle strutture di pensiero stesse, tendenzialmente indirizzato verso standard occidentali. Le risposte dei *Galibi* sono state in generale singole per ogni tavola, salvo le eccezioni di cui si è detto in rapporto alle tavv. VIII e X. In alcuni casi sono stati proposti suggerimenti del tipo: «Vedi ancora altre cose?» dopo la prima risposta, senza ottenere differenze significative rispetto all'assenza dei suggerimenti stessi. Tale intervento non è stato mai applicato presso i *Caripùna*, i quali hanno prodotto spontaneamente le interpretazioni multiple.

La quinta e la sesta colonna quantificano le occasioni in cui sono state prodotte interpretazioni nelle quali, secondo la siglatura proposta da Bohm (1955), fossero sintetizzati più dettagli: il valore, simile per entrambi i gruppi e praticamente irrilevante, testimonia come i cambiamenti prodotti dall'acculturazione siano ancora irregolari, non coerenti, e quindi incompleti. Se l'indice G e D indica un'incidenza del cambiamento culturale per i *Caripùna*, per contro il valore dei tre indici in riferimento ai *Galibi* sembra dimostrare come il processo acculturativo, benché rilevante in ordine ai cambiamenti prodotti a livello empirico, non abbia sostanzialmente inciso a livello delle strutture di pensiero e di conseguenza, presumibilmente, sugli atteggiamenti più generali.

Il modo di pensare ha conseguenze rilevanti su tutti gli aspetti della cultura, strutturati in base ad esso, e sembra lecito supporre che una sua trasformazione segni il passaggio dal momento acculturativo alla perdita di identità culturale denominata integrazione, cioè alla completa assimilazione di una cultura diversa dall'originaria. Rimangono aperti almeno due problemi fondamentali, che saranno analizzati nei capitoli seguenti: 1- quali modalità del contatto interculturale provochino tale cambiamento; 2- come venga trasmessa, nel processo inculturativo, la struttura logica di pensiero.

La tab. VII presenta in forma schematica la distribuzione dei conte-

nuti delle risposte al Rorschach secondo le diverse categorie.

Tab. VII - Contenuti.

	A	H	Ad	Hd	paes	bot.	ogg.	sex	geo.	spirito
Galibi	354	29	1	7	35	17	46	11	1	2
	72.84	5.97	0.2	1.44	5.35	3.5	9.47	2.26	0.2	0.41
Karipuna	288	84	14	32	33	25	43	10	13	3
	57.72	16.83	2.8	6.41	6.51	5.01	8.63	2.	2.61	0.6

Si evidenzia:

a - Una percentuale elevatissima, tra i *Galibi*, di risposte di animali (quasi il 73%), che si riduce notevolmente presso i *Karipuna*, rimanendo comunque su valori elevati.

b - Un aumento per i *Karipuna* delle risposte rientranti nelle altre categorie, particolarmente accentuato per quanto riguarda le interpretazioni di figura umana (-10.86%) e geografiche (-2.41%).

c - Occorre sottolineare il minimo numero, presso i *Karipuna*, di risposte riferite ad oggetti, nonostante fosse lecito supporre che, aumentando la pressione acculturativa e quindi la quantità di oggetti di uso comune, dovessero aumentare. In effetti i *Karipuna* hanno ricordato un maggior numero di oggetti di provenienza esterna diventati di uso quotidiano, ma il fenomeno ha dimensioni limitate.

L'analisi delle risposte di contenuto sembra avvalorare una tesi formulata da Ezio Ponzo secondo il quale

... i nuovi contenuti cui dà luogo la diminuzione della percentuale delle risposte animali presso gli acculturati non sono, quasi mai, appunto, tipici del mondo missionario ed europeo ma sono bensì costituiti da oggetti ed aspetti del mondo naturale che hanno sempre circondato i « primitivi » ma che questi

sembravano relativamente escludere dalle loro interpretazioni... (Ponzo, 1967, p. 16).

Ponzo conclude che « l'acculturazione determina dunque non tanto una 'assimilazione' di contenuti 'civili' quanto una trasformazione di schemi mentali » (ivi, p. 13) con conseguenze quindi ben più ampie di una semplice acquisizione di elementi esterni. Le risposte di figura umana, o di particolari anatomici, come quelle botaniche o paesaggistiche, indicano un'estensione di interesse verso diversi aspetti dell'ambiente. Ciò appare comprensibile se si considera che con l'acculturazione il rapporto con l'ambiente, cioè l'insieme di comportamenti prodotti come adattamento ad esso, sta rapidamente cambiando.

Il diffondersi del commercio con l'esterno, ad esempio, induce ad un interesse verso aspetti e risorse prima trascurati e parallelamente l'impiego di utensili e macchinari rende utilizzabili risorse prima inaccessibili e quindi ignorate. Basterà ricordare che tra i *Karipuna* incominciano a diffondersi imbarcazioni a motore, macchine per la lavorazione della manioca, ecc.

Al cambiamento delle attività produttive e delle tecniche di sopravvivenza si accompagna il cambiamento degli schemi logici e percettivi. Una conferma a quanto già notato viene dal confronto delle risposte Ad e Hd, quelle cioè che si riferiscono a particolari anatomici umani e animali ed esprimono quindi una percezione meno sincretica sia del proprio corpo che dell'esperienza più comune verso l'ambiente, quella collegata alla caccia e alla pesca. Tra i *Galibi* tale percezione è minima, solo otto risposte complessive sulle 486 totali, con percentuali trascurabili. Benché il numero di risposte di questo tipo rimanga basso anche per i *Karipuna*, l'aumento è sensibile e sembra indicare una linea di tendenza ben definita. Nell'applicazione interculturale del test non sembra, in questo caso come negli altri, che sia corretto trasportare le indicazioni psicodiagnostiche, riferendo ad esempio un basso numero di risposte H a un « disturbo nevrotico del contatto con gli altri » (Bohm, 1955, p. 279). Esse appaiono interessanti relativamente alla percezione dei dettagli della figura umana, unitamente a quella di dettagli di animali, su un piano logico piuttosto che affettivo o di relazioni sociali.

Si è detto, in questo capitolo e nei precedenti, che i *Galibi* tendono a percepire e a catalogare analiticamente gli esseri viventi o considera-

ti tali, ma a considerarli come singole globalità. Ciò appare ben espresso dall'atteggiamento magico-sacrale per cui ogni essere è animato da uno spirito, che ne esprime il significato complessivo. Questa percezione sincretica è modificata dall'acculturazione, e la conseguente maggiore attenzione verso i dettagli di animali o uomini sembra indicare una incrinatura nella fusione tra mondo naturale e mondo soprannaturale che anima e spiega il primo. Secondo tale ipotesi, con il processo acculturativo gli elementi naturali perderebbero la loro sacralità per essere considerati, in linea di tendenza, degli oggetti, percepiti perciò anche nelle diverse parti. Esempificando, un giaguaro non sarebbe più percepito e vissuto come un essere animato da uno spirito che ha tanta importanza, come espressione di forze temibili che solo il *pajé* può padroneggiare, nei riti religiosi, ma come un animale del quale si possono utilizzare le zanne per la manifattura di collari, la pelle per il commercio e così via.

Gli elementi raccolti sono insufficienti per approfondire e documentare questa ipotesi. Essa è stata presentata per suggerire come quanto notato a proposito delle strutture logiche e della loro trasformazione ha conseguenze rilevanti sull'intera morfologia culturale.

L'aumentare delle risposte H e Hd presso i *Karipuna* è di proporzioni tali (quasi l'11%) da richiedere un'ulteriore interpretazione, in aggiunta a quanto detto relativamente al cambiamento logico-percettivo. Descrivendo l'organizzazione sociale si è sottolineato come una caratteristica della cultura india - o almeno degli indios della regione - è la relativa mancanza di senso dell'individualità e quindi il predominare del gruppo sull'individuo: il basso numero di risposte H sembra corroborare questa asserzione. L'attività economica non prevede in genere specializzazione, le uniche distinzioni di ruolo derivano dall'età e dal sesso, ogni comportamento individuale è ripetuto, con differenziazioni irrilevanti, da tutti i membri del gruppo della stessa età e sesso. L'intensificarsi del processo acculturativo induce diversificazione comportamentale, in relazione al moltiplicarsi delle attività finalizzate al commercio, con conseguente inizio di specializzazione. In conseguenza, sembra verificarsi un graduale sviluppo dell'individualità, come le risposte al test evidenziano.

Per acquisire elementi al fine di verificare la consistenza dell'ipotesi, è stata elaborata la tab. VIII.

Tab. VIII - Indici di uniformità. Localizzazioni

		I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X
G A L I B I	G	45	30	10	44	46	33	20	5	30	4
	D	3	17	37	2	1	7	12	48	15	69
	Dd	0	0	0	0	1	1	3	1	0	0
	% domin.	93.75	63.83	78.72	95.65	95.93	81.4	57.14	90.74	66.57	94.52
K A R I P U N A	G	32	20	12	29	36	16	21	10	18	12
	D	7	17	34	14	7	22	25	41	22	94
	Dd	1	0	1	0	0	2	0	1	0	5
	% domin.	80.	54.05	74.47	67.44	83.72	60.	54.35	30.77	55.	89.19

Essa riporta, per le diverse tavole, il tipo di localizzazione, per verificare l'uniformità di risposta o le variazioni, cioè la misura in cui di fronte agli stessi stimoli vengano prodotte risposte simili o meno. I dati numerici sono stati tradotti in indici di uniformità, calcolati esprimendo in percentuale i valori prevalenti delle localizzazioni di ogni tavola (G oppure D-Dd). Ciò che si intende evidenziare non è, ovviamente, il tipo di localizzazione, bensì l'uniformità di risposta.

Le risposte dei *Galibi* risultano altamente omogenee, superando per metà delle tavole (I, IV, V, VIII, X) il 90% di risposte simili e presentando valori elevati anche per le restanti. Tale andamento appare confermato nelle linee generali per i *Karipuna*, ma con valori apprezzabilmente inferiori.

La media globale di risposte uniformi è in entrambi i casi elevata, ma la differenza tra l'81.8% dei *Galibi* e il 59.9% dei *Karipuna* non è trascurabile. Se ne può concludere che in entrambi i gruppi le risposte

sono prevalentemente uniformi, ma, coerentemente con quanto notato in precedenza, con l'accentuarsi dell'acculturazione tale uniformità tende a decrescere. È interessante notare che tale diversità si articola in reazioni complessivamente simili per entrambi i gruppi: infatti il tipo di risposta (G oppure D-Dd) prevalente per ogni tavola, è sostanzialmente omogeneo per i due gruppi, con l'eccezione delle tavv. VI e IX, e su valori proporzionalmente simili.

La tab. IX registra il grado di uniformità delle risposte relativamente ai contenuti.

		I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X
Galibi	A	89.59	82.98	55.32	93.48	95.83	55.82	57.14	81.48	46.57	65.75
	H	9.33	2.13	31.92	4.35	==	4.65	==	1.85	2.22	4.11
	paes bot	2.88	2.13	==	==	==	9.30	22.86	7.41	4.44	6.85
	altre	==	12.76	12.76	2.17	4.17	30.23	20.	9.26	6.67	23.39
Karipuna	A	77.5	43.24	42.55	78.42	86.04	42.5	34.78	67.31	42.5	60.36
	H	17.5	40.54	44.68	13.95	==	5.	10.87	5.77	20.	15.32
	paes bot	2.5	==	2.13	9.3	6.98	12.5	21.74	21.15	32.5	9.
	altre	2.5	16.22	18.54	2.33	6.98	40.	31.61	5.77	5.	15.31

Tab. IX - Indici di uniformità. Contenuti: valori percentuali.

Le percentuali delle risposte ad ogni tavola indicano in questo caso solo intuitivamente la maggiore uniformità dei *Galibi*. Sono state riportate ugualmente in quanto evidenziano quanto si è appena notato: pur essendo le risposte dei *Karipuna* meno omogenee, confrontandole tavola per tavola con quelle dei *Galibi* si nota un sorprendente parallelismo (cfr. il grafico della tab. X): quando aumenta il valore di una categoria nelle risposte dei *Galibi*, aumenta in modo simile lo stesso valore in

quelle dei *Karipuna*, e viceversa.

Ovviamente non mancano le eccezioni, in particolare per le risposte raggruppate sotto la voce «altre».

Il grafico mostra come per le prime sette tavole le interpretazioni dei *Karipuna* che rientrano in questa categoria, siano in numero superiore rispetto a quelle dei *Galibi*, mentre nelle ultime tre l'andamento sia opposto.

Questa irregolarità sembra imputabile alla eterogeneità della categoria «altre», si può supporre che confrontando le singole voci che concorrono a formarla, l'andamento risulterebbe più uniforme.

Dato che l'irregolarità è relativa, in particolare, alle tavole policrome, si potrebbe ipotizzare che essa dipenda da una reazione al colore, che tenderebbe a decrescere con l'acculturazione.

L'analisi dei protocolli Rorschach sembra però escludere questa correlazione, che apparirebbe anche in contrasto con la maggior parte dei risultati delle ricerche sull'argomento secondo le quali, piuttosto, la reazione al colore si accentua con l'intensificarsi del processo acculturativo. Le risposte dei *Galibi* e dei *Karipuna* sono infatti suggerite quasi sempre dalla forma e solo eccezionalmente dal colore delle macchie.

L'uniformità delle risposte appare regolare, comunque, per tutte le altre categorie di contenuto.

Le interpretazioni di animali toccano per entrambi i gruppi il valore massimo nelle tavole I, IV, V, VIII, quelle riferite ad elementi del paesaggio e botanici nelle ultime cinque tavole, e così via. Naturalmente ci sono eccezioni, ma il confronto tra i grafici riportati nella tab. X sembra confermare questa similarità, e indica una struttura di pensiero comune ai due gruppi, che va diversificandosi solo in seguito alla differente intensità del processo acculturativo.

L'indice di uniformità è stato calcolato per i contenuti in modo diverso rispetto alle localizzazioni. Infatti in questo caso si presentano più di due alternative ed il calcolo non può essere fatto per categoria prevalente, potendo essa diversificarsi in misura più o meno sensibile al proprio interno rispetto al grado di omogeneità. Ad esempio, può accadere che due gruppi diversi diano la stessa percentuale di risposte riconducibili alla categoria «oggetti»: i membri di un gruppo, però, citano prevalentemente lo stesso oggetto, mentre i membri dell'altro nominano oggetti di-

TAB. X COMPARAZIONE TRA LE INTERPRETAZIONI DI CONTENUTO DEI GALIBI-G E DEI KARIPUNA-K

1 mm. = 3%

TAV.		A	H	PAES. + BOT.	ALTRE
I	G	██████████	██	██	
	K	██████████	██	██	██
II	G	██████████	██	██	██
	K	██████████	██████████		██
III	G	██████████	██████████	██	██
	K	██████████	██████████	██	██
IV	G	██████████	██	██	██
	K	██████████	██	██	██
V	G	██████████			██
	K	██████████		██	██
VI	G	██████████	██	██	██████████
	K	██████████	██	██	██████████
VII	G	██████████		██	██
	K	██████████	██	██████████	██████████
VIII	G	██████████	██	██	██
	K	██████████	██	██████████	██
IX	G	██████████	██	██	██
	K	██████████	██████████	██████████	██
X	G	██████████	██	██	██████████
	K	██████████	██	██	██

versi. L'uniformità di risposta sarebbe evidentemente molto più elevata nel primo dei due gruppi ipotetici, nonostante l'uguale percentuale di risposte per categoria di contenuto.

Si è preferito usare come indice la percentuale di «risposte popolari» (V%) indicate a volte nella siglatura classica del test di Rorschach come «risposte banali». Rorschach non dedicò molta attenzione a questo tipo di interpretazioni, non apparendo esse significative da un punto di vista psicologico, in quanto forniscono indicazioni unicamente sulle caratteristiche psicologiche comuni ad un gruppo e non sulle singole personalità dei membri del gruppo. Proprio tale caratteristica giustifica, al contrario, l'interesse delle risposte popolari per l'antropologo, in quanto indicano una norma di gruppo come espressione di una «disposizione collettiva», come ha sottolineato Newcomb (1963:266). Tali risposte, infatti, «dipendono largamente da fattori ambientali (...) e variano in una certa misura da una regione all'altra» (Bohm, 1955, it.:73).

Rorschach considerava risposte banali o popolari quelle date da un individuo su tre, mentre più recentemente la maggior parte degli autori sembra orientata a considerare risposte popolari quelle date da un individuo su sei (cfr. Bohm, 1955, it.:73).

Tra i Galibi per ogni tavola la stessa risposta di contenuto è stata data in media dal 30% dei soggetti (29.47%), sfiorando l'80% in due risposte («pipistrello» alla tav. I e «farfalla» alla VI). La percentuale di risposte popolari scende invece a poco più del 20% (21.04%) tra i Karipuna. Il fenomeno appare quindi influenzato dall'acculturazione ed indica una diminuzione dell'uniformità all'interno del gruppo, cioè una differenziazione via via più sensibile a livello individuale.

#### 4. Le risposte al test di Rorschach e il cambiamento culturale.

L'analisi per dato globale delle risposte al Rorschach, se appare indicativa per stabilire il grado di acculturazione e le conseguenze più evidenti del processo in ordine alle strutture logiche, poco informa su uno dei più interessanti aspetti della dinamica acculturativa, cioè sul rapporto acculturazione/inculturazione. Appare corretto ipotizzare che in un

primo momento la pressione acculturativa incida sui livelli meno astratti della cultura, senza modificare in profondità gli atteggiamenti generali: ciò in quanto il contatto è stabilito in genere - mediante il commercio, l'acquisizione di tecniche ecc. - con la generazione adulta, portatrice di una sua cultura specifica. È solo quando l'acculturazione modifica l'habitat in cui è inserita la comunità e il rapporto con lo stesso che i nuovi tratti culturali vengono dagli adulti trasmessi alle nuove generazioni o, in altre parole, che il processo acculturativo diviene inculturativo. Evidentemente non si dovrà in questo caso parlare più di acculturazione, quanto piuttosto di integrazione: il gruppo fa propri i tratti culturali esterni, sostituendoli a quelli originali, e le nuove generazioni li assimilano non più come estranei o esterni, ma come propri.

Non esiste probabilmente una «soglia» che segni un limite netto tra i due momenti, ma è possibile comunque cogliere alcuni aspetti del processo analizzando in modo comparativo le diverse classi di età, per evidenziare la distribuzione del fenomeno.

		Ind.	Risp.	F	G	D	Dd	A	H	sèx	Altre	K	G e D
Galibi	- 18	12	117	0.97	60.68	37.61	1.71	72.65	5.98	4.27	17.10	==	0.30
	18-34	17	172	1.01	52.32	47.10	0.48	65.70	8.72	2.33	23.25	==	==
	35-45	15	159	1.06	55.97	43.40	0.63	77.99	3.14	1.26	17.61	0.63	==
	+ 45	4	39	0.97	48.72	48.72	2.56	84.62	5.13	==	10.25	==	==
Karipuna	- 18	5	63	1.26	41.27	58.73	38.00	60.32	19.05	3.17	17.46	1.59	==
	18-34	14	196	1.40	44.90	52.54	2.56	51.02	17.86	2.55	28.57	3.06	7.65
	35-45	10	140	1.40	40.71	57.86	1.43	57.86	13.57	2.14	26.43	7.86	10.71
	+ 45	8	100	1.25	33.00	64.00	3.00	72.00	13.00	==	15.00	2.00	2.00

Tab. XI - Variabile età

La tab. XI presenta tale distribuzione nei due gruppi considerati, ognuno dei quali è suddiviso in quattro classi di età che intendono riflettere il modo di dividere l'arco dell'esistenza proprio degli indios, per i quali, pur in modo cronologicamente approssimativo, dopo i 18 anni un individuo è adulto, dopo i 35 è considerato anziano e dopo i 45 entra nell'età senile.

I diversi campioni sono numericamente ridotti, e pertanto i dati non sempre risultano coerenti e univoci come nell'analisi globale. Nonostante ciò, le indicazioni di massima che forniscono possono essere considerate sufficientemente attendibili. I dati appaiono significativi se assumiamo, come si è fatto nei paragrafi precedenti, come indice del livello di acculturazione:

- a - il diminuire delle risposte globali (G) e l'aumentare delle risposte di grande e piccolo dettaglio (D, Dd);
- b - il differenziarsi dei contenuti, con aumento della frequenza di risposte H, Geo, paes. etc. rispetto a quelle riguardanti animali;
- c - valori proporzionalmente più elevati per risposte di movimento (K), per interpretazioni di dettaglio di tavole alle quali sia già stata fornita una risposta globale (G e D) e per risposte suggerite dalla sintesi di più particolari (D-D). L'ultimo indice non è però riportato in tabella perché già irrilevante nell'analisi globale e quindi inconsistente nell'analisi per sottocampioni.

L'andamento degli indici è diverso per i Galibi e i Karipuna. Nei primi sono i meno giovani a presentare valori che indicano un maggior livello di acculturazione. I più giovani forniscono un maggior numero di risposte globali che decresce, anche se non regolarmente, con l'età. Le risposte di contenuto confermano quanto detto, con l'eccezione che i più anziani presentano un numero massimo di risposte A. La classe di età che produce complessivamente il minor numero di G e di A, e quindi è presumibilmente più sensibile agli stimoli acculturativi, è quella compresa tra i 18 e i 34 anni.

È la generazione che ha vissuto durante l'infanzia e l'adolescenza le fasi più intense dell'acculturazione, risalenti agli ultimi dieci anni, ma è anche quella attualmente più attiva dal punto di vista sociale e produttivo e quindi quella che più direttamente vive le novità introdotte dall'ac-

culturazione. Presumibilmente entrambi gli ordini di cause concorrono a determinare il fenomeno. Il basso livello acculturativo dei più giovani sembra invece escludere che i tratti derivanti dal contatto siano fatti propri dal gruppo al punto da trasmetterli nel corso del processo inculturativo.

Tale deduzione sembra per contro suggerita dai dati relativi ai *Karipuna*. In questo caso la percentuale di risposte G ed A risulta distribuita in modo più uniforme, cioè la diminuzione di questi indici rispetto ai *Galibi* riguarda in modo non molto irregolare tutte le classi di età. Anche le risposte dei più giovani, cioè, appaiono influenzate dal processo acculturativo, lasciando presumere che si stia delineando un passaggio dall'acculturazione all'integrazione. Tale passaggio appare caratterizzato - anche se le ridotte dimensioni del campione non autorizzano conclusioni sicure - da una variazione delle localizzazioni più accentuata di quella dei contenuti (risposte G proporzionalmente più basse di quelle A), cioè sembra interessare in primo luogo le strutture percettive e di ordinamento della realtà, provocando solo in un secondo momento una attenzione verso aspetti della realtà prima trascurati.

Più sensibile è il cambiamento delle strutture di pensiero degli adulti tra i 18 e i 45 anni che presentano valori relativamente elevati per le risposte di movimento e per l'indice G e D, correlato come si è detto alle capacità astrattive. Ciò suggerisce l'ipotesi che il cambiamento culturale, sebbene si manifesti di solito in tempi lunghi, in alcune condizioni possa subire un'accelerazione, tanto da interessare, anche a livello delle strutture di pensiero, la stessa generazione che subisce l'impatto acculturativo. Occorre considerare che i valori degli indici, per quanto elevati relativamente alle altre classi di età, sono sempre bassi, e quindi presumibilmente il cambiamento è limitato. È significativo, tuttavia, che i valori massimi compaiano nella classe di età tra i 35 e i 45 anni, cioè in quella che ha vissuto le fasi più intense del processo acculturativo, suggerendo che l'adattamento culturale alle nuove condizioni ambientali create dall'intervento esterno sia avvenuto in tempi molto brevi, o addirittura contemporaneamente. Questa constatazione appare in contrasto con la ricostruzione storica presentata nei capitoli precedenti, dalla quale emergeva la continuità plurisecolare della cultura delle tribù insediate nella regione. La contraddizione è solo apparente, in quanto il

cambiamento culturale può presentare ritmi diversi, anche in situazione di contatto acculturativo, nella misura in cui si conservano o meno il tipo di habitat e il rapporto con lo stesso. Quando questi mutano, l'adattamento culturale è veloce o, nel caso in cui tale ritmo di cambiamento sia superiore a quello sopportato dalla cultura particolare, si assiste a fenomeni di disgregazione culturale ed etnica.

Nella tab. XII è presentata l'analisi delle risposte secondo la variabile sesso. La correlazione appare in questo caso molto meno significativa rispetto alla variabile età, in quanto le percentuali relative alle risposte date dagli uomini sono sostanzialmente simili a quelle date dalle donne. Si è provveduto ad elaborare la tabella principalmente per esigenze metodologiche: infatti i gruppi di età presentano una proporzione irregolare tra i due sessi; quindi alcune delle diversità sottolineate avrebbero potuto essere attribuite alla differenza di sesso piuttosto che di età. Considerato, invece, che la prima non appare rilevante ai fini del tipo di risposta, la correlazione tra acculturazione ed età appare corretta.

Le tab. XIII e XIV presentano la correlazione delle variabili età e sesso, consentendo un'analisi più dettagliata dell'andamento degli indici. I campioni di risposta per ogni sottovariabile si riducono ulteriormente e pertanto i dati devono essere letti con estrema cautela, senza procedere a generalizzazioni che potrebbero rivelarsi inconsistenti. Entro questi limiti, tuttavia, le tabelle non sono prive di interesse per una comprensione più analitica del processo acculturativo e della morfologia culturale in generale. La tab. XIII mostra una leggera prevalenza delle localizzazioni di dettaglio per il sesso femminile, che presenta anche un minor numero di risposte di contenuto riferite ad animali relativamente alla generazione più giovane. Le adolescenti, cioè, apparirebbero maggiormente recettive degli adolescenti verso le influenze esterne. Tale fenomeno appare coerente con quanto verrà detto nel capitolo che segue a proposito dello status sociale delle adolescenti tra i *Galibi*. Esse, infatti, vivono rigidamente separate dagli individui di sesso maschile e, a differenza di questi, con scarse occasioni di incontro e di attività comune anche tra loro. All'interno della famiglia, poi, sono in posizione di assoluta subordinazione verso i genitori e nello stesso tempo hanno pesanti im-

TAB. XIII CORRELAZIONE ETÀ-SESSO : GALIBI'

ETÀ	SESSO	IND.	RISP.	G		D		Da		A		H		sex		altre		K		G.e.D		
				N°	%	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%	N°
-18	M	5	50	1.	32	64.	18	36.	0	-	38	76.	0	-	0	-	12	24	-	-	1	2
	F	7	67	0,96	39	58,21	26	38,81	2	2,98	4,7	70,15	7	40,45	5	7,46	8	11,9%	-	-	-	-
TOT.		12	117	0,97	71	60,68	44	37,61	2	1,71	85	72,65	7	5,98	5	4,27	20	17,1	-	-	1	0,8
18-34	M	11	111	1,01	59	53,15	52	46,85	0	-	72	64,84	12	40,81	0	-	27	24,33	-	-	-	-
	F	6	61	1,02	31	50,82	29	47,54	1	1,64	4,1	67,21	3	4,92	4	6,56	13	21,31	-	-	-	-
TOT.		17	172	1,01	90	52,32	81	47,1	1	0,58	113	65,7	15	8,72	4	2,33	40	23,25	-	-	-	-
35-45	M	7	75	1,07	4,3	5,133	31	41,33	1.	1,34	60	80.	3	4.	0	-	12	16.	1	1,33	-	-
	F	8	84	1,05	4,6	54,16	38	45,24	0	-	64	76,19	2	2,38	2	2,38	16	19,05	-	-	-	-
TOT.		15	159	1,06	89	55,97	69	43,4	1	0,65	124	77,99	5	3,14	2	1,26	28	17,61	1	0,63	-	-
14,5	M	2	19	0,95	9	47,37	10	57,63	-	-	46	84,21	1	5,26	-	-	2	40,53	-	-	-	-
	F	2	20	1.	40	50.	9	45.	1	5.	17	85.	1	5.	-	-	2	10.	-	-	-	-
TOT.		4	39	0,91	49	48,72	19	48,72	1	2,56	33	84,62	2	5,13	-	-	4	10,25	-	-	-	-

TAB. XII VARIABILE : SESSO

G A L I B I'	SESSO	INDIVIDU	RISPOSTE	RISPOSTE		D	Dd	A	H	sex	altre	K	G.e.D
				N°	%								
G A L I B I'	M	25	255	10,2		143	111	1	486	16	-	53	1
	F	23	232	1,04		126	102	4	469	13	41	39	-
TOT.		48	484	1,01		269	213	5	355	29	41	92	1
K A R I P U N A	M	17	232	1,36		96	134	2	135	41	3	53	14
	F	20	267	1,33		108	151	8	456	38	7	66	6
TOT.		37	499	1,35		204	285	10	291	79	10	119	20





pegni nella conduzione della casa e nello svolgimento delle attività femminili.

È interessante notare come le adolescenti forniscano un numero relativamente elevato di risposte di tipo sessuale. Questo dato è caratteristico delle donne di ogni fascia di età, con l'esclusione delle più anziane, anche se in misura decrescente. Tra i *Galibi* nessun uomo ha al contrario prodotto risposte di tipo sessuale. I *Karipùna* manifestano lo stesso fenomeno, in misura meno marcata, per il sesso femminile, accompagnato da qualche sporadica risposta di tipo sessuale anche da parte maschile.

Tendenzialmente, le risposte sessuali sembrano decrescere con l'acculturazione, e nel contempo sembrano generalizzarsi ad entrambi i sessi. La spiegazione del fenomeno richiede un'analisi del ruolo femminile e dei cambiamenti indotti dall'acculturazione, analisi che sarà svolta nel prossimo capitolo. Si può intanto sottolineare, come dato descrittivo, una tensione sessuale maggiore nelle donne e particolarmente nelle adolescenti, e più accentuata in condizioni di minore acculturazione.

La tab.XIV, relativa ai *Karipùna*, si presenta meno lineare e di lettura più difficile. Appare più accentuata la differenza tra le diverse fasce di età relativamente al sesso, con uno lato evidente tra adolescenti e adulti. Tra i primi, gli individui di sesso femminile producono un minor numero di risposte G ed A e un numero elevato di risposte relative ad oggetti, elementi geografici e naturali etc. (riunite nella categoria «Altre risposte»). I maschi forniscono per contro un maggior numero di risposte H. Tali dati appaiono esattamente rovesciati nella fascia di età successiva, compresa tra i 18 e i 34 anni. Se il fenomeno si mantenesse stabile in un campione meno limitato, indicherebbe una maggiore disponibilità delle donne, durante l'adolescenza, verso gli elementi di provenienza esterna, derivante probabilmente dalle frequenti situazioni deprivative connesse alla collocazione di status all'interno del proprio gruppo. Dai 18 anni in poi, cioè con il raggiungimento dell'età adulta e l'assunzione dei ruoli relativi, la donna acquisirebbe una funzione conservatrice, probabilmente perché la sua azione è circoscritta alle aree meno influenzate dal cambiamento (famiglia e lavorazione della manioca). L'uomo, per contro, impegnato in attività che fanno diretto riferimento alle novità introdotte con il contatto esterno (commercio, nuove attività

TABLE XIV CORRELAZIONE ETÀ - SESSO : KARIPÚNA

ETÀ	SESSO	IND.	RISP.	F	G		D		DA		A		H		sex		altre		K		G e D	
					N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
-18	M	2	25	125	10	40.	15	60.	-	-	17	68.	7	28	-	-	1	4.	1	4.	-	-
	F	3	38	171	16	42.1	22	57.89	-	-	21	55.24	5	13.16	2	5.26	10	26.32	-	-	-	-
TOT.		5	63	126	26	41.1	37	58.76	-	-	38	60.32	12	19.05	2	3.17	11	17.16	1	1.59	-	-
18 34	M	5	73	146	33	45.21	40	54.79	-	-	33	45.21	16	24.92	2	2.74	22	30.13	3	4.11	5	5.41
	F	9	123	131	55	44.72	63	51.22	5	4.07	67	54.47	19	15.45	3	2.44	34	27.64	3	2.44	10	8.13
TOT.		14	196	14	88	44.9	103	52.54	5	2.56	100	51.02	35	17.86	5	2.55	56	28.51	6	3.06	15	1.65
35 45	M	7	99	161	41	41.41	51	51.58	1	1.01	58	58.59	14	14.14	1	1.01	26	26.24	9	9.09	9	9.09
	F	3	41	131	16	38.02	24	58.54	1	2.44	23	57.1	5	12.2	2	4.88	11	26.82	2	4.88	6	14.63
TOT.		10	140	14	57	40.71	81	57.16	2	1.43	81	57.16	19	13.57	3	2.14	37	26.43	11	7.86	15	10.71
445	M	8	35	117	12	34.29	22	62.86	1	2.85	27	77.14	4	11.43	-	-	4	11.43	1	2.86	-	-
	F	5	65	113	21	32.31	42	64.64	2	3.08	45	69.22	9	13.85	-	-	11	16.92	1	1.54	2	3.08
TOT.		8	100	125	33	33.	64	64.	3	3.	72	72	13	13	-	-	15	15	2	2.	2	2.

produttive) svilupperebbe abilità connesse alla situazione acculturativa.

L'esiguità del campione impone prudenza e pertanto le argomentazioni presentate devono essere intese come una delle spiegazioni possibili, e verranno sviluppate e meglio documentate in seguito.

Riassumendo in forma sintetica quanto appare evidenziato dal test di Rorschach, è possibile formulare le seguenti ipotesi:

- 1) Con l'intensificarsi del processo acculturativo, diminuiscono le risposte globali (G) e aumentano quelle di dettaglio (D) e, meno sensibilmente, quelle di piccolo dettaglio.
- 2) Aumentano parallelamente le risposte di movimento (K) e le interpretazioni di dettaglio su tavole alle quali è già stata data un'interpretazione globale (G e D).
- 3) Relativamente ai contenuti, diminuiscono con l'acculturazione le risposte relative ad animali (A) e aumentano le altre. La diversificazione dei contenuti non è caratterizzata da riferimenti a nuovi oggetti introdotti con il contatto, ma da un'attenzione maggiore verso aspetti della realtà prima ignorati. Aumentano conseguentemente anche le risposte di particolari di figura umana e di animali (Hd, Ad).
- 4) In situazione acculturativa diminuisce l'uniformità di risposta, e quindi la percentuale di risposte popolari (V) e aumenta proporzionalmente la differenziazione individuale.
- 5) I fenomeni precedenti documentano un avvicinamento agli standard occidentali ed un cambiamento in questa direzione a livello delle strutture percettive e di pensiero.

Finché il cambiamento non modifica il rapporto con l'ambiente, il fenomeno è circoscritto alla generazione adulta ed è molto ridotto (cfr. le tabelle relative ai *Galibi*); quando la pressione acculturativa diviene tanto intensa da incidere sensibilmente nel rapporto tra comunità ed ambiente, le risposte delle nuove generazioni e-

videnziano un cambiamento maggiore rispetto a quelle degli adulti, cioè i nuovi tratti vengono trasmessi attraverso l'inculturazione, prefigurando il passaggio dal momento acculturativo alla integrazione (cfr. le tabelle relative ai *Karipuna*).

Capitolo Decimo

IL PROCESSO INCULTURATIVO

L'elaborazione dei risultati dei test presentata nel capitolo precedente sembra confermare l'esistenza di un modo di pensare tipico, distinguibile da quello della nostra cultura e in base al quale sono strutturati i diversi modi di ordinare la realtà e le disposizioni a reagire ad essa, che sono stati definiti con il termine «atteggiamenti». Tali conclusioni sono del resto confermate da molte ricerche e non sembra che, a livello descrittivo, esistano nella letteratura antropologica controversie rilevanti a tale proposito.

Maggiore cautela è invece necessaria quando si intenda individuare origine e cause del modo di pensare, e ancor più quando si voglia valutare la durata temporale e le modalità di cambiamento. Muovendo dalla constatazione che il modo di pensare è parte della fenomenologia culturale, e che di conseguenza è trasmesso mediante l'inculturazione, è la analisi delle modalità di questo processo che può portare qualche elemento alla spiegazione delle dinamiche che del modo di pensare sono all'origine.

1. L'infanzia.

La popolazione di età inferiore ai 15 anni è percentualmente elevata, superando presso i *Palikùr* e i *Galibi* il 50% e avvicinandosi al 45% presso i *Karipùna*, come conseguenza di una più intensa acculturazione. L'età modale del primo parto è molto bassa, intorno ai 15-16 anni, in nu-

merosi casi anche inferiore. L'alto numero di bambini e ragazzi è probabilmente causa non secondaria della ridotta dipendenza di questi dai genitori: all'interno dell'organizzazione sociale ed economica, ragazzi e bambini costituiscono una comunità quasi autosufficiente, caratterizzata dalla precoce assunzione dei ruoli adulti.

La madre accudisce solo ai figli non ancora svezzati. Nonostante ciò, è intuibile come l'alto numero di parti condizioni quasi totalmente l'esistenza delle donne, anche in relazione al sistema di riti e credenze connesso al concepimento e alla nascita.

Presso i *Galibi* si ritiene che l'uomo sia l'elemento attivo e principale del concepimento e che tra lui e il figlio si stabilisca un profondo legame spirituale. Durante il periodo della gestazione, infatti, alla madre non vengono dedicate attenzioni particolari: in genere continua le normali occupazioni fino al momento del parto, che fino a pochi anni fa avveniva ancora fuori dell'abitazione, a seconda dell'attività che la madre stava in quel momento svolgendo. La partoriente era aiutata dalle donne presenti, e non raramente provvedeva da sola anche al taglio del cordone ombelicale. Oggi sempre più spesso il parto avviene nell'abitazione, con l'assistenza delle anziane del gruppo.

Dopo la nascita il bambino è considerato ancora legato al padre. È diffusa la *couvade*. Il padre rimane per una settimana in riposo quasi assoluto e deve osservare tabù alimentari: non deve mangiare «pesce che morde», né carmani, e tra la selvaggina può consumare solo la *cutia*, un roditore dalla carne bianca e molto tenera. Si ritiene che durante questo periodo ogni azione del padre abbia conseguenze immediate per il bambino, che si ammalerebbe se esso si affaticasse o mangiasse certi cibi.

Terminato il periodo di *couvade*, il *pajé* esegue un rito, soffiando fumo sul neonato e accompagnandosi con canti gutturali: sancisce così la nascita sociale del bambino. Anche un evento preminentemente biologico come la nascita, quindi, viene ad assumere un significato prevalentemente sociale: il bambino nasce non al momento del parto, ma piuttosto quando il rappresentante ufficiale della comunità ne sanziona il riconoscimento da parte del gruppo. Inoltre, la nascita non è considerata il distacco dalla madre, ma la separazione dal padre, cui il bambino è ancora legato nella prima settimana di vita, ed è il padre perciò che metaforicamente lo genera.

Il neonato è affidato alle cure della madre, che lo allatta per un periodo molto lungo, spesso fino a due anni. Lo svezzamento è graduale e non è basato su tecniche particolari. Non si allontana mai il bambino dal seno: egli continua a prendere il latte materno anche dopo aver iniziato a mangiare altri cibi. Si osservano spesso bambini di quattro o cinque anni succhiare il petto della madre, anche se privo di latte, in una sorta di gioco affettuoso. Il rapporto educativo è permissivo: raramente i figli vengono picchiati, ed anche il timprovero orale è limitato ai casi di gravi mancanze.

Sono inesistenti, per tutta l'infanzia, tabù o anche semplici restrizioni sessuali. Bambini e bambine vivono liberamente insieme e praticano anche giochi sessuali. I nostri informatori ne parlano con fare naturale, quasi con compiacenza, ed accennano a qualcuno di tali giochi, come ad esempio quello detto dell'*aruà*, termine che letteralmente significa «chiocciola» e ne lascia intuire la dinamica. La famiglia è per il bambino, fino all'età di dieci anni circa, un punto di riferimento sul quale contare, ma anche una presenza relativamente episodica. Dopo lo svezzamento i bambini passano gran parte del tempo insieme, lontano dagli adulti e anche, i maschi, dalla propria abitazione.

La presenza degli adulti cessa infatti di essere preminente già dalla età di un anno. Il bambino viene affidato ad una sorella maggiore, di 7-10 anni, che se ne prende cura praticamente per tutto il giorno.

Il padre è spesso assente per la caccia o per la preparazione dei campi, e la madre, come si è detto, ha una serie molto nutrita di attività da svolgere, oltre ad avere spesso uno o più figli piccoli da accudire. Su queste esigenze sociali si è costruita una vera e propria organizzazione di classe di età, per cui i bambini costituiscono una sorta di comunità autonoma e in una certa misura autosufficiente: i più grandicelli si prendono cura dei maschi da tre-quattro anni in poi, le bambine provvedono a quelli di età inferiore oltre che alle femmine. Questa «comunità dell'infanzia» ha le proprie norme e la propria organizzazione, che ricapica quella degli adulti anche nella distribuzione dei ruoli. Non esistono infatti giochi infantili, o comunque attività infantili diverse da quelle adulte. Dal punto di vista comportamentale, l'infanzia termina praticamente a 4-5 anni, se non prima.

Il bambino prende contatto con il fiume poco dopo la nascita, e impara

quasi prima a nuotare che a camminare. A due-tre anni sa già nuotare con sicurezza. Tutte le fasi dell'infanzia sono accelerate ed i bambini incominciano ad imitare i ruoli degli adulti molto presto. Le bambine di cinque anni sanno già preparare il cibo per i più piccoli e a sei-sette anni possono provvedere a loro per l'intera giornata. In genere sono ancora troppo piccole per poterli portare in braccio, e li pongono, come fanno le madri, su un fianco, sorretti da una striscia di stoffa che scende dalle spalle, consentendo loro una buona libertà di movimenti. Le bambine rimangono al villaggio per la maggior parte del giorno, occupandosi oltre che dei più piccoli, anche della casa. I bambini, invece, si organizzano in gruppi di diverse età, dai 4 ai 10 anni, e vanno insieme su piccole canoe che guidano abilmente, a pescare lungo il fiume, con amo e lenza o anche con archi e frecce in miniatura. Oppure, ancora con arco e frecce, cacciano uccelli e piccoli animali. All'interno di questi gruppi, i più piccoli imparano dagli altri per imitazione. Catturata la preda, tornano al villaggio, dove le bambine di 7-10 anni la cucinano, poi tutti insieme mangiano. Queste «comunità dell'infanzia» ripropongono al proprio interno, oltre che i ruoli caratteristici dell'età adulta, anche le dinamiche di controllo sociale. La permissività dei genitori è compensata dalla rigidità normativa del gruppo infantile, esercitata soprattutto dai più grandicelli con le stesse modalità già descritte a livello più generale: anche in questo caso la pena più severa e ricorrente, in caso di deviazione, è l'esclusione temporanea dalla comunità: i maschi restano al villaggio, le femmine rimangono isolate dalle compagne. Ma, come si è detto per gli adulti, in genere deviazioni o violazioni delle norme di gruppo sono rare.

La vita sociale del villaggio si struttura dunque in due sottogruppi parzialmente distinti: da una parte la comunità degli adulti, che comprende anche ragazzi e ragazze dai dieci anni in avanti, dall'altra la comunità dei bambini.

Questa, però, riproduce fedelmente sia i comportamenti, sia le distinzioni di ruolo, sia infine le dinamiche di controllo sociale della comunità adulta.

Ciò significa, in particolare, che non esiste l'infanzia come momento differenziato dell'esistenza, con attività e comportamenti specifici. La precoce assunzione dei ruoli tipici dell'età adulta limita anche le esperienze infantili, nel senso che esse appaiono specializzate e già indiriz-

zate all'organizzazione di un adattamento all'ambiente basato su poche e ben definite abilità, ma queste acquisite fin dall'infanzia e ripetute per tutto l'arco dell'esistenza. Quanto tutto ciò concorra alla formazione delle strutture di pensiero descritte nel capitolo precedente potrebbe essere stabilito solo con ulteriori e più approfondite ricerche.

È possibile tuttavia avanzare alcune considerazioni che emergono dal raffronto con i vicini *Karipuna* tra i quali, come sembrano suggerire le risposte al test di Rorschach, risulta modificato in parte lo stesso processo inculturativo. Si assiste infatti ad un prolungamento del periodo dell'infanzia inteso come insieme di comportamenti distinti da quelli adulti: il numero di figli tende a decrescere ed essi rimangono fino alla età di 3-4 anni affidati alle cure materne; in seguito, mentre si pongono in atto meccanismi simili a quelli descritti per i *Galibi*, si interpone la frequenza alla scuola che, sebbene limitata ad alcuni anni, rende discontinua la formazione delle « comunità dell'infanzia » ed interrompe e ritarda l'acquisizione dei ruoli adulti. Inoltre la differenziazione tra i ruoli maschili e femminili tende, per la comune esperienza scolastica, a divenire meno netta. Parallelamente, il commercio e l'introduzione di nuove attività nell'economia del gruppo, si riflette nel processo inculturativo con una richiesta di abilità nuove e di maggiori competenze, e si traduce in una esigenza sempre crescente di istruzione scolastica. Non è importante solo il tipo di competenze richieste, ma il fatto che queste siano diversificate, con il conseguente ampliarsi delle esperienze infantili. Ciò ha ripercussioni sul sistema di pensiero, come emerge dai risultati del Rorschach, e non è privo di conseguenze nell'organizzazione sociale in generale.

Infatti, l'esperienza e di conseguenza l'età perdono gradualmente importanza, modificando l'equazione: età = saggezza. Essa è valida, infatti, finché le abilità richieste ai giovani sono le stesse possedute dagli adulti in quanto le condizioni tecniche ed economiche, il rapporto con l'ambiente, rimangono costanti da una generazione all'altra, ma cambia fino a rovesciarsi nel caso contrario. Tra i *Karipuna* tale processo appare ancora limitato, ma tuttavia presente, e concorre a spiegare il cambiamento della struttura di pensiero sottolineato.

Tale cambiamento può essere solo ipotizzato per i *Galibi* in conse-

guenza dell'aumentare della pressione acculturativa. Fino ad ora essi conservano non solo un modo tipico di organizzazione dell'infanzia, ma anche un sistema caratteristico di relazioni tra comunità infantile ed adulta. La cura del bambino è compito della tribù - e, all'interno di questa, del gruppo familiare esteso - piuttosto che dei genitori: i bambini possono passare anche settimane presso altre famiglie, in genere ma non sempre di parenti; inoltre le bambine accudiscono non solo i fratelli più piccoli, ma anche i parenti che non abbiano sorelle in età adatta per fungere da « bambinaie ». In caso di morte della madre o di entrambi i genitori il bambino è adottato formalmente da parenti in linea materna, in genere dalla sorella della madre; pur essendo considerato membro effettivo della famiglia di adozione, così che non potrà sposarsi con individui della stessa, in genere l'intero gruppo parentale avrà cura di lui.

Tale sistema di relazione appare ricalcare ancora fedelmente l'organizzazione per famiglie matrilocali estese, e il sistema di parentela in esse seguito secondo il quale il bambino chiamava « padre » anche gli zii paterni, e « madre » le zie materne, e reciprocamente gli uomini consideravano figli anche i figli del fratello e le donne consideravano tali i figli delle sorelle. Con la formazione di un unico villaggio sta scomparendo il sistema di parentela ma se ne conservano ancora le strutture comportamentali.

Qualche anno prima dell'adolescenza, il ragazzo e la ragazza si allontanano sempre più dai gruppi infantili e vengono preparati ai compiti di adulti dai genitori. Le femmine dopo i dieci anni circa si occupano sempre meno dei fratellini, che affidano alla cura di « bambinaie » più piccole, e passano gran parte del proprio tempo con la madre, imparando a preparare i cibi più complessi, a tessere, a coltivare il campo (per i compiti riservati alla donna) e a lavorare la manioca. Incominciano ad evitare i coetanei dell'altro sesso, anche se fino all'adolescenza non esistono proibizioni esplicite in proposito.

I maschi della stessa età incominciano ad accompagnare il padre nella caccia e nella pesca, imparano a conoscere i luoghi più adatti, il corso del fiume per molti chilometri, i sentieri nella foresta: partecipano al disboscamento del campo di manioca e alle altre fasi della coltivazione: imparano la tecnica di fabbricazione della canoa, a costruire l'arco e i

diversi tipi di freccia, ad intrecciare l'*arumà* per costruire il *tipiti* e svariati tipi di cesti e canestri.

L'apprendimento delle cose che un adulto deve saper fare è semplicemente un completare, a livello tecnico, un'assunzione di ruolo che era già iniziata, come è stato sottolineato, fin dall'età di 5-6 anni.

## 2. L'adolescenza.

*Il periodo di transizione sessuale e segna il definitivo ingresso nel mondo degli adulti.*

Non esistono oggi vere e proprie cerimonie di iniziazione, tra i *Gali-bi*. Gli anziani ricordano di averle viste, e raccontano la prova delle formiche di fuoco, raccolte in un recipiente di fibre vegetali e poste sul petto del ragazzo, o di riti di fustigazione e scarnificazione.

Oggi, quando una ragazza ha le prime mestruazioni, in media intorno agli 11-12 anni, rimane alcuni giorni sull'amaca e la madre le impartisce una completa educazione sessuale, e le insegna come dovrà comportarsi socialmente da quel momento in poi. In seguito dovrà evitare, fino al matrimonio, di parlare con i ragazzi, e qualsiasi contatto con loro. A questo proposito esisteva fino a qualche decennio fa un severissimo tabù riguardante i rapporti tra adolescenti di sesso diverso, ma anche oggi la proibizione rimane rigida. L'adolescenza è, soprattutto per le ragazze, un periodo difficile, durante il quale hanno tutte le responsabilità di una donna matura senza averne nessuno dei diritti.

È un momento non strutturato socialmente, uno «status indefinito», e l'individuo che lo occupa non ha parametri comportamentali di riferimento: la ragazza sapeva dettagliatamente cosa doveva fare quando era ancora bambina, sa cosa dovrà fare quando sarà sposata, ma per i pochi anni in cui è donna ma non è sposata, sa solo di dover sottostare rigidamente all'autorità materna, che solo in questo periodo della vita viene esercitata, e con particolare severità. Il risultato è una situazione di insicurezza, rivelata anche dal test di Rorschach: i tempi di risposta delle adolescenti sono più che doppi rispetto a quelli medi.

La stessa insicurezza si è manifestata nel corso dell'intervista di

gruppo con adolescenti di sesso femminile, cui abbiamo già accennato nel capitolo precedente. Durante questo incontro di intendeva ottenere informazioni, oltre che sulla difficoltà nella comprensione di concetti astratti, sulle attività più comuni per le adolescenti. Ne è risultato che vengono interrotti i rapporti di amicizia con le coetanee: invitate ad indicare quali tra le presenti (il 70% di tutte le adolescenti del villaggio, fossero amiche di ognuna, raramente è stato pronunciato più di un nome, quasi sempre una parente dell'intervistata. Non esistono occasioni di ritrovo, per il gioco o il lavoro, con coetanee, ma solo con il proprio gruppo familiare, che diventa l'unico punto di riferimento.

L'incontro durato quasi due ore. A stento un momento degli intervistati, una serie di domande sul loro rapporto con il gruppo familiare, un'affermativo o negativo della testa, nonostante i continui inviti a parlare insistendo sulla necessità di registrare. Prevedendo questo comportamento, la conversazione è stata protocollata anche in forma scritta, e se ne riporta in nota un brano descrivendo anche le reazioni non verbali, per esemplificare l'insicurezza delle ragazze nell'interazione sociale.<sup>17</sup>

Lo status non strutturato socialmente, l'insicurezza che provoca, l'isolamento cui è sottoposta l'adolescente e le continue pressioni, esplicite e implicite, del gruppo parentale, hanno come risultato di ridurre ad un tempo brevissimo questo periodo, accelerando il matrimonio.

L'età media del matrimonio è di 13-14 anni, e una ragazza di 16-17 anni non ancora sposata è un'eccezione (quasi l'equivalente di quello che da noi è definita una «zitella»).

Diversa, in parte, è la condizione dei ragazzi. Il padre insegna all'adolescente l'uso del fucile, traguardo ambito per tutti i ragazzi. Finché non è sposato, però, il ragazzo può andare a caccia solo con il padre, che lo sottopone alla stessa severa autorità che la madre esercita verso la ragazza.

Anche se solo in pochi momenti della giornata, il ragazzo può incontrarsi con i propri coetanei, e fare anche dei giochi insieme a loro. Molto diffuso è il gioco del calcio, o gare di abilità nel tiro con l'arco.

Quando il ragazzo raggiunge i 16-17 anni, la pressione sociale verso il matrimonio, se non è già avvenuto, diventa insistente: la dipendenza dal padre nella caccia è fatta sentire come declassamento, dato che mol-

ti coetanei sposati sono ormai indipendenti; la forzata permanenza nel gruppo degli adolescenti, dove i coetanei sono sempre meno, è fatta pensare e diventa dopo i diciotto anni motivo di beffa. A meno che il ragazzo sia riuscito a conquistare uno status distinto all'interno delle poche occasioni di mobilità sociale - diventando ad esempio aiutante di un *pejé* o anche, adesso, venendo scelto per frequentare un corso di infermeria - dovrà uscire dall'adolescenza nell'unico modo previsto socialmente, cioè sposandosi.

Nell'adolescenza manca, come altre ricerche hanno sottolineato a proposito di altri popoli a basso livello tecnologico la crisi di identità che la caratterizza nelle diverse società occidentali. La comunità *Galibì* non presenta valori alternativi, o comunque diversificati, tra i quali l'adolescente debba orientarsi. Inoltre manca il passaggio dai ruoli caratteristici dell'infanzia a quelli tipici dell'età adulta, passaggio che è tra le cause della crisi dell'adolescenza nella nostra società, caratterizzandosi il cambiamento del sistema dei ruoli come ricerca della propria identità.

L'abitante di Kumarumà sa fin da piccolo cosa deve fare se è maschio e cosa se è femmina, svolge le stesse attività degli adulti, ha responsabilità diverse ma non minori e il gruppo dei bambini riproduce anche le forme di controllo sociale che caratterizzano la società adulta. Le abilità che il ragazzo o la ragazza dovranno acquisire, inoltre, sono uguali per tutti e circoscritte, di modo che anche il periodo di apprendimento tecnico, quello che può essere chiamato istruzione e che è complesso e diversamente articolato nella nostra società che richiede competenze individuali specializzate e complesse, può svolgersi nell'arco di pochi anni.

La crisi adolescenziale esiste, presso i *Galibì*, con diversa dinamica, come si è descritto, caratterizzata dalla pressione sociale verso un rapido inserimento nel mondo degli adulti, nel momento in cui si possiedono già tutte le abilità e le capacità richieste.

È possibile piuttosto parlare di crisi acculturativa, con il lento diffondersi di comportamenti diversificati all'interno della tribù, con la conoscenza, sia pure epidermica, di possibilità diverse nell'organizzazione della vita, proposta dalla discontinua opera di scolarizzazione, e dalle informazioni e dagli oggetti introdotti dai bianchi che entrano nella

tribù, o da qualche indio che tenta l'avventura dell'emigrazione, o acquisita con i viaggi, più frequenti, verso la non lontana cittadina di Ciapoque, o ancora con il contatto con i più acculturati *Karipùna*, raggiungibili in un giorno di viaggio in canoa. Ma in questo senso la crisi riguarda anche gli adulti, e l'analisi dovrà essere globale.

Un altro aspetto tipico dell'adolescenza tra i *Galibì* è l'assenza di ciò che noi intendiamo con il termine «innamoramento», che si traduce a livello comportamentale con l'assenza quasi totale di ogni forma di corteggiamento, dovendo intendersi il termine «quasi» come una riserva dovuta al cambiamento acculturativo che non permette di assolutizzare le affermazioni.

### 3. Il matrimonio.

Il cambiamento più sensibile prodotto dall'acculturazione è la responsabilità personale dei giovani nella scelta del partner, che è fenomeno recente. Fino a 15-20 anni fa, erano i genitori a stipulare accordi di matrimonio quando i figli erano ancora piccoli. Spesso un ragazzo già maturo veniva sposato ad una bambina, e andava ad abitare con il suocero, rimandando i rapporti sessuali al momento in cui la moglie fosse sviluppata. Oggi questo avviene raramente, e il diritto di scelta è in genere accordato anche alla ragazza. Essa ha anche la possibilità di incontrarsi con i ragazzi, ma quasi unicamente in occasione di feste di danza, rituali o meno, e comunque sempre sotto il controllo della madre.

Quando, in base all'amicizia infantile o a qualche approccio possibile attraverso le strette maglie della proibizione di incontri con individui d'altro sesso, durante l'adolescenza, il ragazzo ha scelto una ragazza, lo comunica al padre, che funge da mediatore. Il padre del ragazzo si reca, dopo il tramonto, spesso a notte alta, nella casa della ragazza, sveglia i genitori di lei e avanza la propria richiesta. Poi offre ad ognuno una sigaretta di *tauari*. Se i genitori della ragazza accettano, la proposta di matrimonio è accolta. Il rito viene seguito ancor oggi, anche se viene posto in essere quando tra la ragazza e il ragazzo esiste già un accordo. Fa comunque comprendere come nella struttura tradizionale la ragazza

non avesse nessuna possibilità di decisione e di scelta.

Non esiste un periodo di fidanzamento. Tra la richiesta e il matrimonio passa solo qualche settimana. Fino ad alcuni decenni fa il matrimonio veniva celebrato dal capo tribù ed era seguito da una grande festa a base di *caxiri*. Oggi il contrasto tra il rito cattolico e quello tradizionale ha determinato una situazione originale: l'unione matrimoniale non è accompagnata da cerimonie, né tradizionali né religiose; solo dopo qualche anno e quando hanno già uno o più figli, i coniugi si rivolgono in genere al sacerdote per il riconoscimento dell'unione.

Ottenuto il consenso delle famiglie, i giovani vanno a vivere nell'abitazione del padre della moglie, oggi solo per il tempo necessario a costruirsi una casa propria. Le manifestazioni di affetto sono giudicate sconvenienti in pubblico, e anche in privato sono limitate. I coniugi passano poco tempo insieme durante il giorno, e solo le cerimonie o le occasioni di danza prevedono la partecipazione di uomini e donne. Per il resto, la donna trascorre il proprio tempo con i membri di sesso femminile del nucleo familiare esteso, con i bambini più piccoli e con gli anziani. Gli uomini svolgono insieme le diverse attività economiche e trascorrono in gruppi maschili informali anche il tempo libero.

Per i meno giovani, il matrimonio ha prevalente funzione sociale, ed è quasi inesistente la dimensione affettiva e di vita in comune. Non sono ricordati nel gruppo casi di infedeltà coniugale e non esistono manifestazioni comportamentali riconducibili alla gelosia. Ciò appare vero anche per le giovani coppie, anche se alla pressione acculturativa si accompagna un aumento, seppure limitato, delle manifestazioni affettive.

L'acculturazione sembra avere conseguenze più incisive, soprattutto in prospettiva, nell'atteggiamento verso la famiglia. Tra i *Galibi* la famiglia nucleare, o biologica, non è, per l'individuo, il punto di riferimento principale, che è costituito dalla famiglia estesa e, nella nuova organizzazione di villaggio, dalla comunità nel proprio insieme. Si è già esemplificata questa situazione a proposito dell'educazione dei bambini, delle modalità di adozione degli orfani, e più in generale in riferimento alle attività produttive organizzate in comune mediante il metodo del *nutirão*.

Tra i *Karipuna* in seguito al processo acculturativo la famiglia estesa e in genere il gruppo tendono a perdere importanza a vantaggio della

famiglia nucleare, con una iniziale diversificazione nelle attività svolte - commercio e artigianato a fini commerciali - e nel possesso di alcuni beni di consumo provenienti dall'esterno. Paralleli al differenziarsi del comportamento, e in parte degli status sociali, l'individuo assume maggiore rilevanza e tende a distinguersi dagli altri, ricercando a livello personale miglioramenti delle condizioni di vita. Come esempio, è opportuno sottolineare la tendenza a costruire abitazioni unifamiliari, dotandole di pareti in legno e di copertura in zinco o tegole; a livello più profondo, va diffondendosi l'abitudine a far proseguire gli studi ai figli, dopo la scuola di alfabetizzazione, nella cittadina di Oiapoque, o a consentire e quasi ad auspicare che i giovani di sesso maschile si rechino per qualche mese all'anno a lavorare a Oiapoque o nella vicina Saint-Georges, in Guiana Francese, per poter acquistare generi di consumo. In qualche caso ciò è seguito dal trasferimento del nucleo familiare in queste cittadine.

Tali dinamiche sono ancora sporadiche tra i *Karipuna* ed inesistenti tra i *Galibi*, ma ben esemplificano l'intensità delle pressioni acculturative e la probabile linea tendenziale per il futuro. L'analisi dell'istanza verso il cambiamento e la dialettica tra essa e i valori tradizionali è parsa non esauribile con le poche osservazioni descrittive riportate, e se ne è fatto oggetto di una ricerca specifica, riportata nel capitolo seguente, effettuata mediante interviste sia individuali che di gruppo.



Capitolo Undicesimo

L'INDAGINE SUI VALORI

L'indagine sui valori ha utilizzato materiale raccolto in interviste individuali o in conversazioni di gruppo. Si è rinunciato alla somministrazione di questionari strutturati, per la necessità di controllare costantemente la comprensione della domanda, elaborata inevitabilmente in base alla cultura degli intervistatori e richiedente perciò insistite mediazioni linguistiche, formulazioni diverse della stessa domanda, e semplificazioni, per poter raggiungere un livello di intesa accettabile. Si è resa pertanto necessaria, per ogni incontro, una complessa serie di interazioni, modificando o chiarendo di volta in volta le diverse osservazioni. Ad esempio, alla domanda: «Cosa c'era in passato di bello che adesso non c'è più» alcuni indios hanno in un primo momento risposto: «mia madre, che è morta», oppure: «in passato ero più giovane», etc.

In genere le domande sono state rivolte ad informatori durante interviste più generali, o sono state comunque inserite in conversazioni più ampie.

Le domande hanno inteso analizzare principalmente il cambiamento culturale e l'atteggiamento degli indios verso i diversi aspetti di questo cambiamento.

1. Le interviste individuali.

Le domande proposte durante le interviste sono le seguenti, anche se formulate, come si è detto, in modi diversi.

- 1) Che cosa c'era in passato di bello che oggi è scomparso?
- 2) Che cosa c'è oggi di bello che non c'era in passato?
- 3) Qual è la cosa più importante che deve saper fare un ragazzo per potersi sposare?
- 4) Qual è la cosa più importante che deve saper fare una ragazza per potersi sposare?

La serie di domande è stata proposta complessivamente a un campione di 48 indios *Galibi*, di cui 28 maschi e 20 femmine, la cui distribuzione per classi di età è illustrata dalla tab. I.

Tab. I - *Galibi*

	- 18	18 - 34	35 - 45	+ 45	Totale
M	4	10	8	6	28
F	3	6	8	3	20

Tab. II - *Karipuna*

	- 18	18 - 34	35 - 45	+ 45	Totale
M	2	6	10	4	22
F	2	5	8	5	20

Le stesse domande sono state proposte a un campione di indios *Karipuna* (*aldeia* di Espírito Santo) composto da 42 indios distribuiti per sesso ed età come è indicato nella tab. II.

Le risposte alla prima domanda sono uniformi, e non appare quindi necessario distribuirle per classi di età. Possono essere schematicamente riassunte dalla tab. III.

Tab. III D.: Che cosa c'era in passato di bello che oggi è scomparso.

A - Galibi

	più selvaggina	vita più facile
M	16	12
F	8	12

B - Karipuna

	maggior costo della farina	minor costo delle merci	più cibo	più gente che aiutava nella roça
M	8	9	3	2
F	8	8	4	0

L'omogeneità delle risposte non è dovuta al condizionamento di gruppo, in quanto le domande sono state proposte individualmente. È da sottolineare che ogni intervistato ha fornito solo una risposta, nonostante che a volte si sia insistito per ottenerne altre. Tutte le risposte, anzi, potrebbero essere considerate come varianti della stessa asserzione: in passato le condizioni di sopravvivenza erano migliori.

L'accento posto sull'uno o l'altro aspetto appare comunque significativo. Le risposte dei *Galibi* appaiono come semplice constatazione delle conseguenze più vistose e più disagiateggianti del contatto con i bianchi: la caccia praticata in passato sul territorio indio, la limitata estensione delle riserve in rapporto alle tecniche di utilizzazione delle risorse, la diffusione delle armi da fuoco, hanno ridotto sensibilmente la selvaggina disponibile, rendendo precario il tipo di adattamento all'ambiente basato sulla semplice utilizzazione delle risorse disponibili. Come già è successo tra i *Karipuna*, probabilmente tra qualche anno anche tra i *Galibi* la caccia e la pesca non potranno più assicurare da sole la sopravvivenza del gruppo e sarà necessario ricorrere ad altre attività di sussistenza. Tra i *Karipuna*, lo stesso fenomeno, negli ultimi due decenni, ha costretto gli indios ad intensificare i rapporti commerciali con i bianchi. Dato che l'unica merce di scambio a disposizione degli indios è la farina di manioca, le coltivazioni sono state estese al di là del necessario per il fabbisogno familiare. In questo modo si è reso non più attuabile quel complesso meccanismo di aiuto reciproco che era alla base della struttura sociale. Si pratica ancora il *mutirão*, ma prevalentemente a livello di gruppo parentale o, a volte, pagando le persone che vi partecipano. La produzione di eccedenze ha accelerato il cambiamento culturale: si sono verificate differenziazioni all'interno della tribù in base al possesso di merci provenienti dall'esterno, diventate simboli di prestigio; si è diffuso l'uso del denaro e il concetto di ricchezza, a livello individuale. Le conseguenze più immediate sembrano essere lo sviluppo dell'individualità e la perdita d'importanza del gruppo. Seppure in fase iniziale, occorre sottolineare la relativamente rapida acquisizione di una capacità commerciale, che indica anche capacità di programmazione temporale, di astrazione, di correlazione, cioè l'acquisizione di un modo di pensare sempre più simile a quello dei bianchi, e sempre più distante da quello degli altri indios della zona. Un cambiamento così profondo si è

Tab. IV *Galibi*

	- 18		18 - 34		35 - 45		+ 45		Tot.	%
	M	F	M	F	M	F	M	F		
Scuola	3	2	5	3	4	2	1	1	22	14
Medicine/Infer.	2	1	3	5	5	6	4	2	28	17.6
Vestiti	1	1	2	5	2	6	2	2	21	13.4
Fiammiferi	0	1	2	2	3	4	2	1	15	9.5
Zanzariera	2	2	4	3	5	5	2	1	24	15.3
Sale	1	0	2	3	4	5	1	2	18	11.5
Caffé	1	2	3	2	1	3	0	1	13	8.3
Feste di danza	3	3	2	4	1	2	1	0	15	10.2
									157	100

Tab. V *Karipuna*

	- 18		18 - 34		35 - 45		+ 45		Tot.	%
	M	F	M	F	M	F	M	F		
Scuola	1	2	4	4	5	6	2	0	24	15.4
Medicine/Infer.	1	1	3	2	4	5	1	2	19	12.2
Vestiti	0	1	1	2	1	1	1	2	9	5.8
Zanzariera	0	0	1	2	3	2	2	1	11	7
Sale	0	1	4	2	6	3	3	2	21	13.5
Feste di danza	2	2	3	4	3	3	0	0	17	10.9
Registratore	2	1	2	0	0	0	0	0	5	3.2
Soldi	2	0	4	3	5	4	1	2	21	13.5
Motore	0	0	2	1	4	3	2	1	13	8.3
Macch. per mand.	0	2	3	3	2	4	1	1	16	10.2
									156	100

D.: Che cosa c'è oggi di bello che non c'era in passato.

prodotto nell'arco di soli venti, forse trenta anni, dopo secoli di contatto con i bianchi che non aveva sostanzialmente intaccato l'identità culturale del gruppo. L'ipotesi, cui si è già accennato, autorizzata da questa fenomenologia è che il cambiamento culturale, di solito molto lento, si accieiera nel momento in cui vengono modificati i comportamenti adattivi all'ambiente, in conseguenza di una trasformazione dello stesso che renda non più adeguate le tecniche di utilizzazione tradizionali. Inversamente, finché l'ambiente non si modifica fino a rendere inadatto il comportamento di risposta di un gruppo, questo conserva la propria cultura anche se sottoposto ad un duraturo contatto con altri gruppi.

La risposta alla seconda domanda si presenta più articolata, e rende opportuna una distinzione per classi di età.

Se ne riassumono i risultati nelle tabelle IV e V.

Le tabelle forniscono informazioni sul processo acculturativo e sulle reazioni degli indios ad esso. Nelle risposte dei *Galibi* si evidenziano assenze significative, in riferimento ad elementi largamente diffusi e considerati indispensabili, quali le lampade a petrolio, le torce elettriche usate per la caccia notturna e soprattutto i fucili. Probabilmente questi oggetti fanno ormai parte della cultura materiale dei *Galibi* tanto da non essere più avvertiti come elementi esterni. In una certa misura i diversi oggetti sono ricordati, oltre che per la loro importanza, anche relativamente alla minore anzianità di introduzione nel sistema di vita indio. Vestiti e zanzariera, ad esempio, sono ricordati più spesso dai *Galibi* che dai *Karipuna* poiché questi li considerano ormai oggetti consueti e familiari. Tra i *Karipuna* notiamo la comparsa di oggetti che testimoniano un maggior contatto con i bianchi e una più diffusa possibilità di acquisto mediante commercio. In primo luogo oggetti che favoriscono la produzione di eccedenze e gli scambi, da una parte la macchina per lavorare la manioca, dall'altra il motore per le imbarcazioni. Questi due elementi prefigurano una istituzionalizzazione del commercio, che non è più una attività marginale ed episodica, ma un settore indispensabile dell'economia dei *Karipuna*. Infatti il denaro è considerato importante e positivo, soprattutto per i meno anziani, fatto che ne indica la recente diffusione, ma anche l'importanza sociale come simbolo di status e di prestigio. Questo processo si esprime nella creazione di nuovi bisogni, che è rivelata dall'introduzione di generi non necessari per la produzione di beni, ma considerati importanti dagli indios (come è il caso dei registratori).

Tra i *Galibi*, invece, non esiste ancora l'introduzione di beni non necessari, e mancano o non hanno rilevanza sociale, gli oggetti connessi al commercio e alla produzione di eccedenze. In questa prospettiva può essere letta l'indicazione relativa al sale. Esso ha due usi distinti: a scopo alimentare, o per conservare selvaggina e pesca. Presso i *Galibi* è usato prevalentemente nel primo modo, anche perché la scarsa disponibilità dello stesso ne renderebbe non economico un uso diverso. Tra i *Karipuna*, invece, è usato anche per conservare selvaggina e soprattutto pesce, utilizzati nel commercio.

Questo diverso uso è confermato dal fatto che il sale è l'unico elemento di antica introduzione a ricevere più consensi tra i *Karipuna* che tra i *Galibi*, a differenza di altri oggetti come i vestiti o le zanzariere.

Un dato comune è l'importanza assegnata alle feste di danza, importanza maggiore per i *Karipuna* ma rilevante per i *Galibi*. La distinzione delle risposte per classi di età indica la natura del fenomeno: essendo la danza l'unico momento di approccio all'altro sesso, soprattutto tra i *Galibi*, è indicativa dell'istanza, nelle nuove generazioni, verso il superamento dei rigidi tabù sessuali che caratterizzano l'adolescenza. L'importanza attribuita alla danza anche da persone tra i 18 e i 34 anni tra i *Galibi* e tra i 18 e i 45, quindi in gran parte già sposate, tra i *Karipuna*, indica l'inizio di un cambiamento nel rapporto tra i due sessi che, accanto alla funzione ancora unicamente procreativa e sociale, sembra tendere ad acquisire quello che noi chiameremmo «significato affettivo», in gran parte estraneo alla cultura india.

Valori molto alti caratterizzano in entrambi i casi il campo sanitario e l'istruzione scolastica, anche se la seconda è realizzata in modo discontinuo tra i *Galibi*. L'importanza attribuita alla diffusione di medicinali non richiede commenti: si può solo sottolineare come spesso abbia rappresentato il primo mezzo di contatto con gli indios, e l'elemento essenziale che ha facilitato l'accettazione dei bianchi. Nella realtà, probabilmente, i bianchi hanno introdotto più nuove malattie che medicine, anzi hanno portato malattie di fronte alle quali gli indios erano impotenti, e che hanno reso indispensabili le medicine. Ma queste considerazioni richiedono un discorso troppo vasto per essere affrontato adesso.

La rilevanza dell'istruzione è in parte incomprensibile, soprattutto nel caso dei *Galibi*, dove la scuola funziona un anno ogni tanto, quasi

nessuno va oltre il primo anno di insegnamento, e pochi imparano a leggere e a scrivere. Una spiegazione va probabilmente ricercata nel fatto che la scuola è il canale principale mediante il quale giungono informazioni sul mondo dei bianchi, la sede dove gli indios sentono parlare del mondo dei «civilizzati», vedono illustrazioni di treni, aerei e città: in questo senso, l'alto valore assegnato alla scuola e all'istruzione indica un atteggiamento favorevole verso il processo acculturativo, che è il sintomo di una potenziale rinuncia al proprio sistema culturale.

Alla scuola sembra essere riferito presso i *Karipuna* un significato di promozione sociale, soprattutto in relazione al commercio, ai contatti con i bianchi e alle operazioni mentali necessarie. Questo significato sembra ancora assente presso i *Galibi*, come risulta dalle risposte alle due successive domande del questionario.

Alla richiesta su quali fossero le cose che un ragazzo e una ragazza devono saper fare per potersi sposare, i 48 indios *Galibi* hanno indicato tutti le stesse abilità, tanto da rendere superflua qualsiasi schematizzazione in tabella.

D. Cose che un ragazzo deve saper fare per poter sposarsi.

R. Lavorare il campo, pescare, costruire la canoa, cacciare, costruire la casa, fabbricare arco e frecce.

D. Cose che una ragazza deve saper fare per potersi sposare.

R. Cucinare, lavare, cucire.

L'elenco è dato nell'ordine di importanza indicato dagli indios. Gli intervistati hanno specificato che non è indispensabile possedere una casa, la canoa etc., ma saperle fare. Il contatto con i bianchi non ha aggiunto nuove abilità a quelle tradizionali. Diverse sono invece le indicazioni date dai *Karipuna*, riportate nella tab. VI.

Ovviamente i valori sono la razionalizzazione di comportamenti, e la tabella ci presenta un'immagine dell'indio ancora legata alle attività tradizionali, ma già sensibilmente proiettata verso la nuova realtà che si sta determinando in seno al gruppo.

Tab. VI Cose che un ragazzo deve saper fare. Campione: 42

	- 18		18-34		35-45		+ 45		Totale	%
	M	F	M	F	M	F	M	F		
Lavorare il campo	2	1	5	5	10	6	4	5	41	17
Pescare	1	2	5	5	10	7	4	5	40	16.3
Cacciare	2	2	4	5	9	7	4	4	37	15.3
Costruire la casa	1	0	5	4	9	8	4	5	36	14.9
Costruire la canoa	0	1	3	4	9	7	4	4	32	13.3
Fabbr. arco e frecce	0	0	2	2	7	6	3	5	25	10.4
Leggere e scrivere	2	1	3	2	2	1	0	1	12	5
Saper usare la canoa a motore	2	2	4	2	3	3	1	1	18	7.5
									241	100

Mentre sono ancora richieste la capacità di lavorare il campo, di cacciare e pescare, tradizionali mezzi di sussistenza ma anche, adesso, modi di produzione delle eccedenze per il commercio, sembrano in sensibile declino le abilità connesse alla costruzione della casa, della canoa e del complesso arco/freccia, anche perchè si stanno sviluppando come mestieri autonomi, e quindi è possibile ottenerli pagando.

Indicativo è il numero relativamente basso di indios che ritengono importante la capacità di costruire arco e frecce, simbolo della figura dell'indio tradizionale, immagine che alcuni tendono nella tribù a rifiutare come « primitiva », sottolineando l'istanza verso la « civilizzazione ».

Le voci aggiunte all'elenco fornito dai *Galibi*, l'istruzione e la capa-

cità di condurre barche a motore, confermano questa tendenza: la seconda in particolare pone l'accento sul commercio come importante canale di promozione sociale, consentendo la canoa a motore contatti regolari con i bianchi.

L'istanza acculturativa emerge particolarmente nelle prime classi di età, indicando come nelle generazioni più giovani l'allontanamento dai modelli tribali si avvicini ormai ad una integrazione nel mondo dei bianchi.

La risposta alla seconda domanda (« Che cosa deve saper fare una ragazza per potersi sposare ») ha fornito indicazioni simili a quelle dei *Galibi*: tutti gli intervistati hanno dichiarato che una ragazza deve saper cucinare, lavare, cucire. La trasformazione culturale riguarda particolarmente i giovani di sesso maschile, cioè coloro cui sono tradizionalmente affidati i contatti sociali all'interno della tribù e con l'esterno. L'influenza della donna rimane circoscritta al nucleo familiare.

## 2. Le conversazioni di gruppo.

Altre domande sono state proposte a gruppi di discussione solo presso i *Galibi*.

Dopo una prima elaborazione del questionario, sono stati invitati gli intervistati ed altre persone per una discorsiva esposizione dei risultati allo scopo di valutare le risposte emotive e il livello di razionalizzazione, ma anche per finalizzare la ricerca, rendendo partecipi gli indios delle conclusioni raggiunte a proposito del processo acculturativo che stavano vivendo o subendo. Tale intenzione si inseriva nel lavoro già intrapreso da anni dal missionario cattolico che ci aveva accompagnati e aveva consentito un approccio positivo in tempi brevi con i diversi gruppi. Questo lavoro intendeva offrire agli indios stessi gli strumenti necessari per razionalizzare il cambiamento culturale.

L'iniziativa, attuata nel corso di più incontri nella « casa della danza », intendeva focalizzare le differenze nel modo di vivere degli indios

e dei bianchi, verificando il grado di identificazione culturale degli indios, e le motivazioni e l'intensità dell'istanza acculturativa.

I colloqui di gruppo, registrati e protocollati, vedevano la presenza di tre intervistatori bianchi. Si sono svolti al termine della ricerca quando erano stati messi a punto nelle interviste individuali gli accorgimenti tecnici necessari per condurre una discussione con gli indios; occorreva scomporre la domanda principale in altre più limitate, fare riferimento continuo a casi concreti, riformulare le domande in modo diverso per verificare il grado di comprensione, cogliere attraverso le espressioni il desiderio di intervenire e sollecitare l'intervento.

Il primo colloquio di gruppo ebbe come argomento il confronto tra il mondo dei bianchi e quello indio. La conversazione fu sollecitata dalla formulazione di due domande sull'argomento: 1) Che cosa c'è di bello tra gli indios che i bianchi non hanno? 2) Che cosa c'è di bello nel mondo dei bianchi che qui non c'è?

Il gruppo era composto da una ventina tra uomini e donne, ma in realtà solo una decina di uomini parteciparono attivamente alla conversazione, e cioè coloro che, per viaggio o per lavoro, avevano avuto occasione di contatti diretti con la società esterna. Alcuni si erano recati qualche volta nella vicina Oiapoque, per vendere farina di manioca. Uno di loro, José, aveva lavorato a bordo di un battello commerciale ed aveva avuto modo di conoscere Macapà, Belém, Manaus. Due indios, Ribeiro e Dario, avevano lavorato per alcuni mesi a Caienna. Altri due, Mauricio e Felizado, avevano passato alcuni giorni a Macapà. Nessuna donna, invece, aveva mai lasciato il villaggio.

Tutti gli indios che avevano conosciuto la società esterna se ne dichiararono entusiasti. I commenti più frequenti erano: «Là ci sono molte cose che qui non esistono, molte, molte cose»: «Ho visto molte cose belle a Macapà, cose belle da guardare e buone da comprare, molte cose». Le domande intese a specificare le cose positive restavano senza risposta: l'impressione più immediata era una percezione globale del mondo dei bianchi, indefinita, come di qualcosa di non razionalizzato perché troppo lontano dalle esperienze consuete e quotidiane. «Là c'è denaro», esclama Maurizio «molto denaro», intendendo probabilmente indicare tutto ciò che col denaro è possibile comprare.

Informazioni più analitiche fu possibile raccogliere solo mediante

domande che stimolassero il racconto di esperienze concrete da parte di chi aveva trascorso più mesi, per lavoro, nella società esterna, e su esse si sviluppò la discussione.

José, trent'anni circa, è quello che più a lungo ha soggiornato tra i bianchi. In un primo momento si imbarcò su un battello commerciale, prima come aiutante per il carico e lo scarico delle merci, poi come cuoco, toccando nell'arco di pochi mesi le città di Macapà, Belém, Manaus. «All'inizio era difficile, per arrivare a Belém si va sull'Oceano, è una cosa brutta e viene da chiedersi: ma perché sono venuto qui, che cosa sto a fare qui. Poi si entra nel fiume e là è tutto più calmo e allora passa. Poi ci si abitua anche all'Oceano, e allora è più facile.

Io pensavo che era bello lavorare, perché il lavoravo per mangiare, e se una persona non lavora, dopo il padrone non la vuole più al lavoro. Bisogna lavorare per poter mangiare, e allora si lavora fino a stancarsi, stancarsi, e bisogna tornare indietro, qui al villaggio.»

Queste parole esprimono quello che è uno dei maggiori problemi, evidenziato anche dagli altri emigrati, per l'adattamento alla società esterna: il ritmo accelerato, l'impegno regolare, programmato, il lavoro inteso come obbligo, concetti estranei alla cultura india.

Nonostante ciò, dopo quasi un anno di questa esperienza, José partì per Caienna, dove lavorò come manovale, questa volta solo per due mesi.

Caienna è la meta preferenziale degli indios che tentano l'inserimento nelle città dei bianchi: tra i *Karipùna*, dove l'emigrazione, soprattutto stagionale, non è più fenomeno raro, è verso Caienna e le altre città della Guiana Francese che è in gran parte rivolta.

Anche Ribeiro è stato a lavorare a Caienna, per cinque mesi, come panettiere.

Racconta che il «padrone» lo trattava bene, ma gli dava pochi soldi: «e là avendo soldi in tasca è bello stare, non avendo soldi no, perché non è come qui al villaggio, se hai bisogno nessuno ti aiuta, e se hai fame ma non hai i soldi, non mangi. Là si mangia solamente se ci sono i soldi; qui invece si fa in maniera che anche se va male la caccia o la pesca qualcuno ti dà da mangiare.» Ribeiro racconta di essere tornato al villaggio, dopo cinque mesi, solo per stare qualche giorno con i genitori, con l'intenzione di partire poi di nuovo per Caienna. «Ma poi, quando sono stato qui, ho visto che per me era meglio, e sono restato.»

Anche Dario è stato a lavorare a Caienna per alcuni mesi. Cacciava, per conto di terzi, e veniva pagato a seconda degli animali che uccideva.

Racconta che però il «padrone» rubava: lui prendeva molta selvaggina, ma gli venivano dati pochi soldi.

«E se il padrone non ti avesse imbrogliato, saresti rimasto?», chiediamo. «Sì, sarei rimasto un poco di più.» «Cioè, saresti rimasto un poco di più ma seresti tornato.» «Sì», conferma Dario. «E perché non saresti rimasto là per sempre?» «No, per noi non è bene vivere fuori. Qui la vita è più libera. Qui il giorno che hai voglia di lavorare, lavori, il giorno che non ne hai voglia non lavori. Là no. Bisogna lavorare tutti i giorni, tutti i giorni. Guarda, per esempio. Adesso non ho soldi. Ma posso pescare e più tardi ci sarà da mangiare, e là no, se non si lavora non si mangia. Allora è duro, e bisogna per forza ricordarsi di qui.»

La motivazione principale dell'emigrazione, dei pochi casi di Kumamàn e dei casi più numerosi presso i Karipùna, non sembra il desiderio di lasciare il villaggio, quanto di acquisire prodotti che iniziano a rappresentare, soprattutto presso i Karipùna, un simbolo di prestigio. Il ritorno al villaggio è in genere dato per scontato, le esperienze di lavoro nella società esterna non durano quasi mai più di qualche mese, anche se tra i Karipùna vengono spesso ripetute, dopo un periodo più o meno lungo trascorso al villaggio e in rari casi portano all'emigrazione definitiva.

La distanza culturale tra mondo indio e mondo dei bianchi è troppo ampia per consentire un adattamento non deprivante. Ritmi di lavoro, atteggiamento verso gli altri, meccanismi di sicurezza, senso dell'individualità, e gli atteggiamenti più generali esaminati nel capitolo precedente, sono tanto diversi da fare inevitabilmente degli indios detribalizzati dei disadattati, e da confinarli, come in effetti succede, ad un'esistenza precaria ai margini delle città o delle nuove strade in costruzione. La valenza positiva attribuita al mondo dei «civilizzati» appare comunque notevole, ed il fenomeno dell'emigrazione, anche se ancora occasionale presso i Galibi, indica un cambiamento, se non del sistema di atteggiamenti, certamente del sistema di valori.

Riportiamo la conversazione sull'argomento da cui siamo partiti, agevolati dal fatto che il racconto delle esperienze concrete di Ribeiro, José e Dario offrono adesso occasione di riferimenti ed esempi precisi.

Interviene di nuovo José: «Qui il lavoro è più leggero, perché non si lavora soli: si chiamano sette, otto persone, anche di più, si va a fare il campo e non si lavora soli.»

Dario prosegue su un altro argomento: «Là fuori per esempio per fare qualsiasi cosa ci vuole un'autorizzazione, anche per tagliare un albero. Invece qui no, qui si va a cacciare, a pescare, a tagliare alberi, si fa quello che si vuole e non occorre permesso.»

L'argomento di José, il lavoro in *mutirão*, viene ripreso da quasi tutti i presenti, secondo lo stile caratteristico delle riunioni indie per cui, se un'asserzione è importante per tutti, ognuno la ripropone, aggiungendo considerazioni personali o anche ripetendo semplicemente quanto detto da un altro.

Si è già sottolineata l'importanza dei rapporti di solidarietà come mezzo per ridurre l'insicurezza derivante dall'irregolarità delle risorse dello ambiente. Conviene aggiungere che questo meccanismo, come sarà più ampiamente esposto nel capitolo seguente, si ripresenta nella dinamica acculturativa, dando luogo a risposte di gruppo uniformi, che da una parte rallentano il cambiamento ma, ove questo si stabilizza, estendono sempre l'accettazione di nuovi tratti a tutta la comunità.

Al di là delle ragioni esplicite addotte per motivare il ritorno, altre dinamiche concorrono a spiegare il fenomeno, costante tra i Galibi, per cui l'emigrazione è marginale o inesistente, e l'acculturazione avviene a livello di tribù o, in molti casi, come disgregazione dell'unità tribale (detribalizzazione) a seguito di profonde trasformazioni dell'ambiente indotte dall'esterno.

Tra questi motivi, appare evidente, tanto da non richiedere molte considerazioni, la distanza culturale tra indios e «civilizzati», per cui l'indio, inserendosi senza mediazioni nella società brasiliana, non possiede gli schemi di risposta che gli consentono un adattamento alla diversa realtà, intendendo per schemi di risposta non solo i modelli comportamentali ma principalmente gli atteggiamenti generali cui si è fatto riferimento nei capitoli precedenti, e in particolare quelli verso il tempo, verso gli altri e lo stesso sistema di pensiero a partire dal quale la realtà viene concettualizzata.

L'esperienza emigratoria si configura come un caso particolare di situazione acculturativa, definita essenzialmente dal rapporto *individuale*

con una cultura altra.

In quanto individuale, sollecita risposte di integrazione in tempi brevi piuttosto che di acculturazione progressiva, creando, ove la distanza culturale impedisca un adattamento di tipo integrativo, stress culturali intuibili. Stress accentuati dalle caratteristiche della cultura india, e in particolare dall'atteggiamento verso gli altri, caratterizzantesi per l'alto grado di identificazione di gruppo e la mancanza di senso dell'individualità.

È per questi motivi che anche presso i *Karipùna* l'emigrazione definitiva è fenomeno eccezionale.

Il racconto delle storie degli emigrati riporta la conversazione sul confronto tra la condizione attuale e quella del passato del gruppo, con valutazioni verso i cambiamenti indotti dal recentemente più intenso contatto con il mondo esterno. Probabilmente all'attenzione verso questi aspetti contribuisce anche il ricordo della domanda in proposito, contenuta nel questionario somministrato pochi giorni prima, i cui risultati sono stati in precedenza esposti.

Su questo argomento intervengono prevalentemente le donne, che hanno tratto vantaggio più degli uomini dall'introduzione di nuovi utensili e prodotti.

Una india che parla solo in *patois* racconta, mentre un indio traduce man mano in portoghese, le difficoltà nel recente passato per accendere il fuoco, operazione che richiedeva una paziente opera perché la scintille della pietra focaia incendiassero erbe secche e pezzetti di bambù, e sottolinea l'importanza dei fiammiferi. Ricorda altri oggetti introdotti recentemente, (sapone, aghi, forbici, recipienti in metallo, tutti già in uso da almeno un secolo, ma in quantità minime e solo da pochi decenni posseduti da tutti) ripetendo ogni tanto: «Non si conosceva, non si conosceva». Altre le fanno eco, evidenziando la valenza positiva con cui si guarda al mondo dei «civilizzati».

Anche del vestiario è sottolineata la positività e l'importanza, «perché protegge dalle zanzare». Chiediamo se è solo per questo, o anche per altri motivi. La stessa india risponde che è importante anche perché «vestiti non appare il proprio corpo», sottolineando così come sia stato ormai interiorizzato il senso del pudore, di tipo occidentale, legato al-

l'abbigliamento. Altre donne, più giovani, richiamano l'attenzione sulla scuola, perché «è importante avere la possibilità di studiare e di conoscere». Sulla scuola insistono anche gli uomini, lamentando che non funzioni regolarmente, e che a volte per alcuni anni non vi siano insegnanti. Occorre sottolineare che dove la scuola funziona, ad esempio presso i *Karipùna*, i ragazzi delle tribù vicine percorrono ogni giorno molti chilometri sulle piccole canoe, anche a sei-sette anni di età, per poterla frequentare.

Non conviene insistere su come l'istruzione sia vista come strumento di promozione sociale, e come ciò confermi la già sottolineata istanza positiva nei confronti dei meccanismi acculturativi.

Concludendo, si può affermare che all'epoca della ricerca (1975) andava precisandosi anche presso i *Galibì* una definizione di nuovi valori ed esisteva un atteggiamento positivo verso l'acculturazione.

Parallelamente, però, alcuni valori del gruppo erano conservati e valutati positivamente, anche nel confronto con la società esterna.

Il cambiamento culturale appariva ricco di dinamiche che non possono essere inquadrare in schemi meccanici, tanto più che risultava condizionato in misura sempre maggiore dalla politica indigenista generale e dalla complessa situazione degli indios brasiliani determinatasi nell'ultimo decennio.



Capitolo Dodicesimo

L'INDIO DEVE «DIVENTARE BRASILIANO»?  
LA POLITICA INDIGENISTA DEGLI ANNI '70.

I. Lo Statuto dell'Indio.

Gli interventi governativi nell'area dello Uaçá e i cambiamenti culturali che stanno determinando richiedono, per poter essere correttamente interpretati, una breve analisi della politica indigenista seguita a livello nazionale successivamente allo scioglimento del *Serviço de Protecção aos Índios* (S.P.I.). Gli episodi di deviazione dello S.P.I. erano stati tanto gravi che, dopo lo scioglimento, fu istituita una Commissione Parlamentare di Inchiesta per valutare le responsabilità dell'organismo nei numerosi casi di sterminio di intere popolazioni indigene, in genere con la finalità di acquisirne le terre a fini economici. Lo S.P.I. era divenuto in effetti il supporto della penetrazione latifondista e mineraria nelle aree indigene, tanto che in una seduta della Commissione d'inchiesta il deputato Figueiro Correia ebbe a dire: «O difícil não é apurar os criminos do S.P.I., mas, sim, os inocentes» (in Iasi, 1977).

Nel dicembre del 1967 venne istituito un nuovo organismo governativo in sostituzione del disciolto S.P.I., la Fu.Na.I., *Fundação Nacional do Índio*, con il compito di difendere gli Indios dalle invasioni a fini economici delle loro terre, con conseguente disgregazione tribale o distruzione fisica, e di guidarli progressivamente verso l'integrazione nella società nazionale, rispettandone al contempo la specificità culturale.

All'impostazione positivista che aveva caratterizzato agli inizi del secolo la fondazione dello S.P.I., e secondo la quale occorreva guidare

i gruppi tribali verso lo sviluppo, si accompagnava l'istanza nazionalistica della «brasilianizzazione» delle popolazioni marginali. La contraddizione tra rispetto delle culture indigene e l'esplicito intento di integrazione, seppur graduale, degli Indios, appare come simbolizzata dal fatto che la Fu.Na.I. era posta sotto la dipendenza del Ministero dell'Interno, uno dei cui progetti principali era ed è la «conquista dell'Amazzonia», che prevede la costruzione di 12.000 Km. di strade, la maggior parte delle quali attraverseranno territori indigeni. Secondo il «progetto Amazzonia», inserito nel 1970 negli «obiettivi nazionali permanenti» (Leigheb, 1977:190), alla costruzione delle strade deve accompagnarsi la coltivazione delle fasce limitrofe, per un'estensione che varia dai dieci ai cento chilometri, sia per impedire alla foresta di ricrescere soffocandole, sia per rendere effettiva la colonizzazione delle regioni attraversate.

È immaginabile come questo obiettivo non sia facilmente conciliabile con l'intenzione di rispettare le culture indigene, e come la fitta rete stradale e gli insediamenti che la accompagneranno rappresenteranno probabilmente un etnocidio capillare e programmato che non risparmierà neppure le tribù insediate in aree prive di grandi ricchezze naturali, finora considerate di scarso interesse economico e quindi non invase dai *civilizados*.

Su tale contraddizione nei compiti istituzionali della Fu.Na.I. si inserisce l'opera di un numero sempre crescente di associazioni indigeniste che hanno iniziato a sorgere come espressione della protesta, a livello di organizzazioni sociali e scientifiche ma anche di opinione pubblica brasiliana ed estera, allo sterminio degli Indios, e che determinarono nel 1966 lo scioglimento dello S.P.I.

Sollecitato da un vasto movimento a favore delle minoranze etniche, il Parlamento ha emanato nel dicembre 1973 la legge n° 6001, denominata *Estatuto do Índio*, che «regola la situazione giuridica degli Indios o silvicoli e delle comunità indigene, al fine di preservare la loro cultura e di integrarli, progressivamente e armoniosamente, nella comunità nazionale» (*Estatuto do Índio*, art.1). All'elaborazione dello Statuto hanno collaborato anche antropologi, indigenisti, rappresentanti politici della opposizione, ed esso esprime il contrasto tra le intenzioni di queste forze e l'azione di espansione economica che vede negli Indios soprattutto un ostacolo all'utilizzazione delle risorse amazzoniche.

Lo Statuto definisce quali debbano essere le definizioni di « indio » e « comunità indigena » secondo criteri antropologicamente aggiornati che fanno riferimento all'identità culturale piuttosto che alle caratteristiche etniche:

Art.3° - Per gli effetti di legge, sono stabilite le seguenti definizioni:  
 I - Indio o Silvicolo - È ogni individuo di origine e ascendenza precolombiana che si identifica ed è identificato come appartenente a un gruppo etnico le cui caratteristiche culturali lo distinguono dalla società nazionale.  
 II - Comunità Indigena o Gruppo Tribale - È un insieme di famiglie o comunità indie, sia che vivano in stato di completo isolamento dagli altri settori della comunità nazionale, sia in contatto intermittente o permanente, senza tuttavia esservi integrati.

Il successivo articolo specifica queste definizioni:

Art.4° - Gli indios sono considerati:  
 I - Isolati - Quando vivono in gruppi sconosciuti o dei quali si posseggano poche e vaghe informazioni per mezzo di contatti fortuiti con elementi della comunità nazionale;  
 II - In corso di integrazione - Quando, in contatto intermittente o permanente con gruppi esterni, conservano in misura maggiore o minore le condizioni di vita originarie, ma accettano alcune pratiche e modi di vita propri degli altri settori della comunità nazionale, dalla quale dipendono in misura crescente per la propria sussistenza;  
 III - Integrati - Quando sono incorporati nella comunità nazionale ed è loro riconosciuto il pieno esercizio dei diritti civili, nonostante che conservino costumi e tradizioni caratteristici della loro cultura.

In più punti lo Statuto sancisce il rispetto della cultura india, concedendo deroghe dalla legislazione nazionale quando questa sia in contrasto con gli usi e costumi tribali.

« Saranno rispettati gli usi, i costumi e le tradizioni delle comunità indigene e i loro effetti sulle relazioni familiari, in merito alla successione, sul regime di proprietà e negli atti o commerci realizzati tra gli indios ... » (art. 6°):

Uno specifico capitolo prevede pene detentive per crimini contro gli Indios e la cultura indigena, quali lo « schernire cerimonie, riti, usi e costumi o tradizioni culturali indigene » (detenzione da uno a tre mesi), o utilizzare « l'indio o la comunità indigena come oggetto di propaganda turistica o di esibizione per fini lucrativi » (detenzione da due a sei mesi), o la diffusione di bevande alcoliche (art. 58).

Le comunità indigene non integrate sono sottoposte al regime tutelare, con divieto di ingresso nei loro territori di persone non autorizzate dalla Fu.Na.I., divieto di stipulare con essi contratti commerciali, etc., nell'intento di salvaguardare gli indios stessi da azioni commerciali o d'altro tipo condotto da estranei.

Alle comunità indigene è riconosciuto l'usufrutto esclusivo del territorio occupato e di tutte le risorse naturali dello stesso (art.22), prevedendosi la demarcazione delle riserve entro cinque anni dall'entrata in vigore della Legge (art. 65).

Accanto al principio del rispetto e dell'autonomia delle culture indigene, lo Statuto prevede però, come intenzione generale e come fine prioritario della Fu.Na.I., l'integrazione delle comunità indigene nella società nazionale (art. 2): Lo Statuto indica la procedura per il riconoscimento della condizione di « integrazione », con la conseguente emancipazione dal regime tutelare e l'applicazione della legislazione civile (articoli 7-11). Il decreto di emancipazione può essere richiesto dai singoli indios o da un'intera comunità, e prevede il soddisfacimento di alcune condizioni, quali la conoscenza della lingua portoghese e la comprensione degli usi e costumi della comunità nazionale.

Con il riconoscimento della condizione di integrati, gli indios perdono i diritti sanciti dallo Statuto, e nella maggior parte dei casi ciò significa la estromissione dai territori loro riservati e la conseguente disgregazione delle comunità tribali, i cui membri sono dispersi e vivono in condizioni di marginalità lungo le strade in costruzione o nelle periferie dei centri abitati. In questo senso l'integrazione, obiettivo cui, in base allo Statuto, deve giungere necessariamente, in tempi più o meno lunghi, ogni gruppo tribale, sembra corrispondere a un vero e proprio etnocidio pianificato, intendendo con la parola etnocidio la distruzione della cultura dei gruppi indigeni.

Altre pesanti limitazioni all'effettivo diritto degli indios al possesso della terra sono poste dall'art. 20 dello Statuto, che prevede l'intervento in area indigena, su decreto del Presidente della Repubblica, per i motivi previsti dallo stesso articolo, tra i quali (lettera d) la realizzazione di opere pubbliche relative allo sviluppo nazionale e (lettera f) lo sfruttamento di importanti ricchezze del sottosuolo. In questi casi è previsto lo spostamento di gruppi tribali in altre aree. Con la costruzione della

rete stradale amazzonica, e la conseguente utilizzazione delle risorse minerarie, le circostanze previste dall'art. 20 sono tutt'altro che eccezionali ed episodiche.

## 2. Gli Indios tra acculturazione ed etnocidio.

Nel corso degli anni '70, due diverse modalità di sviluppo economico hanno interessato le aree indigene: da una parte la colonizzazione agricola e lo sfruttamento minerario gestiti da singoli o da società nazionali e multinazionali con l'appoggio indiretto della Fu.Na.I.; dall'altra il progetto di utilizzazione pianificata delle risorse amazzoniche gestita direttamente dal governo, con l'appoggio di multinazionali prevalentemente statunitensi, che vede la mobilitazione di investimenti ingenti e interessa capillarmente tutte le aree indigene.

Il primo tipo di intervento è andato riducendosi, nella seconda metà del decennio, a vantaggio del secondo, che ha assunto dimensioni via via sempre maggiori.

I due processi in parte si sovrappongono, ma presentano caratteristiche specifiche e saranno perciò analizzati separatamente.

Lo Statuto garantisce agli Indios «la occupazione effettiva della terra che, in accordo con i propri usi, costumi e tradizioni tribali, possiede e dove abita o esercita un'attività indispensabile per la sua sussistenza o economicamente utile» (art. 23). La demarcazione delle riserve avrebbe dovuto essere completata entro il 1978 (art. 65), ma nella maggior parte dei casi ciò non è avvenuto. Gli intralci burocratici e la gravosità del compito appaiono motivi secondari del ritardo. La causa principale sembra essere rappresentata dal carattere seminomade delle popolazioni, che occupano di conseguenza un territorio giudicato eccessivamente esteso. L'intervento della Fu.Na.I. si è indirizzato verso la concentrazione dei piccoli gruppi tribali in grandi villaggi, utilizzando l'assistenza medica e l'istruzione come momenti aggreganti.

La costituzione di unità demografiche più ampie è stata seguita dall'introduzione di un'economia agricola al fine di rendere stabile la resi-

denza dei gruppi e circoscrivere il territorio da assegnare loro. Ciò non è potuto avvenire senza profondi cambiamenti nell'organizzazione economico-sociale e nella cultura, cambiamenti che hanno dapprima interessato le regole di residenza vanificate dai grandi villaggi comuni, quindi il sistema di parentela e le tecniche di adattamento all'ambiente con le strutture sociali corrispondenti, fino a produrre modificazioni profonde nella morfologia culturale. Oltre a consentire di ottenere una limitazione delle aree riservate agli indios, questo tipo di intervento ha accelerato le tappe dell'integrazione, anche economica, nella società brasiliana, rendendo possibile il programma di acculturazione pianificata, tendente esplicitamente all'etnocidio, che ispira la politica indigenista brasiliana.

A questa azione programmata per legge, in base allo Statuto, si sono aggiunte deviazioni negli interventi concreti della Fu.Na.I. che hanno aggravato ulteriormente le condizioni di sopravvivenza degli Indios. La possibilità da parte di coloni o *fazendeiros* di occupare un territorio è subordinata al rilascio, da parte della Fu.Na.I., di una *certidão negativa*, cioè di una dichiarazione di inesistenza, nell'area interessata, di tribù indie.

Per incentivare la coltivazione di zone dell'interno, in numerosi casi la *certidão negativa* è stata concessa anche per regioni in realtà occupate da indios.

Così è avvenuto, ad esempio, per i *Vambikwara*, conosciuti nella letteratura antropologica per gli studi ad essi dedicati da Lévi-Strauss (1948, 1955). Insediati da secoli nella fertile valle del rio Guaporé (Rondônia), hanno visto il loro territorio distribuito a *fazendeiros*, contro i quali essi combatterono per alcuni anni, prima di essere costretti dalla Fu.Na.I. ad accettare il trasferimento in una riserva situata a decine di chilometri di distanza, in un territorio collinoso e arido. Attualmente i *Vambikwara* sono sparsi in piccoli villaggi circondati da *fazendas*, ed è in costruzione una strada, la BR 364 che, per favorire tali *fazendas*, attraverserà l'area di una decina di tali villaggi, provocando con tutta probabilità la definitiva disgregazione tribale del gruppo.

Nel caso dei *Vambikwara*, l'invasione del territorio è stata permessa dal fatto che la Fu.Na.I. ha dichiarato la valle del Guaporé ufficialmente non abitata da indios.<sup>18</sup>

Lo Statuto prevede che, nel caso in cui l'area occupata da indios non sia demarcata, essa debba essere ugualmente considerata territorio indigeno, utilizzando come parametro per determinarne i confini «la situazione attuale» (art. 25). Considerata la genericità dell'espressione, l'azione della Fu.Na.I. è stata spesso indirizzata a permettere l'occupazione parziale delle aree indigene e la loro utilizzazione a scopo agricolo o estrattivo, generando attriti tra latifondisti e indios, spesso risolti dai primi con lo sterminio delle popolazioni autoctone.

L'espansione agricola minaccia anche uno dei più vasti e noti Parchi indigeni: il *Parque do Xingù*, nell'alto corso del fiume omonimo.<sup>19</sup> Creato nel 1961, non è mai stato demarcato ufficialmente ed il territorio occupato da indios è andato progressivamente diminuendo per l'espansione delle *fazendas* limitrofe. All'inizio degli anni '70 fu ultimata una strada, la BR 80, che attraversava la parte settentrionale del Parco e favorì la colonizzazione di un'ampia area. Ai coloni vennero concessi titoli di proprietà delle terre occupate. La popolazione indigena si concentrò nella parte meridionale del Parco, territorio minacciato attualmente dalla progettata costruzione di una nuova strada, la BR 262. Nell'agosto 1980 uno dei gruppi del Parco, gli indios *Txucarramae* attaccò una delle *fazendas* della zona, uccidendo undici persone. I casi di reazione violenta all'occupazione delle aree indigene sono rari e ovviamente sterili. In un altro caso un gruppo di indios *Kayapò*, nell'area dello Xingù, a nord del Parco, attaccò nel settembre dello stesso anno una *fazenda*, uccidendo una ventina di bianchi.

Qualche volta la resistenza verso le continue invasioni è più organizzata e meno sterile, come è avvenuto per gli *Xavantes*, in un'area limitrofa al Parco dello Xingù, a sud dello stesso.

Nel 1969 nell'area considerata vennero create tre riserve indigene, che includevano territori già occupati, illegalmente, da alcune *fazendas*. La Fu.Na.I. non intervenne nel contrasto tra indios e *fazendeiros* fino al 1974, quando, in seguito a ripetuti incidenti verificatisi nella zona, inviò un proprio funzionario con il compito di imporre il rispetto dei confini delle riserve indigene. Una rapida inchiesta permise al funzionario, Alexandre Ramos Cristino, di appurare la gravità della situazione: dei 23.800 ettari costituenti l'area indigena, quasi 20.000 erano occupati da grandi *fazendas* o da piccoli coltivatori. Tutti i proprietari furono allon-

tanati dall'area, ad eccezione di un grande *fazendeiro* cui venne riconosciuta la proprietà di 10.000 ettari di terreno. Gli altri si stabilirono ai margini delle riserve, riprendendo in breve tempo ad estendersi all'interno delle stesse. Gli incidenti ripresero, soprattutto nell'area limitrofa alla vastissima *fazenda Xavantina*, dove i *fazendeiros* contestavano la delimitazione ufficiale dell'area indigena, in gran parte inglobata dalla *fazenda* stessa.

Nel 1979, con la nomina di João Carlos Nombro da Veiga alla presidenza della Fu.Na.I., vennero accolte le proteste dei *fazendeiros*, e la estensione delle riserve indigene venne limitata. Gli *Xavantes* della riserva Pimental Barbosa iniziarono a tracciare autonomamente i confini della propria riserva, con l'intenzione di includervi anche parte del territorio occupato dalla *fazenda*, ma furono disarmati dalla polizia (aprile 1980). Nel maggio '80, una delegazione di *Xavantes*, composta da 40 indios, raggiunse allora Brasilia, occupando simbolicamente, come protesta, la sede della Fu.Na.I., senza comunque ottenere risultati concreti. Nell'agosto dello stesso anno riuscirono a cacciare dal proprio territorio, armi alla mano, molti dei *fazendeiros* che lo occupavano, ma l'intervento della Fu.Na.I., con l'impiego di un piccolo contingente militare, reinsediò nella riserva i *fazendeiros* espulsi.

Non sempre la demarcazione della riserva indigena è garanzia di effettiva autonomia per le comunità cui è assegnata. La dinamica più diffusa, al contrario, vede le riserve gradualmente invase da coloni e latifondisti, che progressivamente disboscano il territorio, coltivano estensioni sempre più ampie, fino a rendere l'habitat inadatto per una sopravvivenza basata sulla caccia e sulla pesca, con la conseguenza che gli indios sono costretti a ricorrere ad altre forme di sussistenza, spesso a lavorare per i coloni stessi, e scompaiono rapidamente come comunità etnica, integrandosi.

È il caso dei *Tembé*, popolazione *tupì* localizzata a sud dell'estuario del Rio delle Amazzoni, lungo l'alto corso del Rio Guamà, nello Stato del Pará.<sup>20</sup> La loro riserva fu delimitata definitivamente nel 1971, ma nel 1974 in essa era già insediata una grande *fazenda*. Lo stesso anno la Fu.Na.I. autorizzò la costruzione di una strada che servisse di collegamento per la *fazenda*, attraversante l'intera riserva. La strada richia-

mò nell'area indigena molti coloni, il cui numero complessivo è arrivato, nel 1981, ad oltre duemila, con l'occupazione di gran parte del territorio della riserva. Nel 1980 i *Tembé* tentarono una reazione, distruggendo un ponte per rendere inagibile la strada che aveva favorito la colonizzazione dell'area. L'episodio costrinse la Fu.Na.I., che aveva tacitamente permesso l'occupazione e l'utilizzazione agricola della riserva, ad interessarsi del problema, anche perché alcuni funzionari locali dell'Ente stesso avevano contribuito attivamente alla distruzione del ponte.

L'intervento della Fu.Na.I. tendeva a regolarizzare la situazione di fatto, ricorrendo al decreto di «emancipazione» che avrebbe trasformato gli indios, ai fini giuridici, in cittadini brasiliani, con la proprietà di una piccola parte della riserva. L'opposizione dei *Tembé*, appoggiata da assemblee di capi dei gruppi di tutto il Parà e da movimenti indigenisti, fu sostenuta giuridicamente dall'art. 11 dello Statuto, in base al quale il decreto di emancipazione deve essere richiesto dagli stessi indios, individualmente o come gruppo. Nonostante il fallimento di questo tentativo, i *Tembé*, costretti a passare da un'economia di caccia e pesca all'agricoltura, sono divenuti, in pratica, dei coloni tra i coloni.

### 3. La nuova realtà indigena.

L'occupazione della sede della Fu.Na.I. a Brasilia da parte degli Xavantes, seppure simbolica e durata appena qualche ora, e la solidarietà indigena verso i *Tembé*, sono fatti indicativi della nuova realtà degli indios che è andata delineandosi nell'ultimo decennio come alternativa tra l'integrazione nella società brasiliana e un'impossibile isolamento dalla pressione acculturativa.

Le comunità che in seguito al contatto con i bianchi non si sono disgregate etnicamente, hanno conservato la propria identità culturale, nonostante i profondi cambiamenti subiti. Oggi sono diffuse le realtà di gruppi indigeni alfabetizzati, con frequenti contatti con la società brasiliana, che conservano però un'economia di caccia e di pesca, e una cultura propria.

Sembra cioè che, dove le condizioni socio-economiche non hanno pro-

dotto disgregazioni dei gruppi indigeni, e dove è stato possibile mantenere l'habitat originario, si sta configurando non una integrazione nella società brasiliana, ma una ridefinizione della morfologia culturale che, pur con importanti cambiamenti, ne conserva la specificità e l'identificazione etnica.

Queste comunità di indios alfabetizzati e che sono in grado di comprendere ed usare le tecniche occidentali, i mezzi di comunicazione di massa, gli strumenti giuridico-legali nella difesa delle loro terre dall'espansione colonizzatrice, sembrano rappresentare in misura sempre più evidente la nuova realtà dell'indio brasiliano, e una nuova fase nella difesa dalle pressioni etnocidiche usando i giornali, i tribunali, la coordinazione dei diversi gruppi per azioni comuni, a livello regionale quando non nazionale.

Il primo episodio indicativo di tale tendenza deve essere considerata la *I Assémblea de Chefes Indígenas*, tenutasi a Diamantino (Mato Grosso) nell'aprile 1974, organizzata e gestita dagli indios dietro convocazione del CMI. Nel 1975 si svolgono due nuove Assemblee, nel maggio e nel settembre: nell'ottobre si tiene un incontro simile, questa volta però a livello internazionale: il *Parlamento Indio Sul Americano*, promosso dalla *Associação Indigenista do Paraguai* e dalla Università Cattolica di Assunção. Riunitosi a Sao Bernardino (Paraguai), questo incontro vede la partecipazione di rappresentanze indie dell'Argentina, della Bolivia, del Brasile, del Venezuela, del Paraguai e dell'Equador. L'unico rappresentante brasiliano, Daniel Mantenho, indio *pareci* (Diamantino - Mato Grosso) sottolinea il pericolo derivante dalla costruzione della rete stradale amazzonica e evidenzia l'azione negativa esercitata spesso dalla Fu.Na.I., e il fatto contraddittorio che essa sia legata al Ministero dell'Interno («Boletim do Cimi», 1974, 16, pp.5-8).

In Brasile, negli anni seguenti, le assemblee dei capi indios raccolgono un numero di adesioni sempre maggiore, e si crea un movimento di opinione, esprimendosi in una quantità di comitati e associazioni in difesa degli indios, che vedono impegnati particolarmente antropologi (primo tra tutti Darcy Ribeiro) e missionari cattolici che esprimono un organismo (CMI: Consiglio Indigenista Missionario) che amplifica con la pubblicazione di una serie di bollettini le iniziative prese dagli indios. Una profonda revisione dell'azione che molte volte ha condotto a facili-

tare il genocidio e l'etnocidio, conduce infatti la chiesa brasiliana a prendere netta posizione a favore degli indios, e la pone in duro contrasto con la Fu.Na.I..

Alle assemblee nazionali, si affiancano quelle regionali, che negli ultimi anni hanno organizzato azioni concordate in difesa di comunità indigene minacciate dall'espansione agricola.

È il caso della 6ª *Assembleia de Chefes Indigenas*, svoltasi presso i *Nambikwara* e che ottenne l'effetto di far interessare alla disgregazione di questo popolo l'opinione pubblica e la stampa nazionale, la quale definì la situazione dei *Nambikwara* «un caso di vergogna nazionale» («O Estado de S. Paulo» 28/10/75). È il caso dell'*Assembleia Indígena* svoltasi nel 1981 a Satiré (Andirà, Parà) con la partecipazione dei rappresentanti di 15 popolazioni indigene dell'Amazzonia (*Mundurukù*, *Tukuna*, *Tukano* etc) che intraprese azioni a favore dei Tembè («Mensajeiro», 1981,8, pp.4-5), della cui situazione si è detto nel paragrafo precedente. È il caso, nello stesso anno, dei *Gorotire*, gruppo Jê abitanti lungo il corso del rio Fresco, affluente dello Xingù, nel Parà, la cui riserva era quasi completamente invasa da cercatori d'oro; nella riserva giunsero decine di capi indios da tutte le regioni circostanti per indurre la Fu.Na.I. ad allontanare i cercatori («Mensajeiro», 1981,9, p.3).

La nuova realtà indigena trova espressione nella fondazione della *União das Nações Indígenas* (U.N.I.) proposta nel 1980 dai rappresentanti di cinque popolazioni indigene riunitisi in assemblea locale e che l'anno seguente contava già sull'adesione di 73 capi indios e disponeva di una segreteria permanente a Brasilia, composta da un indio *terena*, un *tukano* e uno *miranha*.

Negli ultimi anni, in particolare dal 1979, gli indios hanno iniziato ad ottenere i primi risultati concreti, seppure limitati. Molti gruppi, per impedire che i ritardi della Fu.Na.I. possano provocare, intenzionalmente o meno, invasioni agricole che limitino il loro territorio, hanno iniziato da soli a delimitare con recinzioni la propria area: è il caso dei *Tapi-rapé* del Mato Grosso, dei *Culinas* e dei *Kaxinanàs* dell'alto Purus, dei *Potiguaras* del Paraíba, e di molti altri gruppi («Indio e ação indigenista», documento del CIMI, 31/12/1979, Brasilia).

Altri gruppi, la cui riserva era già parzialmente occupata da *fazendeiros*, hanno iniziato a riconquistarla, con azioni legali o con l'appoggio

dei numerosi comitati pro-indios, o più raramente anche con azioni di forza che costringano la Fu.Na.I. ad intervenire, come è avvenuto per i già ricordati *Xavantes*. È il caso dei *Tupininkin* e dei *Guarani* di Espírito Santo, dei *Guarani* di Perube (Sao Paulo), degli *Xokós* e degli *Xukuru-Kariri*, entrambi gruppi del Nordeste (Ibidem).

I *fazendeiros* non hanno accettato senza reagire le rivendicazioni indigene, ed hanno cercato di colpire in particolare i leaders indios: Angelo Kretan, capo dei *Kaingang* (Paraná) è stato ucciso il 22 gennaio del 1980, dopo una serie di lotte contro un gruppo economico di lavorazione e commercio del legname, che aveva invaso i 2/3 della riserva assegnata ai *Kaingang* e ai *Guarani*. Un mese prima, nel dicembre del '79, era stato assassinato un altro capo indio, Angelo Pereira Xavier, gruppo *Pankararé* (Bahia). Sono i casi che hanno sollevato maggiori reazioni, perché le vittime erano popolari presso gli indios di una vasta regione, se non di tutto il Brasile, ma molti sono i casi di assassinio meno conosciuti nella lotta tra indios e *fazendeiros*.

Le assemblee indigene, le denunce ad opera di antropologi e di comitati di appoggio, la solidarietà di buona parte della stampa nazionale e dell'opinione pubblica, hanno fatto sì che i crimini contro gli indios siano divenuti negli ultimi anni sempre meno frequenti e sempre più spesso perseguiti dalla legge, anche se sono ancora numerosi.

L'organizzazione indigena a livello regionale e nazionale è sorta però soprattutto in seguito alla situazione determinatasi nella seconda metà degli anni '70, con la costruzione della rete stradale amazzonica e l'espansione economica, gestita direttamente dallo Stato e da grandi multinazionali, che interessa capillarmente l'area indigena. È un'esperienza che non ha precedenti nella storia brasiliana ed apre un capitolo totalmente nuovo nella lotta degli indios per la sopravvivenza fisica ed etnica.

Fino ad un decennio fa l'utilizzazione delle risorse agricole e minerarie in territorio indigeno era affidata soprattutto all'iniziativa privata dei latifondisti brasiliani o di gruppi economici esteri. Tale azione era spesso favorita dal potere centrale, come si è detto, tramite l'opera della Fu.Na.I., ma solo indirettamente. La distruzione o l'integrazione degli indios, seppure estesa e palese, avveniva sempre senza l'esplicito

coinvolgimento del governo.

L'avvio di grandi progetti di sviluppo economico, sostenuti da ingenti mezzi finanziari e tecnici, la costruzione di vasti bacini idroelettrici, il disboscamento di migliaia e migliaia di ettari, ha riproposto in termini ancor più allarmanti il problema della sopravvivenza etnica delle popolazioni indigene. L'intervento della Fu.Na.I. è divenuto diretto e teso alla rapida integrazione degli indios. Essi però, consapevoli che la richiesta di emancipazione, rendendoli a tutti gli effetti cittadini brasiliani, avrebbe comportato la perdita di tutti i diritti sanciti dallo Statuto e in primo luogo del loro riconoscimento come gruppo etnico e culturale specifico, non si sono mai valse di tale facoltà. L'alfabetizzazione e il progresso tecnico non hanno determinato la disgregazione delle comunità tribali, anzi se mai le hanno rafforzate.

Di fronte a questa realtà, la Fu.Na.I. tentò nel 1978 di modificare lo Statuto, prevedendo l'inserimento di un articolo in base al quale l'emancipazione di un gruppo tribale poteva essere decretata in base al giudizio della Fu.Na.I. stessa, prescindendo dalla volontà o meno del gruppo interessato. Si determinò una vasta opposizione in tutto il Brasile a questo progetto, sia da parte degli stessi indios nelle assemblee regionali e nazionali, sia da parte dei gruppi indigenisti, divenuti più numerosi dopo il 1975, con l'istituzione, tra gli altri, della S.B.P.C. (Sociedade Brasileira para o Progresso e a Ciência), della A.B.A. (Associação Brasileira Antropólogos) e di molti altri. Anche all'interno della Fu.Na.I. sorse un gruppo di opposizione alla politica dell'Ente, la Sociedade Brasileira Indigenista, i cui membri furono però licenziati dopo poco tempo.

L'estesa opposizione al progetto di emancipazione costrinse la Fu.Na.I. a ritirarlo. Esso è stato però riproposto a partire dal 1980, in altre forme, tentando di introdurre i «criteri di indianità». Poiché lo Statuto degli Indios è ovviamente applicabile solo agli Indios, si è cercato e si cerca di introdurre criteri in base ai quali risulti possibile dichiarare una popolazione non-india o non più india. Tali criteri sono etnici (la lingua) o antropofisici (prove ematiche). Come è stato illustrato nel primo paragrafo, però, lo Statuto contempla «criteri di indianità» di natura totalmente diversa, basati sulle «caratteristiche culturali» delle comunità indigene (art. 3°).

L'opposizione al tentativo della Fu.Na.I. ha impedito, fino ad oggi, l'applicazione di criteri etnici e non vi sono infatti esempi di gruppi dichiarati non più indios.

La sopravvivenza dei gruppi indigeni è minacciata però dall'espansione economica, sostenuta dal già ricordato art. 20 che prevede il trasferimento delle tribù in altra zona nel caso in cui il loro territorio sia importante per la realizzazione di opere pubbliche o per lo sfruttamento di risorse minerarie.

L'utilizzazione di aree amazzoniche sempre più estese rende frequenti i casi di trasferimento in massa di intere comunità, che spesso provocano disgregazione del gruppo. Tra i tanti esempi, significativo appare quello dei *Parakanân*.<sup>21</sup>

I *Parakanân* sono un gruppo di lingua *tupí*, localizzato nel medio corso del rio Tocantins, affluente di destra del Rio delle Amazzoni, nello Stato del Pará, e classificato da Ribeiro (1973:42) come «isolato». In realtà i primi sporadici contatti erano stati stabiliti sul finire degli anni '20, con l'inizio della costruzione della ferrovia E.F. Tocantins (1927) che attraversava il territorio abitato dai *Parakanân*. Nel 1928 lo S.P.I. installò il *Posto de atração indígena Purucui*, per avvicinare e pacificare i *Parakanân*. Fino al 1970, tuttavia, i contatti rimasero episodici e i *Parakanân* si ritirarono sempre più nella foresta per sfuggire alle invasioni del territorio da parte dei coloni brasiliani.

Nel 1970 iniziò la costruzione del tratto della Transamazzonica che avrebbe attraversato l'area occupata dai *Parakanân* e la Fu.Na.I. intraprese nei loro confronti un'intensa opera di attrazione e pacificazione. Sul finire dello stesso anno un gruppo di 150 *Parakanân* era «pacificato» e l'anno successivo venne delimitata la riserva che avrebbe dovuto ospitarlo. Iniziarono i primi decessi per epidemie influenzali, seguite dal diffondersi di malattie veneree. Nel corso del 1971 il gruppo si ridusse da 150 a 92 individui.

Il «caso *Parakanân*» ebbe vasta risonanza per la denuncia di uno dei funzionari della Fu.Na.I. con maggiori responsabilità amministrative nel progetto transamazzonico, dimessosi nel 1972, secondo il quale la diffusione di malattie veneree tra i *Parakanân* (l'anno precedente, otto bambini erano nati ciechi) non costituivano un evento atipico, ma rappresentavano la norma per tutti i gruppi indigeni contattati durante la costru-

zione della Transamazzonica.

Negli anni seguenti, nonostante l'interesse della stampa e dell'opinione pubblica, l'area dei *Parakanân* venne raggiunta dall'espansione agricola, e i *fazendeiros* impiegarono ogni mezzo, incluso l'avvelenamento, per allontanare gli indios. Di fronte a tale situazione, l'unico provvedimento preso dalla Fu.Na.I. fu il ripetuto trasferimento del gruppo, attuato quattro volte tra il 1971 e il 1977.

I *Parakanân* non pacificati, seminomadi come la maggior parte degli indios amazzonici, e costretti in un'area sempre più ristretta per l'avanzare della strada e della colonizzazione agricola, entrarono in conflitto con gli indios dei territori limitrofi. Nel dicembre del 1977 un gruppo di *Parakanân* di circa 40 individui venne decimato dalla tribù degli *Xikrin*: 16 vennero uccisi e 9 catturati.

Attualmente l'area occupata dai *Parakanân* è compresa nel territorio dove sorgerà il bacino idroelettrico di *Tucuruí* ed è quindi previsto un nuovo trasferimento del gruppo.

Simile a quella che ha interessato i *Parakanân* è la dinamica che riguarda molti altri gruppi indios amazzonici. La costruzione della grande arteria denominata *perimetral norte* che, partendo da Macapá, segue il confine settentrionale del Brasile, attraversando le regioni meno esplorate dell'Amazzonia, minaccia la sopravvivenza, tra gli altri, degli *Yanomami*, più di ottomila individui dispersi in oltre duecento villaggi nella regione del Rio Negro. Ademar Ribeiro da Silva, presidente della Fu.Na.I. fino al 1979, aveva iniziato la creazione di un grande *Parque Yanomami* che avrebbe garantito la sopravvivenza etnica del gruppo. Sotto la direzione del suo successore, João Carlos Nobre da Veiga, precedentemente alle dipendenze di una grande multinazionale (*Rio Doce Geologia e Mineração*), la Fu.Na.I. ha per contro iniziato un'azione intesa a dividere l'area degli *Yanomami* in piccole riserve isolate, destinando il territorio tra una e l'altra all'utilizzazione agricola e allo sfruttamento minerario. Se realizzato, questo progetto porterebbe ad una disgregazione degli *Yanomami*, la cui organizzazione sociale è basata su stretti rapporti tra i diversi gruppi.

La situazione degli *Yanomami* è divenuto un « caso nazionale » in Brasile ed ha avuto ampia risonanza anche all'estero. Le prese di posizione di antropologi ed enti indigenisti hanno impedito di realizzare lo

smembramento dell'area in piccole riserve, ed appare probabile un ritorno al progetto di un unico e vasto Parco.

Parallelamente al diffondersi di un interesse sempre più vasto verso il problema degli indios, e l'organizzazione degli stessi in organismi regionali e nazionali, si sta definendo una più complessa azione da parte della Fu.Na.I. e più in generale del governo mirante alla integrazione dei gruppi indigeni. Tale azione si basa su ingenti investimenti economici all'interno delle diverse comunità, che ne stanno rapidamente trasformando le caratteristiche economiche e sociali. L'intervento va dalla diffusione dell'illuminazione elettrica, mediante generatori a motore, all'introduzione di nuove coltivazioni con l'impiego di tecnici e macchine agricole, fino alla creazione di piccole industrie per la lavorazione dei prodotti locali. La modernizzazione dell'economia indigena è accompagnata da imponenti progetti di sviluppo di vaste aree: è in via di realizzazione il « progetto Carajás », attuato congiuntamente dal governo brasiliano e da grosse compagnie giapponesi, che prevede la colonizzazione di dieci milioni di ettari di foresta (un terzo della superficie dell'Italia) negli Stati del Parà e del Maranhão. La realizzazione di questo e di altri progetti determinerà una radicale trasformazione dell'habitat di intere regioni. Gli interventi economici in area indigena, d'altra parte, stanno rapidamente trasformando il modo di produzione degli indios, la loro organizzazione sociale, la loro cultura. Divengono sempre più numerose le comunità alfabetizzate, che impiegano con sempre maggiore intensità la tecnica occidentale.

Non sempre questo intervento conduce all'integrazione, ma in ogni caso determina una situazione completamente nuova e sempre più generalizzata, che è molto diversa dall'immagine tradizionale che, soprattutto in Occidente, si ha della realtà India.

#### 4. Gli indios dello Uaçá oggi.

La complessa realtà degli indios amazzonici, determinatasi negli ultimi anni, ha avuto importanti influenze anche nell'area della ricerca,



dove risulta in parte modificata la realtà descritta nei capitoli precedenti. Ciò che è avvenuto e sta avvenendo nello Uaçá è anzi per alcuni aspetti esemplificativo dei processi che interessano molte altre comunità indiane. In particolar modo, le dinamiche del cambiamento culturale dell'area testimoniano una complessità ben diversa da una schematica transizione da un momento acculturativo alla semplice integrazione nella società brasiliana. Se è vero che ogni comunità adatta i nuovi elementi a se stessa, appare lecito supporre che le trasformazioni indotte dall'esterno producano una nuova cultura, piuttosto che una meccanica assimilazione della cultura esterna.

Negli anni successivi alla ricerca sul campo, chi scrive ha avuto la opportunità, grazie ai rapporti epistolari con alcune persone del posto, e soprattutto ai rapporti epistolari e verbali con il missionario della regione, padre Nello Ruffaldi, che è venuto in Italia in due occasioni ed ha fornito abbondante materiale documentario, di seguire, sia pure indirettamente, l'evolversi dei processi acculturativi individuati nei capitoli precedenti.

La riserva dello Uaçá, essendo priva di importanti risorse naturali, è stata interessata solo marginalmente dalle dinamiche precedentemente analizzate, almeno fino all'epoca della ricerca. La progettata costruzione, dentro i confini della riserva, di un tratto della strada che collegherà Macapá ad Oiapoque, consentiva facilmente di ipotizzare la fine del parziale isolamento dai processi socio-economici della regione e l'inizio di interventi governativi molto più massicci di quelli cui si è fatto cenno nei capitoli precedenti, quindi l'inizio di una fase acculturativa intensa, e inevitabile, con il pericolo di una rapida disgregazione delle unità tribali.

Durante il nostro viaggio, come si è già detto, padre Nello propose la costituzione di una cooperativa commerciale a Kumarumã, nell'intento di arginare la diffusione del commercio privato che tra i vicini *Karipuna* aveva prodotto differenziazioni a livello individuale, produzione di eccedenze a fini commerciali, introduzione dell'uso del denaro e di qui i processi disgregativi analizzati.

La proposta fu accolta, e vide la partecipazione iniziale di un nucleo di cinquanta famiglie, durante il 1975, che mettevano a disposizione del *mutirão de troca*, come venne denominata la cooperativa per analogia

con il lavoro collettivo nella coltivazione della manioca, una decina di chilogrammi di farina ogni mese.

Nell'arco di due anni, tutte le famiglie di Kumarumã aderirono alla iniziativa, e gli indios trasformarono le finalità della cooperativa, facendone un momento per l'autonoma soluzione anche di problemi legati all'assistenza non sempre regolare fornita dalla Fu.Na.I. Gli indios iniziarono ad acquistare direttamente i medicinali dei quali l'infermeria della Fu.Na.I. fosse sprovvista, restaurarono l'edificio scolastico richiedendo e ottenendo un funzionamento regolare della scuola, costruirono una grande imbarcazione per il commercio con Oiapoque, iniziarono la coltivazione di campi comunitari, oltre a quelli familiari, il cui raccolto venne utilizzato dal *mutirão de troca*.

Il successo dell'iniziativa è spiegabile considerando in primo luogo l'importanza, nella cultura indigena, del lavoro di gruppo, che già trovava espressione, come si è ricordato, nel *mutirão*, nella distribuzione delle eccedenze della caccia e della pesca, e in altri settori dell'organizzazione sociale, ed è riconducibile al rapporto con l'ambiente e al tipo di atteggiamento verso gli altri.

Per altro verso la capacità di gestire tale impianto commerciale, testimonia la rapida acquisizione di capacità tecniche indotte dal contatto acculturativo.

Il *mutirão de troca* si diffuse rapidamente in tutta la regione, prima tra i *Palikur*, in seguito tra gli stessi *Karipuna*, presso i quali ebbe l'effetto di ridurre l'incidenza della pressione acculturativa, provocando una sensibile diminuzione del commercio privato e della incipiente diversificazione sociale all'interno della tribù. Le conseguenze, in tutta la zona, sembrano essere, in seguito a una minore dipendenza dal governo e dai non-indios in genere, una rivalorizzazione di comportamenti e tradizioni che sembravano minacciati dal contatto acculturativo. Tra i *Karipuna*, dove tali minacce apparivano più evidenti, si è tornati a fare la «danza del Turé», anche se evidentemente non è possibile verificare, disponendo solo di dati indiretti, se in ciò influisca un revivalismo delle credenze animistiche o se invece ci si trovi in presenza di una riaffermazione del solo aspetto rituale della danza. Il ristabilirsi di tradizioni che sembravano dimenticate non è un fatto nuovo nella letteratura antropologica e sembra innanzitutto rappresentare una difesa contro

velocità di cambiamento superiori a quelle tollerate dalla cultura interessata, piuttosto che un rifiuto delle dinamiche acculturative.

Altri fatti appaiono significativi, relativamente ai *Karipùna*: è diminuito il numero dei *feiticeiros*, è parzialmente ripresa la pratica del *mutirão* e si sono intensificati i contatti in occasione di feste o assemblee con gli altri indios della zona.

Le cooperative commerciali si sono diffuse, con le assemblee locali e regionali, in tutto l'Amapà e il Parà, e in altre aree del Brasile, presso tribù in fase di cambiamento culturale ma non integrate.

La costruzione di un tratto della strada Macapà-Oiapoque ai margini della riserva ha costituito l'occasione per incontri tra le tribù della zona, con assemblee che hanno assunto cadenza annuale. La Fu.Na.I. ha accettato le condizioni poste dagli indios per la costruzione del tratto stradale: all'entrata e all'uscita della riserva sono stati istituiti due posti di sorveglianza, con personale indio, per garantire che la strada serva unicamente per il transito, con divieto di fermarsi nel territorio indigeno.

L'intervento della Fu.Na.I. ha comunque modificato l'aspetto dei villaggi ed, in parte almeno, la vita degli indios. Ad Espírito Santo, il più popolato dei villaggi dei *Karipùna*, è sorta una nuova infermeria ed è stato installato un generatore di corrente elettrica, che fornisce elettricità per illuminazione per tre ore al giorno, dopo il tramonto. A *Kumarumàn (Galibi)* è stato costruito un posto indigeno in muratura, una piccola falegnameria, una nuova infermeria. Sono in via di sperimentazione, inoltre, progetti agricoli che prevedono la coltivazione di riso, fagioli e mais. È sorto un edificio scolastico in muratura ed è stato installato un generatore di elettricità, anche se raramente è in funzione.

Alcune trasformazioni sono state volute e realizzate dagli indios stessi, soprattutto tra i *Galibi*.

Essi hanno costruito un locale per la cooperativa commerciale, hanno ultimato la nuova chiesa e hanno incominciato a produrre canoe anche per la vendita.

Si assiste alla parallela realizzazione di iniziative intraprese dalla Fu.Na.I. e iniziative gestite dagli indios, a volte in modo complementare ma più spesso conflittuale. È interessante a questo proposito quanto si è verificato relativamente all'istruzione. La Fu.Na.I. dal 1976 in poi

ha assicurato un funzionamento regolare della scuola, dove l'insegnamento è impartito nella lingua nazionale e con maestri brasiliani. Parallelamente gli indios, su proposta e con l'assistenza tecnica del CIMI, hanno avviato una scuola con personale del posto, preparato con appositi corsi, in *patois*, la lingua comune a tutta l'area. Presso i *Karipùna*, dove all'epoca della ricerca anche l'insegnamento materno era in portoghese e il *patois* era perciò conosciuto solo dagli adulti, si è ripreso ad insegnare a parlare nella lingua originaria. A *Kumarumàn*, oltre ai maestri, anche i due infermieri sono indios, pagati dalla cooperativa commerciale che ha finanziato loro anche il corso di formazione a Belém.

La decisione di provvedere alla preparazione di maestri e infermieri del posto è stata presa nel corso delle sempre più frequenti assemblee di villaggio o dell'area, ed è stata realizzata con il contributo di tutti i membri dei diversi gruppi.

Accanto all'intervento sempre più massiccio della Fu.Na.I. si sta quindi delineando un processo di mutamento gestito in prima persona dagli indios, non a livello individuale ma di gruppo.

La cultura originaria si era conservata, nonostante secoli di contatti e l'acquisizione di oggetti di provenienza esterna, sostanzialmente immutata, perché immutato erano rimasti l'habitat e quindi le risposte comportamentali adattive ad esso. Negli ultimi anni si va delineando un profondo cambiamento dell'ambiente ed appare quindi inevitabile una ridefinizione della morfologia culturale.

La direzione del cambiamento non sembra invece univocamente determinata. Accanto all'eventualità di una disgregazione del sistema tribale e delle stesse etnie, non è da escludere la conservazione di una cultura specifica, che, pur diversa da quella originaria, adatti a se stessa e reinterpreti i processi di trasformazione. L'evento nuovo emerso negli ultimi anni è il diffondersi dei casi in cui le comunità indie intervengono sui fattori di cambiamento, utilizzando le capacità indotte dall'acculturazione e le tecniche moderne, per modificarli.

Non è possibile prevedere quale di queste due linee di tendenza - disgregazione etnica o mutamento autodiretto - prevarrà, né le sintesi che la tensione conflittuale tra questi due poli di trasformazione potrà eventualmente produrre.

L'unico dato sicuro, al momento, è che la dimensione degli investi-

menti economici in Amazonia cambierà rapidamente l'aspetto di tutta la regione, e la sopravvivenza, culturale e fisica, dei gruppi indios dipenderà probabilmente dalla quantità di trasformazioni che essi potranno assorbire e gestire senza che ciò provochi fenomeni di detribalizzazione e quindi di integrazione.

#### NOTE

1 - Gli antropologi evolucionisti sono solitamente riconosciuti come gli iniziatori dell'antropologia «scientifica», e si conserva qui questa convenzionalità, mancando ancora storie distinte dell'antropologia culturale, dell'antropologia sociale, dell'etnologia e dell'etnografia. In realtà fino ad epoca recente le quattro discipline si sono spesso sovrapposte, soprattutto relativamente ai primi decenni del loro sviluppo. Ogni antropologo che abbia proposto una ricostruzione globale dello sviluppo della disciplina, vi ha sempre compreso insieme etnologi, antropologi culturali etc., privilegiando in questo contesto alcune figure rispetto ad altre. Solitamente si assume che l'antropologia sorga con l'interesse verso popolazioni altre, cioè in riferimento a ciò che con maggiore precisione dovrebbe essere definito etnografia. Tale sembra essere, ad esempio, la posizione di Paul Mercier, secondo il quale «la preistoria dell'antropologia scientifica ha veramente inizio quando sforzi coscienti e individualizzati sono rivolti verso la raccolta di dati sulle altre società umane e verso una riflessione generale su di essi» (1966, it.:30).

Su queste basi, la preistoria dell'antropologia è tracciata ricordando Erodoto e Lucrezio, l'arabo Ibn Khaldun (XIV sec.), i viaggiatori medioevali, in particolare Giovanni del Pian dei Carpi e Marco Polo, fino agli innumerevoli resoconti di viaggio che andranno accumulandosi dal XVI secolo.

Un itinerario simile è tracciato in Italia da Tullio - Altan (1971:13-23) seppure con una ricostruzione storica più ampia ed articolata. Egli sottolinea però opportunamente le distinzioni disciplinari, descrivendo il passaggio dall'etnografia all'etnologia e da questa all'antropologia sociale e culturale.

Gli esordi della scienza dell'uomo sono in genere collocati nell'Illuminismo, come suggerisce ad esempio Harris (1968, it.:13 ss.) e, con diversa angolatura, Evans - Pritchard (1951, it.:30 ss.), anche se il secondo

sottolinea l'importanza di un numero limitato di studiosi, secondo una ricostruzione che muove dal Montesquieu, e attraverso Saint-Simon giunge direttamente a Comte.

Sarebbe indubbiamente interessante analizzare a fondo gli itinerari seguiti da ognuno di questi autori, e una simile ricerca contribuirebbe a chiarire le premesse, anche teoriche, da cui ognuno di essi muove.

Sulla scorta di tali considerazioni, sembrerebbe ormai matura anche la ricostruzione di una storia dell'antropologia culturale come disciplina specifica, distinta dalla etnografia, dalla etnologia e dall'antropologia sociale. In Italia il problema è stato chiarito in particolare da Tullio Tentori che, rifacendosi in parte a formulazioni statunitensi, e alla distinzione formulata da Parsons (1951), sottolinea come la cultura sia una fenomenologia specifica, che «deve essere studiata con metodologia diversa dalla civiltà» (1970:8), e che, occupandosi del «livello culturale dei fenomeni sociali», l'antropologia culturale «si può interessare di qualsiasi tipo di società» (ibid.:16): non solo di quelle cosiddette primitive, ma anche di quelle moderne e in particolare, se non soprattutto, della società di appartenenza dell'antropologo.

L'antropologia culturale non si distingue, perciò, dalla sociologia relativamente alla complessità della popolazione studiata, ma per lo studio della «cultura», condizionato quindi in primo luogo, come sottolinea Gavino Musio, dal «riconoscimento della fenomenologia culturale» (1980:81). In tale prospettiva, Musio propone la ricostruzione di una storia dell'antropologia culturale, che da una parte ne permetta la netta distinzione rispetto ad altre aree delle scienze dell'uomo, quali la etnografia o l'antropologia sociale, e dall'altra includa anche studiosi che, pur non essendo definibili come antropologi culturali, hanno dato a questa disciplina contributi non trascurabili, quali Durkheim, o lo psicologo sociale Charles Blondel, o lo storico Lucien Febvre, etc. (cfr. Musio, 1980:69 ss.). Un quadro più esauriente è annunciato dallo stesso autore nel volume di prossima pubblicazione dal titolo: *Introduzione al pensiero culturale*.

2 - Parlare di diffusionismo, come di evolucionismo, vuol dire in

realtà riferirsi a gruppi di teorie non omogenee. Il diffusionismo inglese, quello del mondo germanico e quello statunitense presentano infatti considerevoli diversità. In Inghilterra i maggiori esponenti di questa corrente, Rivers, Perry e Elliot Smith fecero della diffusione dei tratti culturali l'unico criterio esplicativo per lo studio di tutte le culture, passate e presenti, a livello mondiale. Come è noto, lo Smith giunse a proporre la teoria secondo la quale tutti i tratti culturali esistenti proverrebbero da un'unica area di diffusione, l'Egitto.

Per alcuni versi il diffusionismo del mondo germanico è antitetico rispetto a quello britannico. Da un lato, infatti, si sosteneva l'esistenza di una pluralità, anche se limitata, di «circoli culturali» (*Kulturkreis*) originari, con caratteristiche specifiche; in questo modo veniva almeno parzialmente riaffermata l'importanza dell'ambiente, completamente negata dai diffusionisti britannici. Inoltre, si postulava una evoluzione dei diversi «circoli culturali», introducendo perciò anche criteri esplicativi diversi dalla diffusione, e in parte precorrendo la teoria che Julien Steward definirà «evoluzionismo multilineare».

Riprendendo questa impostazione, infine, negli Stati Uniti venne definito il concetto di «area culturale», che fa dell'ambiente la variabile più importante dell'analisi antropologica.

3 - Secondo Wissler, ad esempio, la cultura comprende «tutte le attività sociali nel senso più lato, come il linguaggio, il matrimonio, il sistema di proprietà, l'etichetta, le industrie, l'arte, ecc.» (1920:30).

Lowie riprende l'assioma del metodo comparativo, sostenendo che «cause simili producono effetti simili» (1929:89, in Harris, 1968:463) e propone una definizione secondo cui la cultura è «la somma totale di ciò che un individuo acquisisce dalla sua società, quelle credenze, quei costumi, quelle norme artistiche, quelle abitudini elementari e quei mestieri che gli provengono non dalla propria attività creativa ma come retaggio del passato» (1937:3).

Kroeber, che usa spesso «cultura» e «civiltà» come sinonimi, con-

serva la duplicità di significato sottolineata nel testo, sostenendo che «la cultura è (...) al tempo stesso la totalità dei prodotti degli uomini sociali, e una forza enorme che riguarda tutti gli esseri umani, socialmente e individualmente» (1948:8).

4 - Cfr. su questa problematica Musio, 1980:69 ss.

5 - Nonostante i fondamentali contributi teorici offerti all'antropologia, Kroeber concesse all'approccio descrittivo-comparativo ancora più di quanto la definizione riportata nella nota 3 lasci supporre.

Egli compilò, a partire dagli anni '20, elenchi di tratti culturali comprendenti fino a 6000 voci, nell'intento di individuare e delimitare le aree culturali del Nord America in relazione alle comunità indiane. È fuor di dubbio l'utilità e l'interesse di tale ricerca, sintetizzata nell'opera *Cultural and Natural Areas of Native North America* (1939), ma l'impianto generale appare di tipo etnologico e non, evidentemente, antropologico-culturale.

Su premesse simili appare muoversi Murdock, che utilizzò tutte le potenzialità del rilevamento comparativo, fondando lo *Human Relations Area Files*, imponente schedario, iniziato nel 1937 e destinato a raccogliere tutte le informazioni etnografiche disponibili, relative a centinaia di culture.

6 - Questa impostazione è stata formulata e particolarmente approfondita da Musio che, individuata la fenomenologia culturale come sistema di disposizioni verso la realtà, ha approfondito la problematica dei diversi livelli di astrazione a cui si collocano le diverse variabili.

Cfr. 1978:176 sgg. e 1980:134 sgg.

7 - *Fazenda* significa letteralmente «fattoria». In Brasile il termine è usato per indicare i grandi latifondi, spesso ottenuti occupando illegalmente aree indigene e annientando la popolazione: per una descrizione approfondita di questa dinamica, cfr. il cap. XII.

8 - I dati che precedono e che seguono si riferiscono al 1975, anno in cui è stata effettuata la ricerca.

9 - La *lingua geral* è una lingua artificiale composta dai gesuiti utilizzando vocaboli dei diversi dialetti *tupí*. Tale operazione ha però rappresentato una semplice sistematizzazione della affinità linguistica di gran parte delle popolazioni indigene del Brasile.

10 - Ovviamente non è possibile stabilire quanto pesi, in questa notizia ripresa da Coudreau, l'etnocentrismo che ha spesso portato ad esagerare il fenomeno. L'antropologia rituale sembra diffusa, all'epoca, tra i *Galibi* della Guiana, che probabilmente influenzarono la cultura degli *Oyampi*.

11 - Cerimonia religiosa diffusa ancora in tutta l'area. Cfr. cap. VIII.

12 - Il fenomeno detto *pororoca* si caratterizza per la formazione di un'onda di dimensioni considerevoli che, dall'Oceano, risale il corso del fiume per molti chilometri, per poi attenuarsi e originare una corrente contraria o contrastare il defluire delle acque.