

EMANUELE AMODIO

COSE PROPRIE E COSE D'ALTRI

- Oggetti occidentali, sincretismi e processi
acculturativi fra i Makuxi del Brasile

CONTENUTO

1. Introduzione al problema
 - 1.1. Delimitazione di campo
 - 1.2. Sull'acculturazione
 - 1.3. Oggetti e culture nella conquista del Brasile indigeno

2. Processi acculturativi attraverso gli oggetti occidentali fra i Makuxi del Brasile
 - 2.1. I Makuxi
 - 2.2. Il rapporto con la cultura materiale dell'occidente
 - 2.2.1. Precedenti
 - 2.2.2. Provenienza degli oggetti occidentali, in area Makuxi, nel decennio 1970-1980
 - 2.2.3. Accettazione e diffusione degli oggetti occidentali in area Makuxi
 - 2.2.4. Effetti dell'introduzione di oggetti occidentali nella cultura Makuxi

3. La risposta Makuxi all'invasione di oggetti occidentali
 - 3.1. Premessa
 - 3.2. La giustificazione mitica della differenza fra Makuxi e Bianchi
 - 3.3. Il sincretismo materiale
 - 3.3.1. Condizioni dell'evento
 - 3.3.2. Il processo di utilizzo
 - 3.3.3. Modi della formazione del nuovo evento
 - 3.3.4. Elementi della ri-significazione dell'oggetto
 - 3.3.5. Importanza del fenomeno
 - 3.4. La controffensiva economica

4. Conclusioni

1. Introduzione

1.1. Delimitazione di campo

Presi da analisi macro-sociali, gli antropologi poco si sono occupati di fenomeni relativi al quotidiano, al micro-sociale, dei popoli di cui si sono interessati. O, se l'interesse c'è stato, poco posto ha poi trovato nella comunicazione dei risultati delle loro ricerche. Quotidianità che ha interessato solo per quanto riuscisse a supportare spiegazione di fenomeni macro-sociali e non come realizzazione pratica, evento minimo dopo evento minimo, di complessi culturali più ampi.

Si determina così una situazione percettiva strana nel lettore senza esperienza diretta di vita con popolazioni "indigene" (o, non occidentali, in generale). Sembrerebbe, cioè che queste popolazioni passano la loro esistenza di festa in festa, di rito in rito, etc. L'immagine che ne viene fuori, così, è quella di popolazioni senza quotidianità, senza una vita "di tutti i giorni".

Ora, proprio l'ambito del "quotidiano, dell'evidente, del banale" (Perrot, 1979: 211) molte volte riesce a mostrare eventi culturali non rilevabili in altre situazioni. In particolare, questi ambiti diventeranno importanti quando ci si riferirà a popoli già in contatto permanente con società di tipo occidentale, proprio perché quest'ultime fanno dell'invasione culturale del quotidiano di questi popoli uno dei modi principali della loro conquista.

Parlare, qui, di quotidiano vuol dire riferirsi a situazioni minime, come andare a prendere l'acqua di fiume, oppure cucinare, oppure stare insieme senza motivo particolare se non il conversare del più e del meno e così via. In particolare ci occuperemo, in questa nostra analisi, di un aspetto specifico di questo quotidiano: gli oggetti.

Non gli oggetti densi di significato che esprimono, più di altri, i modi di una cultura - vedi per esempio le considera-

zioni di Pierre Clastres sulla cultura Guayaki e sul significato del panier e dell'arco (Clasters, 1977: 79ss), - ma gli oggetti del quotidiano, come una pentola o un recipiente per bere, o un gancio per appendere l'amaca.

Questo interesse nasce da una considerazione frutto della situazione specifica di ricerca in cui ci siamo coinvolti. Infatti, interessandoci di popolazioni indigene del Brasile già in contatto con i "bianchi", ci siamo accorti che il contatto culturale fra le due società più che realizzarsi a livello di macro-fenomeni (tipo: proibizioni di riti, etc.), si realizzano, oggi, proprio nell'ambito delle risposte quotidiane al "mondo". Ambito, questo, in cui si dà immediatamente e visibilmente percepibile, attraverso gli oggetti, il contatto culturale.

Queste considerazioni presuppongono un taglio particolare nella considerazione dell'oggetto: non in sé, come semplice realtà materiale, ma in quanto materia semitizzata. Quindi, come scrive Dominique Perrot, "l'oggetto concepito come luogo di passaggio, di comunicazione, in quanto supporto di rappresentazioni sociali e cosmogoniche, mezzo di produzione (indipendentemente dalle sue proprietà), pilastro materiale della società: ma anche come pilastro immateriale, perché gli oggetti sono cause, pretesti, conseguenze di relazioni, di potere, di incontro, di scambio simbolico" (Perrot, 1979: 211).

Interessandoci di popolazioni indigene in contatto con le società occidentali, cioè sottoposti a forti processi acculturativi, in nostra ipotesi di lavoro riguarderà particolarmente gli oggetti occidentali introdotti in questa società e i "giochi" che su di essi vengono a realizzarsi.

L'oggetto occidentale, quindi, come veicolo di messaggi e produttore, a sua volta, di trasformazioni sempre più ampie. In particolare, questi oggetti saranno da noi assunti come elementi della conquista culturale portata ^{avanti} dalle società occidentali, verso i popoli di cui ci stiamo occupando.

In questo modo, dando per scontato che esista un nesso, analitico e non solo ideologico, che "strutturalmente connette l'universo dei segni a quello delle cose" (Cirese, 1977: VII), rimane aperta la questione del "per chi" questi oggetti sono espressione di conquista. Siamo infatti convinti che "la sola cosa che possiamo dire, osservando i processi di significazione, è che il significato di un oggetto preso come segno è sempre relativo a un interferente, dipende cioè dal momento e dal luogo in cui fissiamo un segno" (Benvenuto, 1982: 187).

Vengono così a porsi nuovi problemi: l'oggetto è segno della conquista, nella nostra percezione e lo è anche agli occhi dell'indio che lo riceve (o lo ricerca)? E, ancora: per i vari gruppi di introduttori di oggetti, questi, sono coscientemente considerati "armi" della conquista o lo sono "inconsiamente", ovvero come effetto secondario del processo generale?

Nel corso della nostra analisi cercheremo, di volta in volta, di rispondere a queste questioni, convinti, in ogni caso, che il problema dell'oggetto, artistico o no, percepito da una cultura all'altra, pone problemi metodologici non indifferenti, e che fare scelte di campo se da un lato preclude possibilità, dall'altro permette conoscenze verificabili (cfr. Scoditti, 1975: 7-27).

1. 2. Sull'acculturazione

Il "Memorandum" del '36 dava la seguente definizione di acculturazione:

"L'acculturazione comprende quei fenomeni che si verificano quando gruppi di persone di culture diverse entrano in contatto diretto e continuo, con modificazioni conseguenti nei modelli culturali originari di uno o di entrambi i "gruppi" (Redfield, e altri, 1970: 177).

Questa definizione, col suo tono neutralista, non dava, in effetti, conto della complessità del fenomeno anche se, occorre sottolinearlo, lo stesso Memorandum veniva assunto criticamente dagli autori che l'avevano elaborato. Sarà, per esempio, uno degli autori (Erskovits) che, anni dopo, ne ripuntualizzerà i temi, riconoscendo che la definizione del Memorandum "è totalmente incolore e neutra per quanto concerne la relativa complessità delle due culture interessate, ed il fatto che una sia dominata dall'altra, oppure che il contatto avvenga su un piano di eguaglianza proporzionale..." (Erskovits, 1977: 43).

E sulla scia di questa definizione, ci sembra, che il successivo uso del termine è andato assestandosi.

Infatti, distinguendosi sempre più da concetti come "assimilazione" e "diffusione", oggi: si tende ad assumere il termine acculturazione in senso più restrittivo, cioè relativo a fenomeni che si realizzano nel contatto fra culture differenti per complessità (numerica o tecnologica) e in cui il contatto culturale viene caratterizzato da rapporti di dominanza di una società sull'altra.

Non è, quindi, più, così, del semplice scambio periferico fra società che si trovano o casualmente in contatto, bensì di richieste o imposizioni culturali in situazioni di conflitto (palese o latente). In questo contesto, lo "scambio" avverrà ancora, ma sarà determinato principalmente dai rapporti di forza in gioco e, chiaramente, dall'esito del conflitto.

Può essere, ad esempio, molto interessante studiare, come fa Gilberto Freyre, il posto che occupa "l'indigeno nella formazione della famiglia brasiliana". (Freyre, 1965: 164), in cui si affanna a dimostrare che molti elementi culturali indigeni sono stati integrati nelle varie culture non indigene del Brasile di oggi. Però occorre non dimenticare che questi stessi indios sono in gran parte scomparsi e per distruzione fisica e per assimilazione. In questo secondo caso, infatti, in cambio dei pochi elementi culturali indigeni "ceduti" ai bianchi, gli indios ne hanno ricevuti tanti da non essere più riconoscibili come "diversi".

Nella situazione di contatto, quindi, degli elementi culturali, sono "offerti" alla percezione dei gruppi interessati dall'evento. L'acculturazione consisterà nel passaggio di alcuni di questi elementi da un gruppo all'altro e nella contemporanea messa in atto di "meccanismi regolativi" al fine di "orientare la direzione l'intensità e l'ampiezza del flusso interculturale" (De Azevedo, 1976: 380).

Il tipo di contatto determinerà l'ambito culturale degli elementi trasmessi. Così, un contatto di tipo specificamente economico — tagliatori di legno occidentale e indios, ad esempio — determinerà, in generale, un flusso di elementi particolari e differenti da quelli trasmessi in un contatto di tipo religioso come, per esempio, fra missionari e indios.

In ogni caso, quando il contatto si estenderà a più gruppi sociali delle due società, il flusso si complicherà includendo contemporaneamente vari ambiti delle due culture o, almeno, di una di esse.

Quando parliamo di "elementi" culturali intendiamo riferirci a quanto di una cultura è trasmissibile: dagli oggetti ai miti, da regole sociali a modi di produzione, etc. Questi elementi possono, a seconda dell'ambito in cui si situano e dal tipo di contatto intercorso: essere "presi" o "richiesti", "offer^{ti}" o "imposti".

Accanto a questi processi, coscientemente prodotti, se ne devono, però, collocare altri in cui il flusso interculturale,

uni o bi-direzionale, avviene autonomamente e, il più delle volte, senza controllo delle parti. Si realizza in questo modo gran parte della fase di assestamento della conquista culturale di una società sull'altra.

Quest'ultimo riferimento ad una seconda fase del processo di acculturazione, dopo quella relativa al primo contatto, ci permette di ampliare il discorso su chi assume o impone cosa della cultura contattata. Ovvero: chi sono i soggetti del processo acculturativo?

Molto è stato detto, a partire dagli anni quaranta, sulla funzione dell' "uomo marginale" nei processi acculturativi (Cfr. Stonequist, 1937). Fondamentalmente l'analisi è la seguente: nel contatto fra due società, saranno coinvolti, nei processi acculturativi conseguenti, soprattutto quegli individui (o anche quei gruppi, a volte) che vivono una situazione di marginalità di qualche tipo (culturale, economico, etc.) nel proprio gruppo di origine (cfr. Barnett, 1941).

Se, in generale, questa analisi può essere accettata, sottolineando però che generalmente si ha da riferirsi ai "marginali" della società dominata, ci si accorge, però, che nella realtà di ogni singola situazione non sempre questi processi si realizzano. Prima di tutto, c'è da fare i conti con la situazione generale del gruppo di riferimento. Ovvero, è necessaria una situazione di crisi generalizzata affinché i "marginali" diventino eventi culturali di una certa importanza (Bastide, 1976: 89). In secondo luogo, soprattutto nella fase di assestamento del processo acculturativo, sono proprio le lideranze, anche le tradizionali, ad assumere il ruolo di agenti acculturativi del gruppo (Chiaramente, per riuscire a mantenere la propria lideranza nel processo di ristrutturazione della propria società).

Fin qui abbiamo accennato agli agenti "indigeni" del processo. Dal lato, invece, delle società occidentali, il discorso è differente e, senza dubbio, più complesso, soprattutto per il fatto che in questa società sono state prodotte vere e proprie "agenzie" preposte all'acculturazione dei popoli conquistati o in via di conquista. Oltretutto, c'è da fare i conti con società profondamente stratificate, società divise in classi, in cui i vari segmenti d'esse vengono contemporaneamente in contatto con i popoli da conquistare.

Ci troviamo, così, in presenza, da un lato, di "agenzie", religiose o civili, che coscientemente e con programmi specifici portano avanti progetti acculturativi e, dall'altra, a segmenti

particolari (subalterni o no) della società conquistante che, senza programma specifico, diventano agenti acculturativi per il solo fatto di essere venuti in contatto con le popolazioni indigene. Questo, sia che i loro interessi collidano con quelli indigeni (conquista della terra, etc.), sia che si tratti di "peones" al servizio dei primi e per cui, normalmente, si realizzano processi acculturativi a due direzioni e orizzontali (scambio diretto, etc.).

Fin qui, abbiamo quasi dato per scontato il flusso interculturale di elementi che si realizza quando una società occidentale contatta una società indigena. In effetti non sempre questo avviene, almeno nella prima fase del contatto. Dobbiamo, cioè, anche fare i conti con fenomeni di rifiuto, esplicito o implicito. Basta analizzare certi movimenti messianici brasiliani di origine indigena per ritrovarsi con veri e propri rifiuti di assumere tratti culturali imposti dalla società conquistante.

Anche nei casi di assimilazione, occorre precisare che mai questa si realizza integralmente. Ovvero: affinché un tratto culturale di un'altra società venga assunto e integrato nella propria cultura, occorre operare dei *aggiustamenti* che finiscono per trasformarlo in qualcosa di differente. Ci troviamo, cioè, di fronte a fenomeni di sincretismo, in vario grado, che sono indice del lavoro interno di una cultura in crisi e che cerca, il più delle volte disperatamente, di salvare se stessa e con essa l'identità psico-culturale dei propri individui.

In questi casi, un certo grado di cambiamento diventa importante per non dover cambiare del tutto e scomparire come cultura.

1. 3. Oggetti e culture nella conquista del Brasile indigeno

All'indomani, letteralmente, della scoperta portoghese del Brasile, così Caminha, scrivano di Cabral, annotava il primo contatto con gli indios:

"Mentre tagliavamo legna, due carpentieri costruivano una grande croce, di un solo albero, che ieri era stato tagliato per questo. Molti di loro (gli indios) vennero a stare con i carpentieri. E credo che lo facevano più per vendere gli attrezzi con cui stavano costruendo che per vedere la croce. Perché essi non hanno croce di ferro e tagliano il legno e gli alberi con pietre..." (Cortesão, 1943: 227-228).

Fin dal primo contatto, quindi, si crea un canale specifico di comunicazione fra europei e indios, rappresentato dagli ogget-

ti che i primi portavano con sè, in particolare, gli attrezzi di lavoro della terra. Anzi si può dire che è il ferro, in generale, ad occupare quasi completamente questo spazio di relazione (1). Basti pensare, per esempio, che ancora in tempi recenti per i Fulniò, popolo indigeno del Nordeste brasiliano, il bianco continuava a essere chiamato OXOITOA, "colui che possiede l'accetta di ferro", (Pinto, 1955: 186).

Per possedere tali oggetti, gli indios assaltavano i portoghesi, saccheggiando le case isolate dei nuovi insediamenti (Cardos de Olivera, 1960: 32) e non raramente lottavano tra di loro per il ^{ferro} possesso (Schaden, 1969: 180).

Ancor oggi, gli oggetti di ferro dei bianchi sono merce pregiata di scambio tra bianchi e indios e fra quest'ultimi, anche se, in generale, alla contesa armata per il loro possesso si è sostituita la creazione di mercati e nuove reti di scambio.

Gli oggetti, in vario modo ottenuti, potevano essere usati direttamente (come nel caso di asce e maceti) oppure come materia prima, una volta "smontati".

In generale, la reazione indigena alla cultura materiale dei bianchi è di accettazione e desiderio, pochi i casi di rifiuto netto. Per esempio, sembra che i KARARAIANA e i WAYARIKURE' (Karib, con poco contatto) del nord del Brasile rifiutavano e distruggevano, attorno agli anni '50 di questo secolo, gli oggetti offerti dai bianchi, per paura di effetti nefasti sulla vita del villaggio (Frikel, 1959: 136-137). A parte questi e alcuni altri casi di cui si ha notizia, l'accettazione degli oggetti occidentali in Brasile è totale, il che non implica necessariamente l'accettazione dei loro portatori.

Ci sembra, inoltre, che non si realizzi qui una scelta degli oggetti come nel caso dei MANUS della Nuova Guinea descritti da Margaret Mead.

(1) In questo senso è interessante notare la produzione di miti tendenti a spiegare l'origine del ferro e il possesso da parte dei bianchi. Per esempio, un mito KAIAPO' raccolto da Banner (1957: 69) si riferisce agli uomini bianchi come "uomini di ferro".

Scrivono la Mead: "Quindi nel 1928, i MANUS, di fronte a ciò che l'uomo bianco offriva, erano coscienti di quello che desideravano possedere. Rifiutavano le cose di nessun valore, le merci di poco prezzo, deteriorabili, o i fiammiferi, che erano soltanto una curiosità... il danaro, così duramente guadagnato, doveva servire a comprare acciaio di buona qualità o tela e stoffa "resistente" (Mead, 1962: 97).

Tutt'altra è invece la situazione brasiliana e amazzonica, in particolare. La reazione immediata alla visita in una delle case degli indios in contatto permanente, o anche semi-permanente, con i bianchi è di stupore per il coacervo di oggetti di origine bianca, e dalla funzione più disparata, che vi si trovano. Tutto il raccogliabile è raccolto, al di là dell'immediata utilizzazione pratica.

Certo, in queste società in crisi, avere un oggetto di origine bianca dà status e averne molti ne dà di più, ma non è solo questo il tipo di meccanismo che è messo in opera e, vedremo, più avanti, come il fenomeno sia ben più complesso.

Fin dai primi contatti, i bianchi percepirono immediatamente l'attrazione che la loro cultura materiale esercitava sulle popolazioni indigene incontrate, e fecero tesoro di questa constatazione. Si venne, cioè, a strutturare un metodo di contatto poggiato proprio sugli oggetti. Metodo che divenne unico o quasi, una volta che non erano più le armi di coloni e cercatori di schiavi (Bandeirantes) a fare il primo approccio.

La tecnica, usata ancor oggi e che ebbe in Rondon, nei primi decenni del secolo, uno dei suoi teorici, consiste nella preparazione del cosiddetto "fronte di attrazione". Una volta individuato il gruppo indigeno senza contatto con i bianchi, individua un'area di passaggio e, lì, si oppongono su un filo, teso tra due poli, una serie di oggetti capaci, nell'ipotesi, di attrarre gli indios, oltre a dimostrare le intenzioni pacifiche dei nuovi arrivati. Pentole, coltelli, vestiti, specchi... tutto serve, meglio se colorato. Poi si aspetta a distanza di sicurezza. Una volta scomparsi questi oggetti, si ripete l'operazione fino a contatto avvenuto e relazione instaurata.

Come scrive Dominique Perrot, "gli indios, letteralmente adescati dagli oggetti, si lasciano sedurre e se li portano via. Una volta stabilito il contatto, li si aiuterà ad indossare nel modo migliore i pantaloni o le camicie, poi si farà capire che non si tratta di regali, ma che solo con il denaro potranno procurarsene di nuovi. Il seguito è facile da indovinare... L'abitudine, la dipendenza, il salariato, la proletarizzazione..." (Per-

rot, 1979: 213).

La giustificazione esplicita a questo tipo di azione è semplice: "pacificare" gli indios (Cfr. Ribeiro, 1973: 149). Dove "pacificare" vuol veramente dire solo una cosa: renderli inoffensivi e dipendenti al fine di permettere, senza problemi, l'occupazione dei loro territori per fini produttivi, magari mandando coloni poveri come testa di ponte dell'invasione.

Chiaramente, questo tipo di processo non si realizza rapidamente e, pensiamo, non sia neanche ineluttabile. Le trasformazioni degli oggetti hanno, non solo bisogno di tempo per realizzarsi, ma anche necessità di essere "rinforzati" continuamente, pena il non raggiungimento dei fini per cui gli oggetti erano stati offerti.

Infatti, per esempio, l'introduzione di alcuni capi di vestiario è un elemento di cambiamento culturale solo se nuovi vestiti continuano a sostituire i vecchi. Oltretutto, all'inizio, si assiste sempre a forme di sincretismo --per esempio, l'astuccio penico usato sotto i pantaloni (Ribeiro, 1973: 156) -- che possono essere eliminati dall'imposizione massiccia e continuata dell'oggetto in questione, fino al mutamento dei modelli culturali relativi a quell'ambito.

Ma è, chiaramente, a livello economico, con tutte le sue implicanze, che gli oggetti occidentali operano il maggior cambiamento. Prima di tutto, i tempi della produzione vengono ad essere accelerati, per cui si rompe l'equilibrio tra economia di sussistenza e distribuzione del prodotto. Secondariamente, l'aumento del "tempo libero" non sempre produce nuovi e altri tipi di attività (ludiche, religiose, etc.), finendo, il più delle volte, per determinare un puro e semplice aumento di produttività che viene a creare nuove relazioni sociali ^{che si sovrappongono} alle tradizionali, fino a surclassarle.

Inoltre, con l'introduzione di nuovi oggetti, le reti di commercio intertribale, e con essi i rapporti, vengono a modificarsi. Per tutti, valga l'esempio delle popolazioni indigene dello Xingù (Brasile): "L'introduzione di arnesi di ferro portò agli xinguani un aumento della produttività rafforzando una economia di sussistenza che, secondo la osservazione di Steiner, era già bene equilibrata a quell'epoca. D'altra parte, determinò la sparizione nel commercio intertribale del monopolio mantenuto dai TRUMAI e dai SUYA sulla fabbricazione di asce di pietra, che li obbligava a mettere mano ad altri prodotti di scambio come il "sale", fabbricato anche dai MAURA (Galvão e Simões, 1966:47, in Ri-

beiro, 1973: 154).

Se i sistemi di scambio intertribale vengono indirettamente modificati con l'introduzione di nuovi oggetti, lo sono, invece, direttamente, dall'introduzione delle armi da fuoco. Infatti, un gruppo in possesso di fucili è capace di imporre le sue esigenze ad altri gruppi che ne sono sprovvisti e così modificare a suo favore lo schema generale di scambio. Lo stesso avviene quando si tratta di guerre intertribali in cui l'uso delle armi ne trasforma completamente le forme e i risultati.

A voler continuare la lista degli oggetti introdotti è possibile individuare, per ognuno di essi, effetti specifici e mutamenti più o meno importanti nel complesso della vita quotidiana di una popolazione indigena. Al di là di questo, però, è identificabile un effetto più generale e complessivo: la messa in crisi della produzione artigianale indigena e, con essa, la messa in crisi della divisione etaria e sessuale del lavoro sociale. Così mutano le incombenze e scompaiono specializzazioni capaci di dare prestigio e senso sociale a chi ne era in possesso. Per usare un esempio già riportato, il fucile non potrà sostituire l'arco degli uomini GUAYAKI, nè una borsa di plastica i canestri delle loro donne (Clastres, 1977: 77ss), in quanto incapaci di realizzare le funzioni sociali dei due oggetti tradizionali.

D'altra parte, non c'è tempo di operare una ristrutturazione dei referenti culturali all'uso di specifici oggetti. Non c'è tempo perché le società occidentali si muovono velocemente e su vari fronti. Difficile, allora, diviene oggi la creazione di nuovi miti che spieghino esaurientemente il nuovo mondo, come è avvenuto in tutta la storia del contatto e fino a pochi decenni passati. Miti sincretici, senza dubbio, ma che manifestano, in ogni caso, il tentativo di spiegare la nuova situazione e, così, controllarla.

2. Processi acculturativi attraverso gli oggetti occidentali fra i Makuxi del Brasile.

2. 1. I Makuxi

Composto da circa 18 mila persone, il popolo Makuxi (lingua Carib) vive attualmente stanziato nelle praterie e montagne del Nord-Est del Territorio Federale di Roraima (Brasile) e nel Nord-Ovest della Guiana (ex-inglese). Storicamente, la loro fissazione nell'aria risale agli inizi del 1600, quando, spinti dagli spagnoli e coinvolti nelle guerre caribiche (Cfr. Civrieux, 1976) migrarono dalle regioni dell'Orinoco (attuale Venezuela) verso il Sud.

Considerando che, all'epoca, la regione era contesa fra spagnoli e olandesi e, subito dopo, da portoghesi (1700) e inglesi (1800 soprattutto), possiamo avere presente il quadro generale del primo contatto di questo popolo con l'Occidente. E' inoltre, probabile che, all'epoca della migrazione, più che di Makuxi si debba parlare di PEMONGON. Questo popolo, nella fase di stanziamento nell'attuale area e in seguito alle lotte per il possesso delle terre con i popoli indigeni ivi precedentemente stanziati (WAPIXIANA, soprattutto), si suddivise in vari gruppi che finirono per acquisire autonomia culturale propria. I Makuxi sarebbero uno di questi gruppi insieme ai TAUREPANG (Brasile e venezuela) AREKUNA (Venezuela) e KAMARAKOTO (Venezuela).

Questa ultima notazione è qui importante in quanto permette la costruzione di un'ipotesi esplicativa della nascita di una complessa rete di scambi, con oggetti indigeni prima, occidentali poi, avente come fulcro la relazione Makuxi-Taurepang e per cui si può ben parlare, come ha fatto Im Turn alla fine dell'800, di una vera e propria divisione intertribale del lavoro (Im Turn, 1883:270).

Con la seconda metà del settecento, il contatto con i portoghesi diviene l'unica relazione con l'Occidente, almeno per i Makuxi del Brasile. In Guiana, lo stesso avverrà con gli Inglesi.

In ogni caso, è con la fine dell'Ottocento, che l'area occupata da questo popolo soffre l'invasione più massiccia. Infatti, dove prima si trattava di "occupazione" militare (un forte con non più di trenta uomini) ora, invece, si tratta di invasione con finalità esplicitamente economica: arrivano i coloni dal Centro e dal Nordeste del Brasile.

Questo evento muta completamente la relazione Makuxi-Bianchi: da relazione sporadica, all'occupazione delle terre, asservimento, etc. In questo contesto, poco venne realizzato dal "Servizio di protezione agli indios" (SPI), costituito dal Governo centrale in difesa degli indios. ^{Anzi} nell'area del Rio Branco qui considerata, anche per l'esistenza di una "Fazenda" nazionale gestita dall'SPI, fu proprio questo organo a guidare gli attacchi,

economici e culturali, alle società locali. Infatti, è proprio la Fazenda dell'SPI a essere centro di irradiazione degli oggetti occidentali nei villaggi Makuxi e Wapixana circostanti. Oggetti ottenuti attraverso lo scambio con prodotti alimentari di produzione indigena, farina di manioca soprattutto. Lo stesso processo si realizza ^{anche} con le "Fazendas" dei privati che si moltiplicano, anno dopo anno, nelle aree del Rio Branco.

Dopo una prima resistenza al contatto, sulla base delle rivolte antibianchi dei secoli precedenti, anche i Makuxi entrano nell'orbita economica dei coloni e le loro terre, soprattutto a partire dai primi decenni di questo secolo, vengono progressivamente occupate.

La situazione attuale non è di molto differente da quella del recente passato. Alcune aree sono state "demarcate" (cioè destinate, per legge, ai soli indios), ma le Fazendas non sono state trasferite. La stessa "Fondazione Nazionale di assistenza agli indios" (FUNAI), che ha sostituito il vecchio SPI, poco fa per far rispettare la pur precaria legislazione brasiliana in favore degli indios.

Culturalmente, la situazione attuale dei Makuxi si differenzia a secondo del territorio occupato: mentre i Makuxi della prateria, per il contatto continuato con i bianchi, si trovano in situazione di crisi; i Makuxi stanziati sulle colline e montagne del Nord-Est di Roraima mantengono pressoché integra la loro cultura, grazie al relativo isolamento di cui godono.

Attualmente, si assiste ad una forte ripresa delle lotte contro i bianchi e a un grosso tentativo di organizzazione intertribale capace di contrapporsi, in maniera esplicitamente politica, alla società brasiliana locale. Contro questo tentativo, anche i bianchi si stanno organizzando (cooperative, etc.), facendo fronte comune contro quei popoli che, in maniera diretta o indiretta, hanno tentato di distruggere. Inoltre, nell'area è presente un grosso contingente dell'esercito brasiliano che, con la scusa di difendere le frontiere, in effetti costituisce la forza repressiva degli indios della regione e la difesa più importante dei bianchi invasori.

2.2. Il rapporto con la cultura materiale dell'occidente

2.2.1. Precedenti

La storia del contatto dei Makuxi, come degli altri popoli indigeni della regione del Rio Branco, con gli europei è segnato all'inizio da un evento preciso. Gli Spagnoli col comandante Centurion, gli Olandesi con Gravesande - rappresentante in loco della "Compagnia delle indie occidentali" -, gli Inglesi con Releigh, tutti inseguivano un sogno: l'Eldorado (Civrieux, 1976).

Per questo avanzavano, per questo si facevano guerra fra loro e contro le popolazioni locali, quando non potevano averli dal loro lato.

Emerge chiarissima, fin dall'inizio, l'attitudine differente degli Olandesi. Citiamo, per esempio, quanto dichiararono a due Cappuccini spagnoli, nel 1772, i capi di alcuni villaggi del Rio Branco.

"I capitani (indigeni) dissero anche che i portoghesi erano stati lì con il pretesto di voler conoscere e che alla loro partenza, catturarono e portarono via molta gente, e che quando noi andremo forse faremo lo stesso. Dissero che gli Olandesi non facevano questo, solo compravano e gli danno vestiti e munizioni per cacciare. Senza dubbio è così, perchè fra questi indios ci sono molte armi da fuoco, lance e spade" (Armellada, 1960: 131).

Così, i primi oggetti occidentali a venire in contatto con gli indios di questa regione sono di tre tipi: vestiti, armi da fuoco e armi da taglio (ferro). In seguito, altri oggetti verranno ad aggiungersi ma, fondamentalmente, e fino ad oggi, è su questi tre tipi di oggetti che il contatto si baserà e strutturerà.

Se in principio si trattava di doni o controparte per alleanze di guerra, molto presto si viene a formare un mercato: in cambio gli indios daranno prodotti naturali, lavoro e, dicono fonti portoghesi, schiavi. Scrive, infatti, Ribeiro de Sampaio nel 1777: "Tutte le riferite nazioni (del Rio Branco) sono guerriere e valorose. La causa delle loro guerre è fare schiavi per venderli agli olandesi" (Ribeiro de Sampaio, 1949: 204).

Pur partecipando a questi processi, i Makuxi si mantennero restii, almeno fino agli ultimi decenni del '700, al contatto con gli Europei. Questi, intanto, avevano "risolto" i loro conflitti e l'area del Rio Branco era finita in mano portoghese che vi ave-

vano costruito un forte a metà del '700. Ed è con i portoghesi che i Makuxi ora dovranno relazionarsi.

Pur mostrandosi restii ad approssimarsi al forte, non ebbero però sempre attitudini ostili."In maggio del 1784 il Caporale Miguel Archanjo, comandante di una squadra, si recò nel Rio Tacutù e fu ben ricevuto da quegli indios. In quello stesso anno, Annonahy, uno dei capi Makuxi, accompagnò una squadra al forte, dove ricevette doni e, a sua volta, promise che sarebbe ritornato con la sua gente. Ma, la squadra che andò a cercarli, incontrò solo le case vuote" (Diniz, 1972:29).

Veniamo così a sapere qualcosa dell'atteggiamento dei Makuxi verso i bianchi: all'inizio di rifiuto, poi di ricerca di doni, senza però dare niente in contraccambio. Ma i portoghesi non seguono la stessa politica di contatto degli Olandesi, il cui interesse era più economico che militare. E, infatti, l'esaltazione che gli indios facevano degli Olandesi non piacque ai Portoghesi che cercarono, ben presto, di chiarire i termini della nuova situazione. "I portoghesi, scrive Ribeiro de Sampaio, li persuasero che non avrebbero dipeso da loro sontuosamente come con gli Olandesi" (Ribeiro de Sampaio, 1949:192). Ovvero, daranno i loro doni ma in cambio di servizi reali, lavoro per il forte. Questa politica di contatto troverà piena realizzazione con l'arrivo dei coloni.

Per i Makuxi il contatto con i coloni si realizza un pò più tardi che per gli altri popoli della regione ma, attraverso le reti indigene di scambio intertribale, i prodotti dei bianchi arrivavano anche a loro. E' soprattutto sul ferro che, ancora una volta, fa perno tutto il commercio fra indios e bianchi. Ferro per costruire punte di frecce, ferro per ami, ferro per maceti, ecc.

Con la siccità del 1870, arrivarono in massa gli emigrati del "Nordeste" brasiliano e le aree già occupate non bastano più e i bianchi non trovano di meglio che spingersi verso il nord del Territorio, in area Makuxi. Contemporaneamente, il forte S.Joaquin, decaduto completamente, diventa Fazenda S. Marcos, alle dipendenze dirette del Governo centrale.

Così, ci ritroviamo con due diversi focus di irradiazione della cultura materiale occidentale: i coloni, distribuiti direttamente nelle aree indigene, e la Fazenda Nazionale, diretta dall'SPI. Differenza che sta sia nella quantità di oggetti immessi nell'area (pochi i coloni, molti la Fazenda), che nel trattamento riservato agli indios. L'amministratore della Fazenda, anche perchè è preposto ufficialmente alla loro difesa, sembra che li tratti genericamente meglio.

Scrive Theodor Koch-Grünberg nel 1911: "S. Marcos è una specie di centro di riunione per gli indios delle regioni circostanti. "Nevi", come loro chiamano l'amministratore, li tratta bene ed è molto conosciuto e stimato fra loro. A volte arrivano in piccoli gruppi di uomini, donne e bambini per scambiare farina di manioca, granturco e frutta di vario tipo con alcune mercanzie straniere e specialmente sale. Molti di loro hanno indossato degli stracci per festeggiare l'avvenimento" (Koch-Grünberg, 1979: 36-37).

Quindi, accanto al ferro, alle armi da fuoco e ai vestiti, si aggiungono nuovi prodotti occidentali relativi ad un ambito culturale nuovo: la cucina. Il sale, prima di tutto, che i Makuxi non conoscevano e che sostituivano con erbe della foresta trattate particolarmente e poi, naturalmente, pentole e recipienti di vario tipo e grandezza.

Oltre allo scambio, completamente gestito dai bianchi, il lavoro: i nuovi coloni, applicando un sistema già ampiamente collaudato nell'Amazzone, utilizzano gli indios come mano d'opera a basso costo per i lavori delle fazendas. In cambio, daranno cibi e oggetti desiderati dagli indios. Ma, chiaramente, non si tratta di uno scambio forza lavoro-oggetti equilibrato. Ecco come Koch-Grünberg descrive questi fatti agli inizi del secolo:

"Come in tutto il Brasile, anche nella regione del Rio Branco, è un procedimento frequente obbligare l'indio a lavorare per il bianco a causa dei suoi debiti, come se fosse schiavo di questi. Quando terminano i mesi di lavoro convenuto, il suo padrone gli fa il conto di tutto quello che ha ricevuto in mercanzia e sempre sa regolarsi di tal modo che resta eccedente a favore del padrone. Il povero diavolo, che non sa contare, deve così ritornare a lavorare per cancellare questo eccedente (di debito). Nel frattempo va ricevendo nuove mercanzie e, in tal modo, contrae ogni volta più debiti, senza mai avere la possibilità di liberarsene" (Koch-Grünberg, 1977:149).

A giustificare questo tipo di sfruttamento, i bianchi produrranno una ideologia apposita: gli indios sono selvaggi e come tali devono essere "civilizzati". Questo è possibile, dicono, solo insegnando loro a vestirsi e a usare gli oggetti della "Civiltà".

Koch-Grünberg: "Il bianco crede che sta civilizzando quando dà all'indio alcuni stracci e gli insegna a bere alcool" (idem, 48).

Ovvero: l'occidente poggia, proprio sui suoi prodotti materiali, i propri progetti di conquista economica e culturale.

Questa situazione, per i Makuxi, continuerà invariata almeno fino agli anni 60-70, quando, parallelamente al rilancio delle lotte contro i bianchi, si creeranno nuovi e originali canali di circolazione degli oggetti occidentali.

2.2.2. Provenienza degli oggetti occidentali, in area Makuxi, nel decennio 1970-80

Con gli anni '50, l'invasione delle terre Makuxi diviene capillare, soprattutto nella prateria. Sono fazendas concentrate, il più delle volte, nelle mani di pochi proprietari. Sulle "Serras (colline e montagne) l'invasione" delle fazendas è minore, per via del tipo di terreno, ma, in compenso, l'area è quotidianamente attraversata da cercatori d'oro e di diamanti, di cui la regione è ricca. Questi "Garimpeiros" finiscono per fissarsi vicino ai piccoli fiumi ricchi di oro e formarvi piccoli villaggi di soli uomini, con un bar-negozio come centro. Normalmente si trovano villaggi Makuxi a pochi chilometri da questi centri (garimpos), con le conseguenze generali immaginabili.

Fazendas e garimpos, quindi, possono essere considerati, tra il 1970 e il 1980, come le fonti più importanti di oggetti occidentali nei villaggi Makuxi.

Nei garimpos: non sono solo i bianchi a ricercare l'oro e i diamanti, ma anche gli indios Makuxi delle aree aurifere hanno presto capito il valore dell'oro e il suo potere d'acquisto nei negozi dei bianchi. così, non è raro vedere Makuxi, singoli o in gruppo, cercare l'oro in questi garimpos, insieme ai bianchi o da soli, in posti solo a loro conosciuti. E, siccome, il negozietto locale attira enormemente con la sua esposizione di mercanzie, è facile incontrare, indios Makuxi comprare, fino all'esaurirsi dell'oro o diamanti trovati. A volte si tratta di ferramenta o attrezzi per la stessa ricerca dell'oro oppure pentole da riportare al villaggio; altre volte, invece, si tratta di oggetti non legati direttamente ai processi produttivi. Rossetti per le labbra, profumi, ornamenti di plastica, ecc., invadono così i villaggi, coinvolgendo le donne in forme estetiche completamente differenti da quelle tradizionali.

Riguardo, invece, al processo acquisitivo di questi oggetti, si realizza un rapporto economico sui generis: siccome

nei negozi dei garimpos il prezzo dei prodotti e di gran lunga maggiore che in città (1), gli indios, così come i bianchi cercatori di oro, spendono rapidamente il poco ricavato e finiscono per indebitarsi, entrando nella spirale debito-pagamento-debito.

Come poteva prevedersi, l'alcool (cachaça) è il prodotto più venduto, sia ai bianchi che agli indios.

Un poco differente è la situazione delle fazendas, soprattutto riguardo al pagamento degli oggetti acquisiti. Una volta che, anche qui, i fazendeiros capirono il potere rappresentato dagli oggetti, crearono, in ogni fazenda, piccoli negozi destinati alla vendita di merce agli indios dei villaggi vicini. Si tratta, generalmente, di pentole di alluminio, recipienti di plastica, cosmetica femminile, vestiti di bassa qualità, ecc. Molte volte si vende anche sale, zucchero, sapone e, non raramente, cachaça.

La forma di pagamento è di vario tipo. Prima di tutto, si mantiene quella tradizionale: in cambio del lavoro svolto nella fazenda (recinti, assistenza alle mandrie, ecc.) si ricevono degli oggetti dal Commercio della stessa fazenda. Il computo, però, non è più completamente arbitrario come una volta. Il lavoro è calcolato in credito monetario che sarà utilizzato per acquisire i prodotti di cui si ha bisogno, postane la disponibilità nella faccenda, se no ci si deve accontentare.

La situazione di sfruttamento non è, però, con questo, cambiata. Infatti, il prezzo pagato per giornata lavorativa è molto basso, in relazione al salario dei bianchi, e i prodotti venduti nella fazenda hanno prezzi molto alti. Così, in un modo o nell'altro, il fazendeiro riesce a guadagnare da un lato e dall'altro, riuscendo ad ottenere forza lavoro quasi gratuitamente.

Accanto al lavoro, come forma di pagamento, troviamo anche il denaro. Infatti, col mutare del tipo di gestione delle fazendas, sempre più indios Makuxi ricevono denaro liquido come pagamento del proprio lavoro e, inoltre, il contatto con Boa Vista, ha aumentato la circolazione di denaro nei

(1) Basti pensare che un chilo di sale, che nella città di Boa Vista costava, nel 1981, 100 cruzeiros, ne costava 800-1000 nei negozi di garimpo!

villaggi (vendita di prodotti agricoli o artigianali, lavoro, ecc.). Solo che, gli indios Makuxi poco o niente sanno dell'inflazione monetaria brasiliana che, negli ultimi tempi, ha toccato vertici del 200% l'anno, mentre i bianchi ne sono ampiamente consapevoli. Così il potere di acquisto dei "cruzeiros" posseduti diminuisce rapidamente, mentre la merce, anche se già da prima in possesso dei fazendeiros, continua ad aumentare di prezzo.

Un esempio servirà meglio a chiarire il processo. Nel 1981, il villaggio Makuxi di Curicaca decise di comprare un nuovo "forno" per la preparazione della farina di mandioca (1).

Un gruppo di uomini andò, così, a lavorare presso una fazenda vicina, per mettere insieme la somma necessaria (30.000 cruzeiros). Finito il lavoro, scoprirono che il denaro non raggiungeva la quantità necessaria e, allora, la misero da parte, ripromettendosi di completarla con la vendita di farina di manioca. Quattro mesi dopo erano riusciti nel loro intento e andarono per comprare il "forno" nel negozio della fazenda, ma la cosa non fu possibile, perchè il "forno" ora costava 50.000 cruzeiros. Il villaggio di Curicaca rimase senza "forno" nuovo e i soldi, ormai con poco valore, furono divisi fra quanti avevano partecipato alla loro raccolta.

Non è raro che i Commerci delle fazendas accettino anche prodotti agricoli in cambio della loro merce. E' soprattutto farina di manioca a essere richiesta, ma anche fagioli e granturco vengono accettati con facilità.

Oltre a questi negozi di fazenda e di garimpo, troviamo un'altra fonte di oggetti occidentali, sempre direttamente nelle aree Makuxi. Sono i "Maretteiros", individui bianchi, relativamente poveri, che girano per i villaggi, normalmente a cavallo, vendendo piccoli oggetti di cucina, caramelle, collanine e cosmetici. Non raramente, questi bianchi prestano servizio nelle fazendas e realizzano questa attività nei tempi di poco lavoro con le mandrie. In generale, accettano solo denaro in cambio della loro merce, ma si può anche trovare chi accetti in cambio farina di manioca o altri prodotti da esso derivati (Tapioca, ecc.).

Tutte queste attività economiche dei bianchi non sono assolutamente controllate da parte degli organi di Governo

(1) Si tratta di un grande bacile di ferro sotto il quale viene acceso il fuoco.

e questo gli da piena libertà di operare indisturbati per il loro interesse. Oltretutto, lo stesso Governo locale cerca di ingraziarsi gli indios attraverso doni o realizzando richieste specifiche degli indios (ferramenta, forni per la manioca, ecc.). Ma tutto questo non si realizza istituzionalmente, bensì in maniera semi-privata e relativamente agli interesse di questo o quel politico, burocrate, ecc. Lo stesso vale per i funzionari locali della FUNAI (Fondazione Nazionale dell'indio), anche se in questo caso, si realizzano altri processi relativi agli oggetti, come vedremo più avanti.

Altro focus di propagazione di oggetti occidentali vanno considerate le missioni religiose, cattoliche e protestanti. Storicamente, le missioni, soprattutto cattoliche, hanno qui rappresentato l'agenzia acculturativa più importante. Lo sono stati, però, soprattutto attraverso l'evangelizzazione, più o meno forzata, e non direttamente attraverso gli oggetti.

A partire, però dagli anni settanta, anche le missioni cattoliche entrano direttamente in campo attraverso gli oggetti.

Ecco cosa è accaduto: con l'arrivo di missionari più giovani e con l'aumentata coscienza della Chiesa brasiliana dei problemi indigeni, anche la chiesa di Roraima comincia ad interessarsi dell'aspetto materiale della vita degli indios. E siccome lo stato di dipendenza dai fazendeiros viene riconosciuto come la causa maggiore del loro stato "indigente",

è su questo che, in maniera implicita, alcuni missionari cercheranno di operare.

Così, prima in una missione, poi anche nelle altre, nascono dei Commerci senza finalità di lucro, gestiti da missionari, dove gli indios possono comprare, a prezzi più bassi che nelle fazendas, i prodotti occidentali.

Questi commerci si caratterizzano, almeno all'inizio, per la mancanza di prodotti ritenuti secondari dai missionari: cosmetici, ornamenti, ecc. Invece vi abbondano ferramenta per il lavoro dei campi, oltre a materiali per la cucina, in conseguenza della soluzione pensata dai missionari bianchi per il problema indigeno, dei Makuxi come degli altri popoli indigeni della regione: produrre di più.

Il pagamento di queste merci avviene o in denaro o in prodotti agricoli, farina soprattutto. Non rari i casi di credito.

Gli oggetti dei commerci delle missioni sono, chiaramente, scelti dai missionari che, così, operano due controlli: 1) eliminazione di oggetti ritenuti superflui e 2) indirizzo del mutamento culturale attraverso certi oggetti offerti alla vendita e non propriamente richiesti.

Valga, per questo secondo caso, l'esempio della presenza massiccia di cerniere per le porte (al fine di insegnare ai Makuxi a usare le porte), di mutandine e reggiseni, di bicchieri e posate, ecc.

In ogni caso, è sulla base di questa iniziativa che gli indios Makuxi sviluppano una loro risposta economica alla dipendenza dalle fazendas, oltre a riuscire, almeno in un caso, a conquistare il Commercio di una delle missioni (grazie al missionario locale che vedeva nell'autonomia economica degli indios l'unica soluzione al problema).

Infine, occorre ricordare che l'aumentato numero di strade e, quindi, il maggior contatto con la città, ha prodotto nuovi canali, diretti questa volta, di acquisizione di oggetti. Non è raro, infatti, vedere per le strade del centro di Boa Vista, degli indios Makuxi contemplare estasiati le vetrine dei negozi, dove l'abbondanza sembra sposarsi alla gratuità. Ma è solo una falsa impressione, perchè gli oggetti costano e per avere soldi occorre lavorare al servizio dei bianchi.

Così, a poco a poco, la periferia di Boa Vista si è riempita di indios (Makuxi, Wapixana, ecc.) che, coinvolti dalla città, non sono riusciti a sfuggirle e tentano, giorno dopo giorno, di dimenticare il villaggio e la prateria senza, oltretutto, riuscirci.

2.2.3. Accettazione e diffusione degli oggetti occidentali in area Makuxi

Nel corso della nostra analisi, più volte abbiamo fatto riferimento a concetti come "attrazione", "désiderio", riferendoli agli indios Makuxi di fronte alla cultura materiale dei bianchi. Occorre, a questo punto, cercare di chiarire 1) come, e, attraverso cosa si realizza questa "attrazione" e 2) perchè si realizza.

E' chiaro, che rimane valido il discorso generale per cui la società brasiliana locale impone la sua cultura in

tutti i suoi aspetti, al fine di trasformare completamente le culture indigene. Ma, questo, non spiega completamente l'adesione immediata ad alcuni aspetti della sua cultura materiale.

I Makuxi, come la maggioranza delle popolazioni indigene dell'Amazzonia, all'arrivo dei bianchi, avevano già una lunga tradizione di contatti con altre popolazioni indigene della regione. In questi contatti, sia di breve durata che, soprattutto, di lunga, uno scambio culturale avveniva sempre. Una volta era il disegno di un paniere, un'altra un tipo di arco, ecc. Inoltre, nell'area da noi considerata, si era sviluppata una complessa divisione intertribale del lavoro, per cui era normale, per i Makuxi come per gli altri popoli dell'area, procurarsi i "ralli" (grattugie per manioca) MAIONGONG o le cerbottane WAIKA, perchè ritenuti superiori a quelli da loro stessi prodotti. Il principio che reggeva, la scelta era dato dalla maggiore funzionalità dell'oggetto, resistenza, durata, ecc., oltre, in alcuni casi, al tipo di contenuti culturali da questo veicolati (ad es., oggetti rituali, ecc.).

Per cui, all'arrivo dei bianchi, esistevano già le premesse per operare un confronto fra aspetti della propria cultura materiale e di quella dei nuovi venuti, e quindi, operare, nei limiti delle possibilità (scambi, furti, ecc.), una scelta.

Sulla base di queste considerazioni, possiamo dire che, nell'"attrazione", e quindi nella scelta, sia stato utilizzato un principio di "economia funzionale". Se prima, la cerbottana Makuxi era messa di lato in favore di quella Waikà, ora questa lo sarà in favore della cerbottana dei bianchi: il fucile.

Un poco differente è il discorso per gli attrezzi di cucina e per i vestiti.

Per la cucina: vale, per certi versi, ancora il principio di economia funzionale - per esempio, grandi pentole utilizzate come contenitori d'acqua (più facili a trasportarsi, ecc.) - ma c'è anche da fare riferimento al mutare dei modi di cucinare, per cui diventano necessari gli strumenti che di quei modi sono parte essenziale: le stoviglie occidentali. Per esempio, l'introduzione della padella, usata come tale, è relativa all'uso dell'olio introdotto dai bianchi.

Per i vestiti: qui il discorso è ben più complesso, in quanto su questo oggetto i bianchi giocano parte della loro azione acculturativa. Nella prima fase del contatto, i vestiti vengono imposti, anche brutalmente, in quanto il modello dei bianchi relati-

vo al "pudore" è differente da quello degli indios e la nudità è per i bianchi "peccato". Nella seconda fase del contatto, però, saranno gli stessi indios Makuxi a cercare i vestiti sia perchè il loro senso del pudore si è un poco trasformato, sia perchè il bianco è divenuto importante e, quindi, vestirsi come lui dà valore.

In ogni caso, questi processi vanno considerati, nel caso dei Makuxi, in fase di attuazione e non come compiuti. Oltretutto, esiste una resistenza implicita al mutamento che frena l'uso generalizzato degli oggetti occidentali oltre, naturalmente, alla difficoltà di procurarseli.

Inoltre, occorre fare un discorso anche geografico per spiegare la differenza d'uso di questi oggetti all'interno dello stesso popolo Makuxi. Come si ricorderà, riguardo ai Makuxi del Brasile, descriveremo la loro collocazione geografica dividendo fra Makuxi delle montagne (VI'RIKO': gente delle "Serras") e Makuxi della prateria (ROMO'KO': gente della prateria). Questa differenza influisce direttamente sulla diffusione della cultura, materiale e non, della società brasiliana locale.

Infatti, l'invasione dei bianchi, mentre è capillare nella prateria, diminuisce nelle montagne e, con essa, anche il contatto. Così, sarebbe possibile la costruzione di una carta geografica della diffusione degli oggetti occidentali in cui la massima densità sarebbe relativa alla prateria vicino Boa Vista e la minima sulle montagne al confine con il Venezuela e la Guiana.

E' chiaro che, oggi, anche i Makuxi dei villaggi più lontani dai centri bianchi usano parte della cultura materiale dell'occidente ma, questi oggetti, arrivano loro, in gran parte, attraverso la mediazione di altri Makuxi (o altri indios) e sfruttano i canali tradizionali dello scambio fra villaggi. Per questo, ad esempio, si trovano una media di 4-5 fucili per villaggio nell'area della prateria, mentre se ne troverà 1-2 (o niente) per villaggio nell'area delle "serras".

Chiarita questa differenziazione, possiamo ora esaminare particolarmente il rapporto fra oggetti indigeni e oggetti occidentali in alcuni ambiti specifici di attività. Ci riferiremo soprattutto alla prateria e, particolarmente, ai villaggi del rio Surumù (villaggio del Falco, villaggio della Pernice, ecc.).

Analizziamo, per questo, il tipo di oggetti utilizzati oggi nella coltivazione e preparazione della manioca (M e F indicano, rispettivamente, lavoro maschile e lavoro femminile).

ATTREZZI UTILIZZATI NEL CICLO DELLA MANIOCA

Ciclo	Oggetti indigeni	Oggetti occidentali
Pulire il terreno (M)		Macete Ascia Fiammiferi
Piantare la manioca (M)	Punteruolo di legno.	Zappa Macete
Curare la manioca (M+F)		Zappa
Raccolta (F)	Zaino di fibre vegetali	Coltello
Preparazione della farina (F)	Grattugia, panieri, spremitorio, setaccio, mescolatore di legno, contenitore di legno	Bacili Forno Sacchi

Assistiamo, così, a una mescolanza di strumentario di origine culturale diversa, in uno stesso ambito produttivo. In effetti, e questo dimostra la nostra ipotesi sulle motivazioni di scelta (economia funzionale), si tratta di una mescolanza tendenzialmente specialistica. Ci si accorge, infatti, ad osservare lo schema, che si realizza una alta frequenza dello stesso tipo d'oggetto (riguardo alla provenienza) in momenti differenti del ciclo. Così, nella prima fase (pulitura terreno, piantare, ecc.) sono soprattutto gli oggetti occidentali a essere utilizzati, mentre nella seconda fase (soprattutto preparazione della farina) saranno più usati oggetti indigeni.

Accanto a questa mescolanza di tipo "verticale", ne esiste un'altra di tipo "orizzontale". Cioè, non specializzazione in fasi differenti di un ciclo produttivo, bensì contemporaneità nella stessa fase. E' il caso, per esempio, della pesca.

ATTREZZI UTILIZZATI NELLA PESCA

Oggetti indigeni	Oggetti occidentali
Frecce	Reti di vario tipo
Sbarramenti	Ami
Trappole di pali	Lenze
Gabbie di legno	
Veleno vegetale	

L'uso, in questo caso, degli oggetti sembrerebbe relativo solo alla scelta individuale. Ma, in effetti, anche qui si realizza il principio dell'uso specialistico. Infatti, mentre nel ciclo della manioca la differenza di strumenti utilizzati era data dal tipo di lavoro necessario, qui sarà data dalla conformità del fiume (o lago) o dal tipo di pesca.

Non in tutti i fiumi si possono usare le "tarafas" (reti circolari), mentre è chiaro che nei fiumi grandi non è possibile pescare con il veleno vegetale ("timbò") e così via. Lo stesso avviene, grosso modo, a seconda del tipo di pesce (uso degli ami, ecc.).

Per cui, forse generalizzando, la scelta d'uso fra oggetti indigeni e oggetti occidentali è relazionata alla funzionalità maggiore di essi in rapporto al fine. Questo ci porterebbe a pensare a una situazione di tendenziale equilibrio fra i due complessi e a libertà di scelta. In effetti, vedremo nel prossimo paragrafo, questo equilibrio è precario e le libertà di scelta limitate. Non a caso, infatti, è rilevabile una crisi dell'uso degli oggetti indigeni e un sempre maggior uso degli oggetti occidentali.

2.2.4. Effetti dell'introduzione di oggetti occidentali nella cultura Makuxi

Come abbiamo avuto occasione di rilevare esistono effetti generali dell'introduzione di oggetti occidentali nella cultura Makuxi ed effetti particolari relativi ad ogni oggetto o, meglio, al complesso di oggetti introdotti in un ambito culturale particolare.

Una analisi di questo secondo tipo di effetti implicherebbe un lavoro specifico e, senza subbio, interessante. Qui basterà dare qualche esempio per comunicare l'importanza del processo. Così, di seguito, riferiremo particolarmente dell'introduzione delle armi da fuoco nella società Makuxi.

Prima di tutto, non si tratta di un'introduzione massiccia di fucili e, oltretutto, non di quelli sofisticati e a ripetizione usati dai bianchi della regione. Sono fucili a pallettoni, ad una sola canna, quasi sempre posseduti dai capi villaggio, il che aumenta il loro prestigio.

Nei primi anni di contatto, come abbiamo già riferito, i pochi fucili olandesi o spagnoli caduti in possesso dei Makuxi, erano serviti a rompere l'equilibrio delle relazioni intertribali. Le guerre erano divenute qualcosa di non controllabile facilmente, con altri significati. Col decadere delle guerre, anche per influenza diretta dei bianchi, i fucili vennero trasferiti ad un ambito differente: quello della caccia. In ogni caso, esso rimase ancora come arma per la difesa e l'offesa contro altri uomini, ma in maniera individuale e non di gruppo come prima. Ultimamente, con la ripresa dell'opposizione ai bianchi, la presenza di fucili nei villaggi ha dato relativa forza ai Makuxi. Ma è più una sicurezza psicologica che reale, in quanto, e molti capi Makuxi ne sono coscienti, la forza dei bianchi, soprattutto a questo livello, è di gran lunga maggiore (basti pensare all'esercito presente nella regione a difesa dei bianchi).

Analizzeremo, così, gli effetti della presenza del fucile nelle attività venatorie di quei villaggi Makuxi in cui sono presenti almeno 3-4 fucili.

I Makuxi sono, attualmente, un popolo di cacciatori-agricoltori, con periodiche attività di raccolta, già fissati in un territorio specifico in cui le aree di caccia sono, grosso modo, delimitate in relazione alla distribuzione geografica dei villaggi.

Tradizionalmente, la caccia viene realizzata in gruppo, con l'aiuto di cani, usando come armi gli archi e le frecce (le cerbotane non sono più usate da circa 50 anni). Una serie di rituali propiziatori precedono questa attività e la accompagnano. Questi riti oggi sono in crisi, per influenza generale dei bianchi e, come vedremo, per influenza diretta del cambio di strumenti utilizzati.

Con l'introduzione del fucile questa situazione tende a cambiare, provocando effetti più ampi della semplice attività venatoria. Vediamo rapidamente questi effetti:

1. Aumento della carne disponibile e, quindi, modifica della dieta tradizionale;
2. Rottura dell'equilibrio ecologico precedente e conseguente diminuzione della caccia (anche animali non commestibili, come il giaguaro, tendono a diminuire a causa del mercato delle pelli in cui gli indios sono coinvolti);

3. Rottura del rapporto "religioso", ritualmente ordinato, con l'ambiente e gli animali in particolare;
4. L'arma da fuoco permette all'individuo una autosufficienza che l'arco non gli dava (necessità di inseguire, accerchiare, ecc.). In questo modo alla cooperazione produttiva, viene a sostituirsi una sorta di individualismo economico che è preludio di mutamenti radicali nella vita economica e sociale dei Makuxi(1).

Quindi, gli effetti degli oggetti occidentali non solo sono relativi all'ambito culturale specifico di riferimento, ma si dilatano a macchia d'olio, operando trasformazioni a catena e producendo la necessità di progressivi riaggiustamenti.

Se ora pensiamo alla totalità degli oggetti occidentali introdotti nella cultura Makuxi, ci rendiamo subito conto della mole di trasformazioni a cui essa è sottoposta.

Misurare gli effetti generali di tali processi non è cosa facile, in quanto molte volte si tratta di un mutare profondo che poco appare in superficie o, in altri casi, il mutamento si manifesta solo come somma di molteplici piccoli eventi, singolarmente difficili a percepirsi.

Sceglieremo, però, un aspetto del problema che meglio di altri si presta a tali analisi: il rapporto fra oggetti occidentali e oggetti Makuxi e, in particolare, l'influenza dei primi sull'esistenza dei secondi.

Tendenzialmente, ogni villaggio Makuxi è autosufficiente nella produzione di oggetti usati nella vita quotidiana: pentole di creta, amache di cotone, ecc. Alcuni oggetti particolari sono importati da altri gruppi indigeni, come il "rallo" per la mandioca, attraverso la rete di scambi che abbiamo già citato. La stessa rete ha inglobato... oggetti di origine bianca, come fucili o semplice ferro, modificando un poco il sistema di attribuzione interna di valore. Col passare degli anni, però, dovuto alla vicinanza sempre maggiore delle fazendas, si sono creati nuovi canali di approvvigionamento, direttamente con i bianchi.

Si è creata, così, una situazione particolare: alcuni oggetti che non avevano corrispettivi nella cultura materiale makuxi sono stati semplicemente inglobati (forbici, per es.), mentre gli altri sono entrati in concorrenza con i corrispettivi indigeni. Per esempio. pentole di alluminio con pentole di creta, asce di ferro

(1) Effetti di questo tipo sono stati riscontrati, ad esempio, anche fra i MUNDURUCU' dell'Amazzonia brasiliana (Murphy, 1960: 158).

con asce di pietra, ecc.

In questo modo, e nel contesto più generale della conquista bianca, l'artigianato makuxi è entrato in crisi. E' diminuita la confezione di amache, sostituite da quelle fabbricate industrialmente dai bianchi, le pentole di alluminio hanno invaso i villaggi, ecc.

Per altro lato, alcuni oggetti indigeni sopravvivono molto bene per l'inesistenza di corrispettivi bianchi e la loro necessità nell'economia indigena. E' il caso del "tipiti", sprematoio indigeno della manioca velenosa, usato anche dai bianchi poveri che lavorano nelle fazendas.

Al fine di descrivere meglio la situazione attuale di questa crisi, faremo riferimento a dei dati statistici raccolti durante gli anni 1982-83 (Amodio, 1983:56-59).

La ricerca fu svolta in 54 villaggi Makuxi (su un totale di circa 100 villaggi Makuxi), e includeva la raccolta di dati generali sulla situazione di crisi di tutta la cultura Makuxi. Di seguito riporteremo alcuni dei dati riguardanti tre tipi di artigianato Makuxi, relativamente alla materia prima usata, con l'indicazione del numero di villaggi in cui la produzione degli stessi oggetti è in crisi.

ARTIGIANATO MAKUXI:
Stato generale della crisi.

Situazione	Tipo di artigianato		
	Fibre vegetali in genere	Cotone	creta
Produzione normale	51	29	28
Produzione in crisi	3	25	26
Totale	54	54	54

Salta immediatamente all'occhio che gli oggetti di fibre vegetali resistono alla concorrenza, mentre negli altri due casi - cotone e creta - la situazione è precaria: quasi in metà dei villaggi Makuxi indagati, la produzione di questi due tipi di artigianato è in crisi e già scompaiono le abilità prima comuni. I vecchi non insegnano più o sono i giovani che si negano all'insegnamento.

E' interessante sottolineare come gli ambiti più colpiti, e quindi con più oggetti occidentali, siano quelli relativi a cotone e creta, in quanto segnale della direzione del mutamento. In particolare l'ambito della creta, invaso dagli oggetti di plastica, diviene specchio di un modo differente di intendere il cibo (per via del l'associazione dei due binomi: produzione- conservazione e terra-recipiente di creta), oltre a provocare mutamenti nella divisione sessuale del lavoro (sono, infatti, le donne le produttrici di pentole in creta).

Dall'altro lato , a sua volta, è ampiamente spiegabile la progressiva sostituzione dell'amaca tradizionale, se si pensa a quanto lavoro questo oggetto ha bisogno per essere prodotto (piantare, cogliere e pulire il cotone, filarlo, tesserlo). Anche in questo caso, il mutamento coinvolge la donna, in quanto anche questo è un lavoro tradizionalmente femminile.

Riassumendo, quindi, ci troviamo in presenza di una grossa trasformazione della cultura materiale makuxi. Il processo è ancora in svolgimento e non si prevedono grosse inversioni di tendenza. Rimane aperto il problema di quanto riusciranno a fare le nuove iniziative di lotta antibianche, anche in questo campo. Il problema, infatti, se da un lato è quello relativo al significato intrinseco di ogni oggetto, dall'altro riguarda la sua produzione e, almeno, la gestione del canale di approvvigionamento (come vedremo più avanti).

3. La risposta Makuxi all'invasione degli oggetti occidentali.

3. 1. Premessa

Nel descrivere l'introduzione in una cultura di oggetti provenienti da un'altra, si tende, generalmente, a dicotomizzare la reazione dei destinatari: accettazione o rifiuto. Ora, a parte il problema dell'isolare dal contesto generale del contatto l'aspetto specifico riguardante gli oggetti, raramente è possibile incontrare situazioni così nette. E, oltretutto, anche la semplice accettazione implica tutta una serie di processi di riaggiustamento culturale che, in un modo o nell'altro, finiscono per influire sull'oggetto, se non direttamente nella sua struttura particolare, almeno nella realizzazione della sua funzione, non sempre coerente con quella dei suoi produttori originali.

Questa re-interpretazione sarà di vario grado a seconda del tipo di prodotto introdotto e secondo le esigenze della cultura ricevente. Per cui, alla semplice accettazione, con un minimo grado di re-interpretazione funzionale, occorrerà aggiungerne un'altra in cui la reinterpretazione raggiunge gradi molto alti e in cui l'oggetto diventa, letteralmente, un altro.

Proponiamo di far rientrare questo secondo caso nel contesto più ampio dei fenomeni di sincretismo, con la specificazione di "materiale".

Avremo così una tipologia più diversificata:

- Accettazione dell'oggetto;
- Sincretismo materiale;
- Rifiuto dell'oggetto.

Nel caso dei Makuxi, questi tre tipi di risposta sono presenti sia in termini storici che, oggi, in termini geografici (vicinanza o meno dei bianchi). Il rifiuto, per esempio, è espresso chiaramente dalla descrizione di certe attività del KANAIME', "spirito" negativo del pantheon makuxi, che attaccherebbe con più frequenza indios che usano oggetti occidentali (radio, torce elettriche, etc.). Ovvero, il KANAIME' si collocherebbe come difensore dell'integrità culturale makuxi e, tenendo presente che in epoche particolari gruppi di sciamani "diventano" KANAIME', si capisce la pericolosità data dal possesso di tali oggetti (frequenti sono, in questo senso, delle morti misteriose che vengono interpretate come vittime di tale "spirito").

Questi fenomeni di resistenza culturale, in ogni caso, ten-

dono a diminuire, mentre l'attenzione si sposta verso una accettazione critica della cultura occidentale. Qui, "critica" va inteso nel senso di maggiore coscienza dei processi produttivi e di mercato riguardanti gli oggetti e, di conseguenza, nel desiderio-progetto di autogestirli.

Ma, prima di tutto, nella cultura makuxi, occorre risolvere un problema fondamentale riguardante i nuovi venuti: perché i bianchi sono in possesso di tutti questi oggetti e gli indios no?

3. 2. La giustificazione mitica della differenza fra Makuxi e Bianchi.

Il problema non era di poca importanza per la cultura Makuxi. Prima dell'arrivo dei bianchi, i contatti con popolazioni esterne si erano verificati su un piano di omogeneità culturale. Scoprire, per esempio, che le ceste dei WAPIXANA erano migliori delle proprie non innescava particolari problemi in quanto, per controparte, i WAPIXANA scoprivano che le amache Makuxi erano migliori delle proprie. Si trattava di oggetti frutto di una tecnologia equivalente, sia nei modi che nelle giustificazioni mitiche. Da qui allo scambio, il passo era breve e senza particolare necessità di riaggiustamenti culturali generali. L'arrivo dei bianchi modifica completamente questa situazione.

Prima di tutto, gli oggetti di nuovi arrivati sono completamente differenti dai propri e, secondariamente, sembrano realizzare meglio certe funzioni di oggetti tradizionali (si pensi al fucile di fronte all'arco). Occorreva, allora, capire questa differenza, giustificarla, al fine di controllarla.

Contemporaneamente, due altre realtà si producono nell'ambito del contatto:

- a. I Bianchi considerano gli indios come "non uomini" (bichos: bestie);
- b. I missionari, che invece li considerano semplicemente "paganini", annunciano loro un Dio unico, potente e bianco.

Questi elementi finiscono per fondersi tra loro e i Makuxi, che finora avevano definito se stessi come gli "Uomini" (PEMONGONG), sono costretti ad una profonda ristrutturazione dei loro referenti culturali.

Nell'universo mitico makuxi gli oggetti o, meglio, le tecniche per costruirli sono state o insegnate da alcuni eroi culturali, soprattutto i fratelli ENXIKIRANG e ANIKE', oppure conqui-

stati da antenati, a prezzo di pesanti prove. Utilizzando queste premesse e coinvolti nella nuova mitologia cristiana, i Makuxi producono una serie di nuovi miti, di tipo sincretico, in cui si dà ragione della differenza.

Il processo si realizza, avendo presenti i dati finora raccolti, in almeno due fasi:

1. Descrizione delle origini della differenza generale che esiste frai bianchi e i Makuxi. Questa si focalizzerà nell'elemento rappresentativo dei Bianchi arrivati nelle regioni del Rio Branco: l'allevamento di animali.
2. Descrizione, conseguente alla prima, dell'origine della differenza fra Bianchi e Makuxi riguardo al possesso di oggetti differenti.

MITO 1.

"Quando non c'erano ancora indios, nè villaggi, nè Boa Vista, Dio aveva tre figli: Adamo, padre degli indios, Karaiuà, bianco e padre dei "civilizzati" (civilizados) e Megoro, negro e padre di tutti i negri. A Dio piaceva più di tutti Adamo.

Un giorno Dio chiamò i suoi tre figli e disse loro: 'Domani, molto presto, quando vi chiamerò venite subito qua ché devo dirvi delle cose importanti. Ricordatevi di venire subito quando griderò'. Dopo queste parole i tre furono a dormire.

All'alba del giorno seguente, Dio gridò e aspettava Adamo, ma questi dormiva ancora. Arrivarono solo Karaiuà e Megoro. Allora Dio diede loro le vacche, le galline, i porci e tutti gli animali che si possono allevare.

Dopo aver fatto questo, si guardò attorno e vide: Adamo. 'Sei arrivato tardi, figlio mio...' gli disse. E siccome non aveva più animali da allevamento, e voleva dare ad Adamo una parte delle cose, gli disse: 'I tuoi animali saranno quelli della foresta e dei fiumi: giaguari, cervi, cinghiali, pesci e tutti gli altri'.

E' per questo che solo il bianco ha allevamento di bestiame e gli indios vivono di caccia e pesca" (1).

(1) Mito raccontato da Jaime Reposo, vecchio "rezador" (specie di sciamano minore) makuxi, molto vicino ai missionari nella sua gioventù, del villaggio della volpe, in marzo dell'82.

Per cui, senza entrare nel merito dei problemi posti dal sincretismo del mito, la differenza viene spostata all'indietro, al fine di renderla generale e fuori dall'ambito della responsabilità diretta dei Makuxi produttori della storia. Solo che non è così semplice risolvere il problema, anche perché sembra, che il modello cristiano della colpa si introduca a fare le sue modifiche.

Se una "colpa" esiste, allora questa è stata commessa dall'antenato: Adamo dormiva e, per questo, non è arrivato in tempo nella distribuzione primordiale. Così, non si tratta di un'azione ma dell'assenza di essa. Fondamentalmente, due modelli del "fare" si contrappongono: "l'iper-attivismo" del bianco, e l'attività "rilassata" dell'indio. Nel mito, è il modello del bianco che viene valorizzato.

Ad equilibrare la mancanza dell'azione, interviene, però, all'interno del mito, un altro elemento: Adamo era il figlio prediletto di Dio e, per questo, non viene lasciato senza niente e riceve in dono gli animali della foresta. In questo modo, si ha un reequilibrio e la differenza tra Bianchi e Makuxi è ora regolata attraverso una divisione dei mondi d'attività: le fazendas i primi e la foresta i secondi.

Passiamo ora al secondo mito che, variazione del primo, affronta direttamente il problema degli oggetti (in quanto variazione, lo riassumeremo soprattutto nelle sue parti similari al primo).

MITO 2.

Adamo stava per morire e, quasi cieco, chiamò tutti i suoi figli attorno a sé. Solo un figlio non arrivò perché stava facendo il bagno nel fiume. Adamo insegna ai figli che erano accorsi al suo richiamo a costruire maceti, asce, coltelli, e così via.

Quando il figlio assente arriva, domanda al padre cosa stesse facendo. *"Adamo rispose: 'Purtroppo non posso più ripetere quello che ho detto. Sto per morire, per questo non posso ripetere. Tu non c'eri e quindi non saprai quello che ho detto. Ora resterai al servizio dei tuoi fratelli'.*

Il figlio si mette a piangere e ottiene dal padre qualcosa anche lui.

" 'Non piangere', gli disse Adamo, 'Anche tu risolverai i tuoi problemi. Se hai difficoltà perché sei senza pentola, prendi la creta e fai una pentola di creta; se non hai un forno prendi delle pietre e fai un forno di pietra; se non hai ceste, allora

prendi delle foglie di palma (Buriti) e intrecciale... ' ", e così via.

La storia si conclude, dopo un lungo elenco delle cose che l'indio poteva fare, riassumendo la situazione:

"Così, il bianco che aveva ascoltato le parole di Adamo, fece la radio, le macchine, tutto. Mentre, noi indios facciamo quello che Adamo ci disse di fare. Fu lui a insegnarci quello che l'indio fa" (1).

La variazione del primo mito, permette di completare l'organizzazione e la giustificazione della differenza. Ancora una volta, l'indio era assente nel momento della trasmissione del primo sapere, ora in possesso dei bianchi e, per questo, lui non sa. In compenso, anche a lui saranno trasmesse delle tecniche, ma queste saranno relative al suo ambiente specifico: la foresta.

Il mito 2., però, aggiunge qualcosa alla prima storia: l'indio resterà al servizio dei suoi fratelli che hanno ascoltato le prime istruzioni di Adamo.

Al di là della possibilità di interpretare questo fatto come "conseguenza" di una colpa, ricordiamo che questi indios sono in contatto con i missionari da almeno cento anni, un'altra considerazione si impone: implicitamente si dichiara che gli oggetti dei bianchi sono superiori a quelli, "di ripiego", degli indios e, per questo, i loro detentori vanno serviti.

Assistiamo, così, a un lungo percorso di andata all'indie e al ritorno alla situazione attuale. Giustificata e "capita" è ora la differenza degli oggetti, così come il fatto che gli uomini bianchi ne sono in possesso. Ancor più, viene giustificata anche la situazione di dominanza del bianco sull'indio. Solo che, nei due miti, queste giustificazioni sono di tipo particolarissimo. Infatti, il bianco è superiore e domina gli indios perché ha appreso come fare certi oggetti. Non si tratta di una differenza assoluta, implicita nella natura dei due, ma tutto dipende dal possedere o, meglio, saper fare certi oggetti.

(1) Racconto del Tuxaua (capo) Damasio del villaggio della Pernice, nel novembre 1982 (Una versione più complessa di questo mito fu raccontata dal Tuxaua Gabriel del villaggio della volpe (1965) a P. Silvano Sabatini che la incluse nella biografia di questo capo makuxi pubblicata in Italia nel 1972 (Raposo, 1972).

In questo modo, i due miti, se da un lato giustificano la differenza, dall'altro offrono la possibilità di superarlo: ottenuti questi oggetti, gli indios saranno uguali ai bianchi e questi non domineranno più.

Una dimostrazione di questa possibilità è data, per esempio, dalla decisione degli indios Makuxi (riunioni di capi) di avere anche loro degli allevamenti (v. mito 1.), al fine di occupare in questo modo le terre, e essere, almeno, allo stesso livello del bianco.

3. 3. Il "sincretismo materiale"

3. 3. 1. Condizioni dell'evento

A contatto avvenuto e strutturato, fra bianchi e indios si determina un minimo di fissità dei canali di circolazione degli oggetti occidentali, sia di approvvigionamento diretto (bianchi-indios), sia di acquisizione indiretta (indios-indios). Contemporaneamente, alla percezione indigena diviene sempre sempre più chiara, o almeno identificabile, l'esistenza di canali di trasmissione degli oggetti occidentali interni alla società bianca e, per molti versi, differenti da quelli che portano gli oggetti nei villaggi indigeni. Canali di bianchi per bianchi, da cui l'indio è generalmente escluso e dai cui "bordi" egli osserva un flusso di oggetti ben più ricco di quello dei canali che egli usa.

Uno degli effetti di questi canali, soprattutto quello interno alla società dei bianchi, è quello di "debordare" nelle sue zone periferiche alcuni materiali del flusso di oggetti. Viene, così, a crearsi uno "spazio", non solo topologico, in cui i materiali debordati trovano provvisoria collocazione, senza organizzazione interna se non una generica ordinazione di limite, determinato dal contesto sociale che gestisce il flusso.

Il tipo di materiali debordanti dai canali, è, generalmente di un solo tipo: si tratta di residui di parti non utilizzabili (o considerati tali) di oggetti del flusso. Oggetti, o parti di essi, senza più funzioni nella società produttrice, che si tenta di eliminare perché non più carichi di senso, materiali semioticamente degradati.

Di fronte a questo "coacervo" materiale, in questi spazi periferici agli agglomerati bianchi (siano paese o fazenda), i Makuxi si fermano ad osservare. Davanti a loro i residui man-

tengono, anche se non sempre, memoria di quel che sono stati quando erano lontani dalla possibilità del possesso. Ora, certo, sono facilmente acquisibili, ma l'illusione dura poco, il residuo non realizza più la funzione dell'oggetto di origine.

E in questo momento che scatta il meccanismo appropriativo in funzione di un progetto di utilizzo. Ma, prima di tutto, di quali residui stiamo parlando?

Si tratta di scatole di cartone vuote, pezzi di macchine, copertoni, latte vuote, pezzi o fili di ferro, pezzi di mobili, etc. Insomma, tutto quello che i bianchi scartano (immondizia?) e depositano nei limiti del loro abitare (cortile, campo periferico di città, muri esterni di case, etc.).

Il fenomeno osservato fra i Makuxi - ma il processo si realizza in vario grado in molte altre situazioni - è il seguente: appropriazione di alcuni questi materiali scartati e utilizzo proprio, previa trasformazione.

Di seguito, vorremmo capire e descrivere questo processo di utilizzo degli scarti materiali dei bianchi da parte della società Makuxi.

3. 3. 2. Il processo di utilizzo

Due realtà si fronteggiano in questo evento:

- a. Da un lato, la determinazione rigida dell' artefatto occidentale, per cui ci troviamo in presenza di una "unidimensionalità" del "significato dell'oggetto" (Perrot, 1974: 114).
In cucina, per esempio, una pentola non "può" essere utilizzata per friggere dei pesci, per cui è stato prodotto un oggetto specifico (padella), etc. Unidimensionalità che riduce l'oggetto solo all' "espressione di una differenza" (Perrot) che determina non solo la moltiplicazione fittizia di tipi, funzionalmente nominati, ma anche diviene indice della condizione di classe dei fruitori.
- b. Dall'altro lato, invece, delle società indigene che hanno fatto della plusnificazione potenziale del dato una delle basi della loro esistenza culturale. E' quello che Levi-Strauss chiama "bricolage" nella formazione dei miti (Levi-Strauss, 1972) : la possibilità (logica) di utilizzare gli elementi più vari, frutti di precedenti significazioni, per una nuova "costruzione", in cui il senso nuovo, anche se prodotto da certi aspetti della precedente significazione, acquista valenza propria a partire dai nuovi rapporti delle parti, prodotti dal progetto dell'operatore.

L'incontro tra queste due maniere antitetiche di considerare un prodotto avviene in presenza di particolari situazioni. Prima di tutto, il desiderio dell'oggetto "altro" da parte dell'indio, secondariamente, il costituirsi di una situazione in cui viene meno la significazione rigida dell'oggetto occidentale. In questo "terrein vague", come lo chiamerebbero i francesi, si determina uno spazio in cui un nuovo processo di significazione si realizza. Ma, essendo un processo secondo (non ex-novo), occorrerà qui parlare di risignificazione.

Vediamo, allora, particolarmente alcuni di questi nuovi oggetti, indicando di volta in volta, sulla base di quali materiali essi sono stati prodotti.

Nuovi oggetti	Materiali di origine
- Gancio per amaca	- Tondino di ferro per costruzioni
- Contenitori per liquidi o solidi di varie forme	- Copertoni di camion
- Sandali	- Copertoni di automobile
- Grattugia per manioca	- Bidone di latta
- Forno per manioca	- Bidone di lamiera (nafta)
- Piccoli contenitori	- Latte di olio, etc.
- Porte o finestre	- Mobili, casse di legno, etc.
- etc.	

Come si può vedere dalla tabella, e gli esempi sarebbero moltiplicabili, si tratta di nuovi oggetti di tipo molto vario. Ovvero, tutto l'ambito della cultura materiale makuxi sembra coinvolta nel processo.

In alcuni casi, il nuovo oggetto sostituirà un equivalente indigeno (grattugia per manioca - rallo, per esempio), in altri casi, invece, si tratterà di oggetti, nuovi, senza omologhi nella cultura materiale makuxi (sandali, per esempio), il cui uso è frutto dell'influenza culturale generale della società bianca.

Anche in questi casi, però, non si tratterà di un puro e semplice riprodurre certi oggetti occidentali. Sia per via dei materiali utilizzati, sia per l'introduzione in un contesto culturale differente, l'oggetto "copiato" diventa qualcosa d'altro, acquista altri significati. Si chiarisce, ulteriormente, co-

sì, il motivo dell'aver nominato questi fenomeni come "sincretismo materiale". Infatti, quando si parla di sincretismo, soprattutto riguardo ai miti, s'intende un prodotto costruito attraverso l'utilizzo di elementi appartenenti a culture differenti, resi omogenei in un nuovo senso. Per cui, dato che ci stiamo interessando di oggetti, diventa lecita la specificazione di "materiale".

Quindi definiremo il "sincretismo materiale" come quel processo di formazione di nuovi oggetti, attraverso l'utilizzo di elementi provenienti da culture differenti. Per elementi intendiamo sia i frammenti di oggetti precedentemente significati nei propri contesti, che il progetto che precede l'opera di ri-significazione.

Per cui, una freccia con punta ^{di ferro v2} intesa come "sincretismo materiale" (funzione e parte del materiale di origine occidentale), tanto quanto una grattugia di latta per la mandioca, (materiali occidentali, progetto e funzione indigena).

Ci sembra importante, inoltre, chiarire perché qui parliamo di ri-significazione e non di ri-funzionalizzazione. E' chiaro che qualunque processo di funzionalizzazione, in quanto determina un uso sociale del dato, è per sua stessa natura anche processo di significazione. In questo senso, Barthes ha parlato di "funzione-segno" (Barthes, 1966: 39). E', inoltre, vero che "una volta costituito il segno, la società può benissimo ri-funzionalizzarlo" (Barthes, idem), ma si tratta, in questo caso, di un processo interno a un contesto culturale e, inoltre, quasi sempre l'oggetto mantiene una sua continuità formale.

Nel nostro caso, invece, si tratta del passaggio dell'oggetto da una cultura a un'altra e, quindi, in contesti differenti di significazione e, inoltre, gli oggetti di cui ci stiamo interessando si trovano in condizioni di "degrado funzionale", cioè sottoposti a processi di de-significazione.

Per cui, dovremo parlare del nostro operatore come qualcuno alla ricerca di un senso (come il bricoleur di Levi-Strauss), in uno spazio denso di residui di precedenti significazioni che che lo "costringono" a concludere il processo creativo (dell'attribuzione di senso) in operazioni di ri-significazione.

3. 3. 3. Modi della formazione del nuovo oggetto.

I residui occidentali caduti sotto la percezione Makuxi, e sembra che il processo coinvolga in egual misura uomini e donne, possono essere raccolti sia in vista di un progetto già elaborato (o solo abbozzato) o nell'eventualità di un suo futuro utilizzo è in questo secondo senso che va intesa la presenza, nei villaggi Makuxi della prateria soprattutto, di mucchi di oggetti di questo tipo.

Consideriamo, di seguito il primo caso, e, cioè, quello relativo alla raccolta di uno o più residui all'interno di un progetto già elaborato nei tratti fondamentali. Questa ultima precisazione è importante in quanto non sempre il progetto iniziale può essere realizzato o prendere la direzione voluta. Basta considerare, per esempio, un residuo il cui materiale offra più resistenza alla modifica di quanto previsto dall'operatore, e che cambia, in vario grado, il progetto del nuovo oggetto.

Per cui, al momento del recupero, delle operazioni sono state previste e ne è stata progettata l'esecuzione (cioè, per esempio, ci si è procurati gli arnesi, etc.). Queste operazioni, incluso il primo momento di scoperta, possono essere considerati fasi del processo di trasformazione e costruzione del nuovo oggetto. Al fine di rapportarci direttamente al processo reale, utilizzeremo l'esempio specifico di un oggetto, la cui costruzione fu osservata nell'aprile del 1982 nel villaggio Makuxi di Darura. Si tratta della trasformazione di una latta di olio in contenitore per sapone e oggetti similari (v. disegno).

Vediamo di seguito queste fasi, dando a lato i dati relativi al disegno.

1° Fase:

L'oggetto scartato è stato identificato come passibile di utilizzazione. Il progetto, appena elaborato o già esistente (in relazione a bisogni, etc), scatta a inglobare l'oggetto percepito. Possiamo qui parlare di fase della "percezione dell'oggetto" con le sue caratteristiche (o residui di esse)

- Una latta di olio ha colpito l'attenzione dell'operatore Makuxi. Si tratta di un recipiente cilindrico, chiuso ma con due fori, di cui lui riconosce la funzione che aveva nella cultura di origine: contenere un liquido di uso alimentare (dis. 1).

fissate dalla significazione (funzione-segno) datagli dalla cultura di origine.

2ª Fase:

L'oggetto è destrutturato, in vario grado, a secondo del progetto, per meglio supportare il processo globale di ristrutturazione. Tenendo presente che è su una precedente significazione che si sta agendo, cioè, a voler usare Sussure, sull'unione di un significante e di un significato, è a questi due livelli che l'operatore agirà.

- Viene eliminato il coperchio superiore e aperti dei lunghi tagli sul corpo cilindrico della latta. Questi tagli non giungono fino ai due bordi, al fine di usare una parte della struttura formale del residuo. Ovvero: la latta viene preparata a una ristrutturazione a livello della forma, mentre già si prevede la trasformazione del significato. E' chiaro, così che in questa fase, il significato precedente "contenere-un-liquido" è già stato quasi totalmente eliminato, sopravvivendo, di esso solo quella parte relativa al significato parziale "contenere" (dis. 2).

3ª Fase:

Dopo la fase di de-strutturazione assistiamo ad una fase di ristrutturazione dell'oggetto, a una operazione equivalente alla precedente, ma di segno opposto. Infatti la precedente destrutturazione permette la trasformazione che darà origine alla nuova forma, in quanto la ristrutturazione crea le premesse (ricostruzione) della nuova significazione.

- Grazie ai tagli e all'eliminazione del coperchio superiore è possibile operare sulla forma della latta.

Viene esercitata una pressione manuale dall'alto in basso, e spinti i singoli listelli verticali verso l'esterno. Si intravede già la forma del nuovo oggetto e la funzione. (dis. 3).

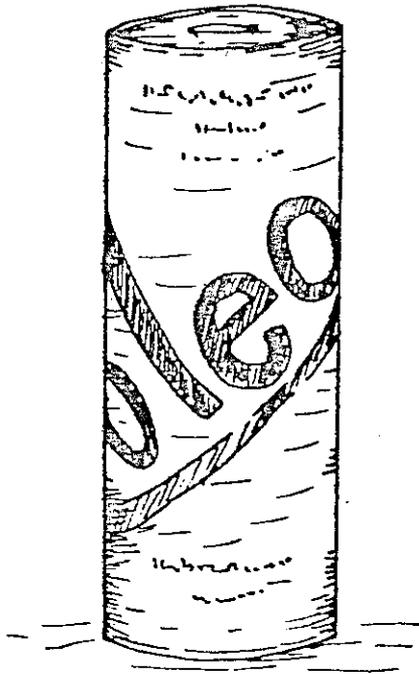
4ª Fase:

Attraverso ultimi piccoli ritocchi, il nuovo oggetto si presenta alla percezione dell'operatore. La forma dei residui utilizzati è, in vario grado, scomparsa e una nuova significazione è emersa. E, siccome, si

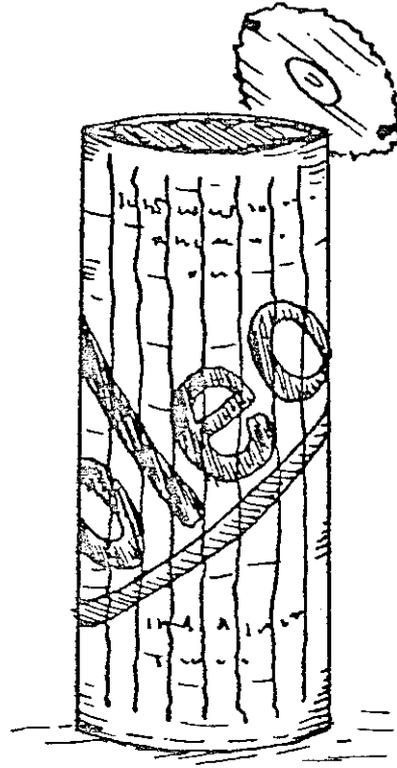
- Viene legato uno spago sull'apertura superiore e il nuovo oggetto è pronto: un contenitore di sapone.

Della precedente latta di olio è scomparsa la forma (da cilindrica a quasi sferica),

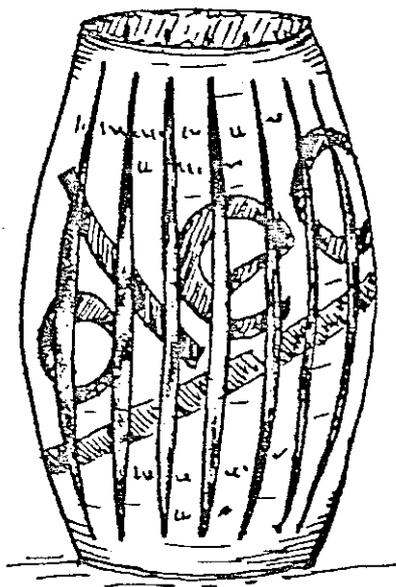
1



2



3



4



tratta ancora di oggetti d'uso, potremo parlare di nuova "funzione-segno".

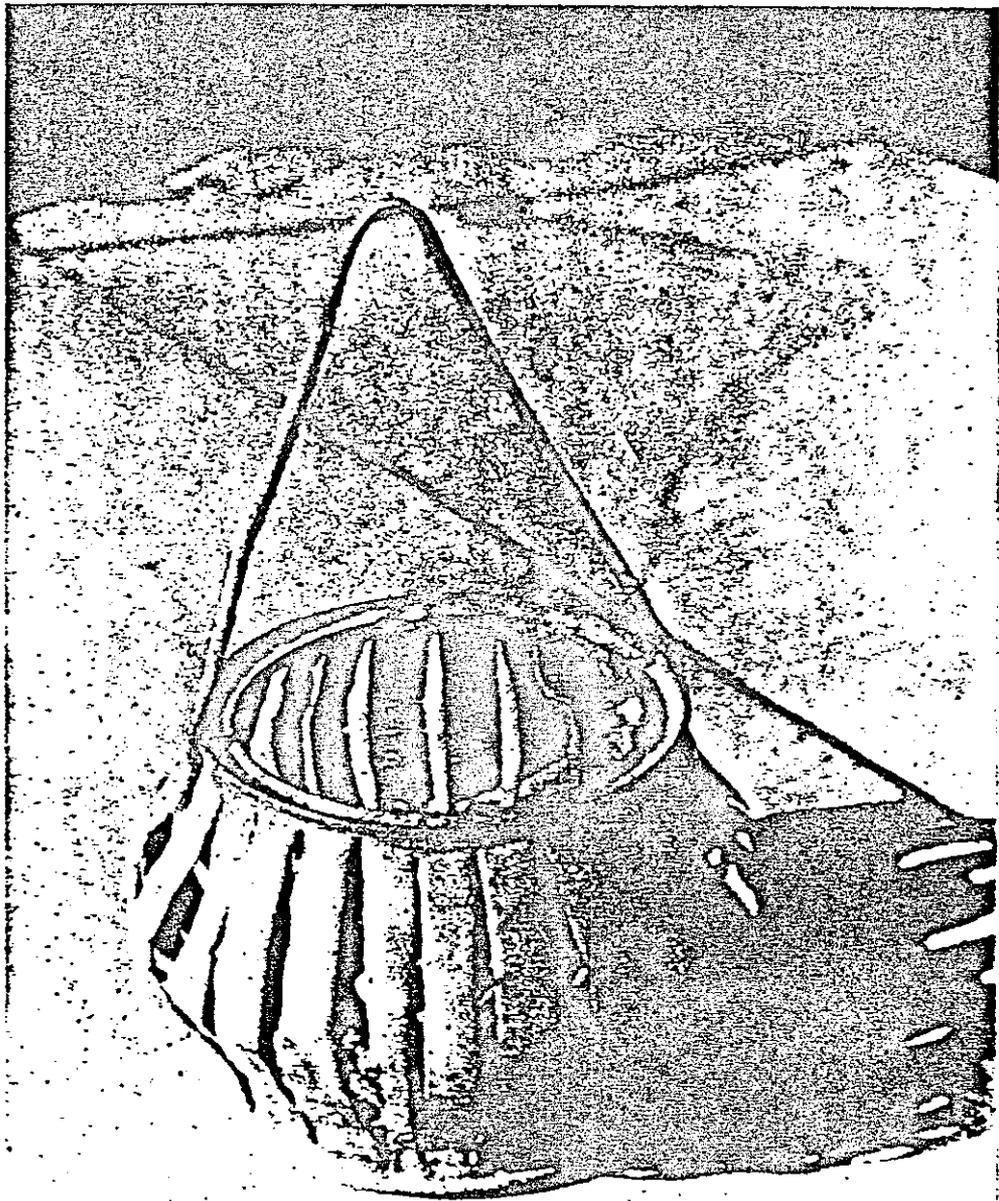
mentre è stata mantenuta una parte del significato: da "recipiente-di-liquido" a "recipiente-di-solidi", ovvero di sapone (dis. 4 e foto di oggetto simile).

Ci sembra che queste quattro fasi si realizzano anche quando la trasformazione è di grado minore da quella dell'esempio descritto. Infatti, per esempio, anche la "semplice" costruzione di un gancio di ferro per amache necessita di queste operazioni (scelta del ferro, taglio, modifica, etc.).

Più complesso è, però, il processo quando si tratterà della formazione di nuovi oggetti sulla base di vari altri oggetti di origine occidentale. Cosa succede, infatti, quando, invece di un semplice contenitore (frutto di un solo precedente oggetto), si tratterà di un paio di sandali (come nel caso Guajiros, sopra citato)?

In effetti, ci sembra, le quattro fasi della costruzione dell'oggetto si mantengono immutate, anche se complicate all'interno di ognuna di esse. Avremo, infatti, gli stessi elementi di prima: il progetto (magari più complesso), la raccolta di materiali (di vario tipo, stavolta), destrutturazione e ristrutturazione, ecc. Chiaramente, in questi casi più complessi, nelle fasi finali occorrerà far riferimento a due aspetti del processo di ri-strutturazione: 1) ri-strutturazione separata delle parti, sulla base delle precedenti de-strutturazioni; 2) "composizione" delle parti pre-ristrutturate.

Un esempio potrà meglio chiarire questi percorsi. Nel mondo Makuxi, accanto alle "grattugie" (Ralos) per manioca di tipo tradizionale (una lastra di legno con piccole pietre inserite su un piano e tenute ferme da una resina gommosa vegetale), negli ultimi anni, soprattutto nei villaggi più vicini geograficamente ai bianchi, sono apparse delle "grattugie" di nuovo tipo, rientranti nella categoria di oggetti che abbiamo chiamato sincretismi materiali.



Una di queste nuove grattugie è formata da una tavola su cui sono stati inserite tante piccole lamelle di latta. Tutti le parti dell'oggetto provengono dalla trasformazione di precedenti oggetti di origine occidentale: la tavola, da residui di mobili o cassette; le lamelle, da latta di olio combustibile.

Ci troviamo, così, in presenza di un oggetto composito e i cui materiali di origine non fanno parte della cultura Makuxi e, inoltre, non provengono da un unico oggetto.

Nel processo di costruzione, però, le quattro fasi vengono tutte ripetute, anche se con svolgimento differente. Infatti, pur davanti a un progetto unico (la grattugia), i materiali devono seguire percorsi autonomi fra loro, almeno nelle prime tre fasi. Avremo così:

Progetto: grattugia per manioca

	1° fase	2° fase	3° fase	4° fase
Legno	Una cassetta di legno è identificata e quindi recuperata	La cassetta è smontata ed una delle sue parti viene scelta per l'uso.	La tavola scelta viene pulita e gli viene data la forma prescelta.	L'oggetto viene montato a partire dal prodotto delle precedenti fasi:
Latta	Una latta ben robusta è identificata e recuperata.	La latta viene smontata e ridotta a semplice lastra.	La lastra di latta viene tagliata in piccole lamelle oblunghe (2-3 cm)	le lamelle vengono inserite in piccoli buchi della tavola.

Naturalmente, più composito sarà il nuovo oggetto, più necessità ci sarà di scindere i vari processi (uno per ogni materiale utilizzato) , per poi ricondurli ad un unico momento di composizione.

3.3.4. Elementi della ri-significazione dell'oggetto

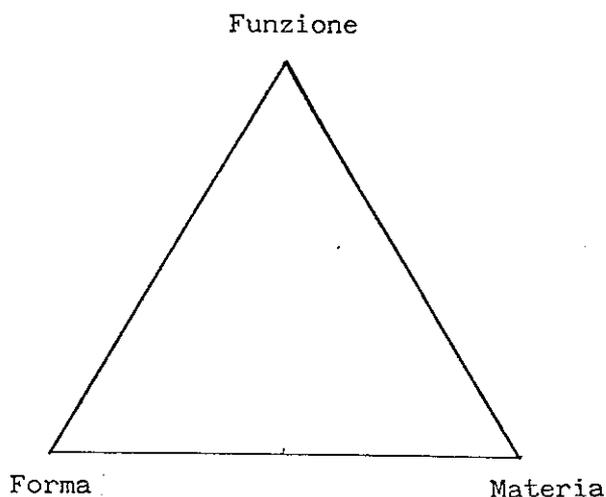
Nella costruzione delle fasi della formazione del nuovo oggetto, abbiamo visto che, in varia misura, alcuni elementi dell'oggetto originario permangono nella nuova creazione. Quindi, a seconda del grado di eliminazione o conservazione di "elementi" della precedente significazione saremo in presenza di oggetti più o meno lontani dalla cultura originaria del residuo utilizzato. Potremmo, cioè, costruire una tipologia degli oggetti "materialmente" sincretici della cultura makuxi.

Il problema che si pone, allora, riguarda la identificazione degli "elementi" costitutivi dell'oggetto originario su cui si baserà la trasformazione.

In termini generali, possiamo identificare tre elementi fondamentali nella costituzione dell'oggetto (di quello originario come del nuovo).

1. MATERIA: ci riferiamo qui al concetto di materia, nel senso di riconoscere, in ogni processo di significazione, "la esistenza di un prius, anche fisico, ma amorfo nel senso di non strutturato, che tramite l'intervento di un insieme di categorie formalizzanti viene reso sostanza (materia semioticamente formata, secondo la terminologia hjelmsleviana)" (Scoditti, 1975:11).
2. FORMA: la "materia" viene sottoposta a processi di trasformazione, le cui caratteristiche finali saranno diverse da quelle del materiale originario e che costituiranno le basi della significazione del medium costruito.
3. FUNZIONE: esiste sempre una finalità, di tipo il più diverso, magari, per cui l'oggetto è costruito. All'interno del contesto culturale di origine la funzione si identifica con il "significato" dell'oggetto stesso, anche se, molte volte, non la esaurisce. Funzioni-segno, quindi, nel senso definito da Barthes (1966:39).

Materia e forma vengono coniugate in vista della funzione (anche estetica, per esempio) venendo a costituire una triade indissolubile, la cui rappresentazione potrebbe essere la seguente:



Parliamo di elementi interlegati in quanto il processo di significazione non può realizzarsi senza la partecipazione di ognuno di questi tre elementi (anche nel caso della lingua, si parla, per esempio, di materia fonica). Interdipendenza, quindi, per cui, ad esempio, solo certe forme permettono certe funzioni (un oggetto cui funzione è "contenere" non può essere piatto) e, quest'ultime, possono essere realizzate solo da certi materiali e non da altri (la funzione "contenere" non può essere sostenuta, per esempio, da una materia non impermeabile, ecc.).

Emerge chiaro, così, che, riguardo all'oggetto, forma e materia "seguono", in generale, la funzione (Form follows function, come diceva l'architetto americano Louis Sullivan) (Profeta, 1973: 235). Con questo intendiamo negare che un artigiano possa creare un oggetto in vista della sola "forma", ma semplicemente affermare che, in un modo o nell'altro, la "funzione" deve sempre essere tenuta in conto. "La capacità di esplicitare una funzione, quindi, può essere teorica o pratica, di principio o di fatto, potenziale o effettiva" (Profeta, 1973:236).

Sulla base di quanto detto, possiamo ora ritornare al nostro problema. Ovvero: su quali elementi (dei tre) l'operatore makuxi opererà per ottenere il nuovo oggetto?

Occorre, prima di tutto rilevare che, tenendo presente l'analisi delle fasi di costruzione dell'oggetto, l'ordine di importanza dei tre elementi viene completamente capovolto. Infatti, mentre nella determinazione culturale "normale" dell'oggetto valeva la successione di importanza FUNZIONE--FORMA--MATERIA, nel processo di ri-significazione sembra valere la successione MATERIA--FORMA--FUNZIONE.

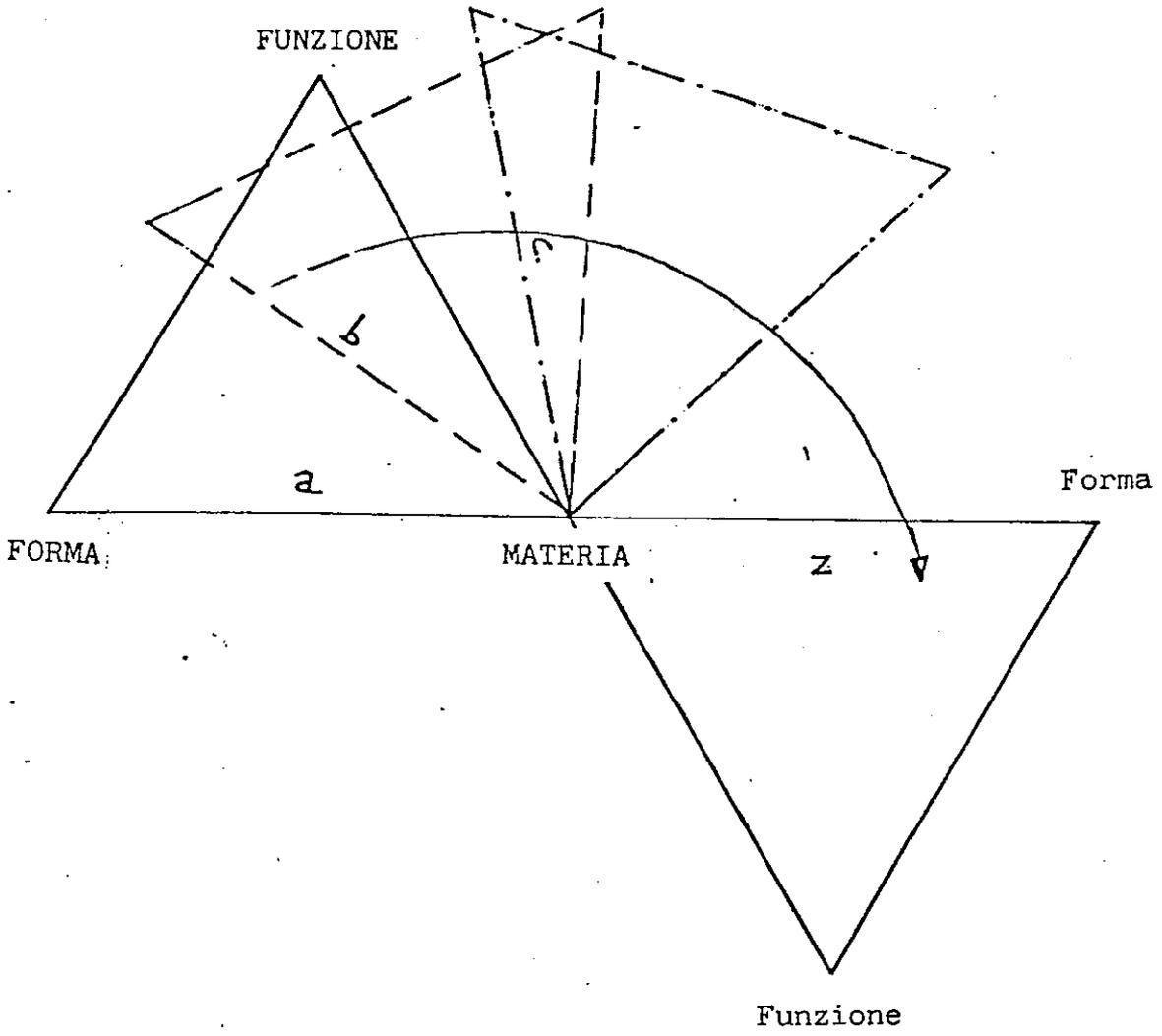
Ricordiamo, brevemente, quanto si diceva all'inizio: l'oggetto identificato e raccolto dall'operatore makuxi è uno scarto. Cioè, è un oggetto sottoposto, nel contesto di produzione, a processi di de-significazione. Questo vuol dire che della funzione-segno originaria rimangono solo tracce da cui, a volte, non è possibile nemmeno un riconoscimento. Ovvero: l'operatore makuxi può fare riferimento alla funzione-segno originaria solo se è riconoscibile (memoria o percezione attuale) e, quindi, molte volte, dovrà basarsi su altri elementi per portare avanti il suo progetto. Allo stesso modo, anche se in misura minore, avverrà per la forma dell'oggetto originario. Questa può o no può sussistere (per via del degrado a cui è sottoposta) e l'operatore ne terrà anche conto, senza però basarsi su di essa completamente. Quindi, anche per esclusione, dovremo ammettere che, fondamentalmente, è sull'elemento materia che l'operatore si baserà per il processo di ri-significazione.

Possiamo così identificare dei gradi del processo, facendo permutare i tre elementi identificati.

1. L'operatore fa un progetto di ri-significazione a partire dalla funzione riconosciuta, mantenendo la forma dell'oggetto. Per esempio, una pentola di alluminio viene utilizzata per trasportare acqua.
2. L'operatore si baserà sulla forma e, naturalmente, sulla materia dell'oggetto originario, per il suo progetto. Per esempio, una latta di conserva di pomodoro con buchi per arrostitire delle patate. Per certi versi, rientrerebbe in questa categoria l'esempio illustrato al paragrafo 2.3.
3. L'operatore destrutturerà completamente l'oggetto originario, basandosi solo sull'elemento materia. Per esempio, la gomma del copertone per fare la suola dei sandali.

Parliamo qui di gradi perchè, come si può notare, il processo di ri-strutturazione è via via più profondo. Il limite alla trasformazione, in fondo, non è dato né dalla funzione dell'oggetto originario, né dalla forma, bensì dalla sua materia. In questo senso, infatti, sarà proprio il grado di "cancellazione" dei precedenti significati a determinare il "grado di libertà" dell'attribuzione di nuovi significati.

Possiamo, così, addivenire a un nuovo schema, usando come base il triangolo degli elementi sopra individuato .



Ovvero, il processo di trasformazione fa perno, fondamentale-
mente, sull'elemento materia e, solo secondariamente su forma e
funzione. Quest'ultime, però, dirigeranno, quando saranno ri-
conoscibili, il progetto di utilizzo (rotazione a partire dalla
forma o a partire dalla funzione). Il massimo di ri-significazio-
ne sarà dato dalla completa ristrutturazione dell'oggetto origi-
nario, in cui nessun elemento funzionale e formale viene a so-
pravvivere (triangolo Z dello schema).

All'interno dell'universo da noi indagato, però, questo grado Z non si realizza, anche se alcuni processi di ri-significazione vi si avvicinano. Per esempio, trasformare una latta di olio in lastra per turare un buco del tetto di legno, rappresenta un grado molto alto di ri-significazione sulla base della materia dell'oggetto originario. Il vero grado Z, però, sarebbe rappresentato dalla fusione dell'oggetto e dalla successiva utilizzazione della materia prima così completamente designificata. Nel nostro esempio, invece, una parte dell'elemento formale (che ha dato la direzione della trasformazione) sopravvive ancora: da lastra curva (funzione: contenere liquidi) a lastra piatta (funzione: impedimento entrata liquidi).

Il grado Z, quindi, all'interno del nostro universo di indagine, deve essere considerato come teorico. Il motivo della sua inclusione, qui, è di tipo metodologico: il modello, infatti, può prevedere eventi che solo si realizzano in universi differenti da quello da cui esso è stato prodotto. La verifica, infatti, sarà data proprio dalla sua applicazione in universi altri da quello qui indagato (1).

(1) In linguistica si parla di prova della commutazione per la identificazione dei sintagmi. Essa "consiste nell'introdurre artificialmente un mutamento nel piano dell'espressione (significanti) e nell'osservare se questo mutamento determina una modificazione correlativa del piano del contenuto (significati)" (Barthes, 1966: 59). Ma questa operazione, relativa alla lingua, così come è stata formulata da Barthes, può essere applicata immediatamente al nostro discorso.

L'operatore makuxi, allora, non fa altro che commutare fra loro alcune parti dell'oggetto recuperato al fine di addivenire a un mutamento del significato dell'oggetto. Il nostro processo di "sincretismo materiale" altro non sarebbe che una "commutazione funzionale nell'economia interna dell'artefatto". Inoltre,

l'analisi fatta potrebbe essere ulteriormente approfondita utilizzando le distinzioni che Hjelmlev ha introdotto nel binomio soussuriano di Significante/Significato. Come si ricorderà, Hjelmlev distingue due "strata" sui due piani soussuriani (Significante: piano d'espressione; Significati: piano del contenuto): la forma e la sostanza. E siccome i due "strata" si trovano sia sul piano del contenuto che sul piano d'espressione, ci ritroviamo con una serie di distinzioni particolarmente utili per l'analisi dei sistemi di significazione (Barthes, 1966:37 ss).

3. 3. 5. Importanza del fenomeno

Il fenomeno che abbiamo fin qui cercato di descrivere, indicando possibili vie interpretative, non è costituito da venti isolati nella società Makuxi. Esso è presente in maniera massiccia su tutta la linea geografica del contatto con i anchi e, in misura lievemente minore, in tutta la società Makuxi. Esso ha accompagnato tutta la storia del contatto, complicandosi strada facendo e divenendo parte della cultura Makuxi.

Le stesse tecniche di trasformazione degli oggetti occidentali recuperati, diventano tradizione e sono come tale trasmesse di generazione in generazione. Ma, ancor più, gli stessi progetti di trasformazione individuale entrano a far parte della cultura Makuxi. Succede, infatti, che un oggetto specifico, frutto del processo di trasformazione, abbia "successo" nel villaggio in cui è stato prodotto. Allora, esso verrà moltiplicato, diffondendosi nei vari villaggi, fino a far parte integrante della cultura locale. E' il caso, per esempio, dei "ralli" di latta, fissati a volte su un piano di legno, costruiti a partire da bidoni di olio per usi meccanici, o contenitori simili.

Fenomeno, quindi, di creatività individuale capace, però, di generalizzarsi a tutto un popolo e i cui prodotti possono essere inglobati nella cultura tradizionale, a costituire nuovi modi e sensi. Ma, ancor più, questo fenomeno costituisce una forte risposta all'invasione di oggetti occidentali nella società Makuxi. Risposta particolare, certo, ma estremamente importante, perché costituisce, per questa cultura, una possibilità di salvezza, minando alle radici il flusso ufficiale degli oggetti e la monosignificazione che si portano dietro.

3. 4. La controffensiva economica

L'invasione porta, come abbiamo già visto, la necessità di nuovi prodotti che i Makuxi non avevano possibilità di produrre in proprio. Sfruttando la situazione, i fazenderos crearono, nelle proprie fazendas, piccoli commerci destinati alla vendita di prodotti agli indios. Quest'iniziativa ebbe successo, data l'impossibilità dei Makuxi di accedere direttamente alla fonte di quei prodotti. La stessa Boa Vista era geograficamente difficile da raggiungere e, oltretutto, c'era una necessità di danaro liquido difficile da possedere. Al contrario, questo impe-

dimento era superato nelle fazendas in quanto, generalmente, era possibile cambiare prodotti indigeni con gli oggetti dei bianchi.

Il prezzo dei prodotti, come abbiamo visto, era ed è ancora molto alto, arrivando anche a tre volte maggiore di quello della città. Inoltre, era normale comprare a credito e, per pagare, lavorare nella fazenda. Ma, in questo modo, diveniva difficile coltivare la propria piantagione di manioca e, quindi, si aveva necessità di comprare a credito ancora una volta.

Queste situazioni cominciarono a essere discusse, da parte di capi villaggio, nelle riunioni periodiche che a partire dagli anni '70 furono realizzate per iniziativa di alcuni missionari della Chiesa di Roraima. Nel contesto di questi incontri, e con relativa autonomia dai missionari, fu intravista una possibilità di soluzione al problema della dipendenza dai bianchi per l'approvvigionamento di prodotti occidentali. La forma individuata consisteva nella formazione di commerci autonomi dalle fazendas. Non era certo una cosa facile, soprattutto per il problema della compra in Boa Vista e relativo trasporto.

Nel 1970 venne formata, nel villaggio della volpe, per iniziativa del Tuxaua Gabriel, una specie di "cooperativa" di compra e vendita di prodotti. Facevano parte della cooperativa, oltre al villaggio sopracitato, altre sei villaggi della regione. Queste comunità contribuirono con farina di manioca alla formazione del capitale iniziale, mentre il missionario della regione offrì la sua propria macchina per il trasporto dei prodotti da Boa Vista al villaggio della volpe. Per un anno l'iniziativa, continuamente osteggiata dai Bianchi della regione ebbe abbastanza successo.

Nel 1971, il Tuxaua responsabile della cooperativa, mentre si trovava in Boa Vista per comprare direttamente dei prodotti, fu assaltato e tutti i soldi gli furono rubati. A causa di questo, la cooperativa chiuse i battenti.

Nel 1973, un nuovo missionario tenterà di risolvere il problema. Solo che questa volta, invece di lasciare la responsabilità agli stessi indios, la assumerà lui direttamente. Riesce così a fondare dei "commerci comunitari" in tutti e sette i villaggi della regione. Gli indios Makuxi gli vendevano i loro prodotti e lui in cambio portava loro i prodotti di cui avevano bisogno (nei limiti del credito accumulato). Certamente, in questo modo, una dipendenza veniva rotta (quella dalle fazendas) ma un'altra se ne creava, anche se "a fin di bene". Non

bisogna infatti sottovalutare che il missionario vendeva i prodotti dei bianchi a prezzi inferiori a quelli dei commerci delle fazendas.

Intanto, nelle riunioni annuali (intertribali) i capi continuarono a discutere il problema. Si arrivò così al '77 e all'apertura di un deposito di prodotti nella missione cattolica di Surumù, con la finalità di approvvigionare i villaggi makuxi della regione. Al di là delle aspettative dei missionari, l'apertura del deposito creò una nuova situazione. I Makuxi si accorgono che possono ora aprire commerci comunitari in ogni villaggio senza più dipendere dal prete che fa i suoi giri per la regione. Surumù è infatti facilmente raggiungibile a piedi o a cavallo per gli abitanti della regione.

Si viene così a creare un grosso movimento di fondazione di commerci comunitari, tanto da impaurire i fazenderos che tentano più volte di frenarlo, direttamente o attraverso la polizia, intimorendo gli indios con minacce e arrivando anche all'incendio di alcuni di questi commerci.

Nel 1979, la diocesi di Roraima crea un grosso deposito in Boa Vista, più altri due in altre missioni, col fine di aiutare, senza finalità di lucro, il movimento delle "cantinas" (nome localmente utilizzato per indicare i commerci).

Al fine di snaturare l'iniziativa, anche la FUNAI entra nel gioco, offrendosi di finanziare la formazione di queste cantine comunitarie. Grandi somme di denaro sono state così "rovesciate" su villaggi che ancora poco o niente sanno del funzionamento dell'economia occidentale. Gli effetti, infatti, non si sono fatti attendere. Cantine chiuse, comunità divise, etc. Oggi, in ogni caso, c'è nei capi Makuxi una maggior coscienza di questi problemi e non è raro trovare villaggi che rifiutano il finanziamento dell'Organo di Governo (FUNAI).

Con la fine dell'83, esistono 45 villaggi forniti di cantina comunitaria (mentre il fenomeno si sviluppa anche in area wapi xana in conseguenza delle riunioni intertribali).

Vediamo, particolarmente, come funziona una cantina. Generalmente l'idea di fondare la cantina nasce una delle riunioni dei capi, o vedendola funzionare in altri villaggi. Il finanziamento iniziale può provenire anche da aiuti del governo o dei missionari ma, generalmente, esso è frutto di lavoro comunitario e del prodotto così ottenuto.

Parliamo di questi commerci come comunitari in quanto essi non sono di privati, bensì di tutto il villaggio. A gestire quotidianamente c'è un incaricato, eletto dalla comunità, che periodicamente fa resoconto a tutti della situazione. Quest'incaricato, in alcuni casi, coincide con il capo villaggio e altre volte no.

I prodotti venduti nelle cantine sono: ferramenta, sale, zucchero, sapone, vestiti, fiammiferi, oggetti di cucina. In alcune cantine, nei villaggi più vicini ai bianchi, si vendono anche caramelle, profumi, sigarette, etc. Gli indios comprano con denaro o in cambio di farina di manioca che il cantiniere poi rivende ai bianchi. Alcune cantine più vicine a Boa Vista, vendono solo in denaro, perché i prodotti sono venduti dagli stessi indios nella città.

Di fronte all'autonomia raggiunta, anche nell'approvvigionamento dei prodotti (biciclette, macchine affittate, camion del governo), il deposito dei missionari di Boa Vista è stato chiuso, anche perché, a questo punto, gli indios makuxi preferiscono comprare direttamente nei negozi e scegliere così liberamente.

Considerando il fenomeno cantina globalmente, possiamo dire che è la controffensiva più massiccia operata negli ultimi anni contro i bianchi della regione. Questa difesa, che va trasformandosi in attacco, riguardante proprio l'invasione di oggetti occidentali, ha cambiato radicalmente la situazione di villaggi dove ha avuto attuazione e successo.

E' stata rotta quasi totalmente la dipendenza dai fazenderos e i villaggi Makuxi hanno avuto possibilità di impiegare meglio il loro sforzo. In alcuni casi, la situazione si è addirittura invertita: sono i fazenderos che vogliono comprare nei commerci dei villaggi, giacché i prezzi sono quasi uguali a quelli della città. Generalmente, però, gli indios makuxi non vendono ai bianchi o, nel caso, aumentano i prezzi.

Così, la rottura della dipendenza economica genera la forza per continuare la lotta e riuscire nel progetto più ampio: liberare le terre occupate.

4. Conclusioni

I dati che abbiamo riportato e il percorso d'analisi fatto permettono, ci sembra, una messa a punto o, almeno, una riflessione precisa sul rapporto fra tecnologie di culture differenti e il flusso di oggetti, uni o bi-direzionale, che vi si determina.

In un momento storico come il nostro in cui, al di là dei problemi specifici dei gruppi indigeni dell'amazzonia, il rapporto di tecnologia fra Nord e Sud diviene determinante e condizione dei loro rapporti di forza, imporsi di riflettere sul significato degli oggetti e sui loro effetti diviene brutalmente necessario. L'esempio dei popoli dell'Amazzonia, proprio perché caso "limite", diviene specchio chiarificatore di quanto, in maniera più velata, succede altrove e a ben altri livelli.

Per altro lato, sempre più oggi si parla di "tecnologie appropriate", pensando in questo modo di risolvere il problema del contatto fra cultura materiale dell'occidente e culture materiali "altre". "Appropriate" per chi? Forse il problema può essere risolto solo attraverso il rapporto funzionalità-bassi costi?

Potremmo citare decine di esempi in cui gli esperimenti di "tecnologie appropriate" sono durati finché gli "operatori" occidentali sono rimasti sul posto. Dai pozzi proposti dai missionari fra i Makuxi del Brasile, ai mulini a vento fra i Quechua dell'altipiano peruviano proposti da volontari italiani.

Ci si accorge, invece, e noi lo abbiamo dimostrato, che il rapporto con nuove tecnologie implica una partecipazione culturale ben più ampia di quella specifica relativa alla funzionalità dello strumento.

Il rapporto col mondo, di cui gli strumenti sono in buona parte medium, coinvolge problemi risolvibili solo a livelli culturali generali e non con soluzioni tecniche parziali.

Quindi, se di "tecnologie appropriate" si deve parlare, allora ci si chiede se l'aggettivo non possa essere dilatato a comprendere il rapporto fra cultura indigena specifica e funzionalità dello strumento. Quando i Makuxi producono oggetti sincretici stanno applicando delle "tecnologie appropriate"? Se sì, allora il discorso si capovolge e questa definizione acquista un nuovo significato: trasformazione della tecnologia occidentale (incluso il rifiuto) dall'interno di ogni singola società, a

secondo del bisogno e dei contenuti culturali propri.

Ma, in effetti il problema della tecnologia è parte di un contesto più ampio e le soluzioni non possono essere parziali.

I Makuxi, come tanti altri popoli indigeni dell'America Latina, "appaiono", come avrebbe detto De Martino, all'orizzonte della storia occidentale. Lottano per avere un luogo in cui poter continuare ad essere diversi.

In questo processo, possono perdere se stessi o individuare un modo in cui la loro identità culturale possa sopravvivere, magari un poco trasformata. "Cambiare un poco, per non cambiare del tutto" è oggi una maniera, degli stessi indios del Brasile, di affrontare il rapporto con l'Occidente, ma può essere, da parte nostra, anche un modo per nascondere modelli sviluppati. "Cambiare" forse oggi è inevitabile per i Makuxi, ma che siano almeno loro a tentare di decidere la direzione e i modi. Per questo, essi, oggi, continuano a lottare.

BIBLIOGRAFIA

- Amodio, E.
1983 - Levantamento Geral da situação indígena de Roraima,
Vol. II : Dados estatísticos. Boa Vista (Brasil).
- Armellada, C. (a cura)
1960 - Por la Venezuela Indígena de ayer y de hoy,
Caracas (Venezuela).
- Banner, H.
1953 - Mitos dos índios Kayapô,
in "Revista de antropologia", vol.V, 37 - 66,
São Paulo (Brasil).
- Barnet, N. G.
1941 - Personal Conflicts and Cultural Changes,
in "Social Forces", XX (1941).

1953 - Innovation: the Bases of Cultural Change,
New York.
- Barthes, R.
1966 - Elementi di semiologia,
Einaudi, Torino.
- Bastide, R.
1979 - Antropologia aplicada,
Perspectiva, São Paulo
- Baudrillard, R.
1972 - Il sistema degli oggetti
Bompiani, Milano
- Bloch, E.
1938 - Tecnica e evoluzione sociale,
in " Europe", 1938:23-32,
(Trad.it. in Bloch, "La servitù nella società
medievale", Nuova Italia, Firenze, 1975:585-
595).

- Benvenuto, S.
1982 - " La vera casa ". Senso della metafora e critica della
Deutung freudiana,
in " Aut Aut ", n.s. Firenze.
- Cardoso de Oliveira, R.
1960 - O processo de Assimilação dos Terena,
Rio de Janeiro
- Cirese, A.M.
1977 - Oggetti, segni, musei.
Einaudi, Torino.
- Civrieux, M. de,
1976 - Los Caribes y la conquista de la Guayana española,
Caracas.
- Clastres, P.
1977 - La società contro lo Stato,
Feltrinelli , Milano.
- Cortesão, J.
1943 - A Carta de Pero Vaz de Caminha,
Rio de Janeiro
- De Azevedo, T.
1966 - Catequese e aculturação,
in " Leituras de Etnologia Brasileira", a cura de
Egon Schaden, São Paulo, 365 - 384.
- Diniz, E. S.,
1972 - Os índios Makuxi de Roraima,
Marília, São Paulo.
- Erskovits, M.J.
1952 - Acculturation: A study of culture Contact,
Gloucester, (Mass.),
(pp.9-23, in "L'acculturazione", a cura di Enzo Segre,
Nova Italia, Firenze, 1977).
- Freyre, G.
1965 - Padroni e schiavi,
Einaudi, Torino.

- Frikel, P.
1958 - Classificação linguístico-etnológica das tribos indígenas do Pará setentrional e zonas adjacentes,
in "Revista de Antropologia", vol.VI, 113-188.
- Galvão, E.; Simões, M.F.
1966 - Mudança e sobrevivência no Alto Xingu, Brasil Central,
in "Revista de Antropologia da Univ. de São Paulo",
vol. XIV, 37-52, São Paulo.
- Im Thurn, E.F.
1883 - Among the Indians of Guiana,
London
- Koch-Grünberg, T.
1979 - Del Roraima al Orinoco,
vol.I, Caracas
- Levi-Strauss, C.
1962 - Le pensèe sauvage,
Plon, Paris.
- Murphy, R.F.
1960 - Headhunter's heritage Social and Economic Change among
the Mundurucù Indians,
Berkeley e Los Angeles.
- Mead, M.
1962 - Crescita di una comunità primitiva,
Garzanti, Milano.
- Perrot, D.
1979 - Considerazioni per una lettura della dominazione attraverso
gli oggetti,
in "L'Imperialismo culturale", a cura di Corrado Medori,
Franco Angeli, Milano .

- Pinto, E.
1955 - Os Fulniô de Aguas Belas,
in " Annais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas".
São Paulo, 1954, Vol. I, 181-190, São Paulo.
- Profeta, G.
1973 - La logica del recipiente,
in "Lares", XXXIX, n.3-4
- Raposo, G.V.
1972 - Ritorno alla maloca,
EMI - Bologna
- Redfield, R.; Linton, R.; Erskovits, M.J.,
1970 - Memorandum per lo studio dell'acculturazione,
in Bonin, L. (a cura), "Antropologia Culturale",
Hoepli, Milano.
- Ribeiro, D.
1973 - In difesa della civiltà - indios,
Jaca Book, Milano.
- Ribeiro de Sampaio, F. X.,
1949 - Relação geográfica e histórica do Rio Branco da América
portuguesa (1797),
in, Nova da Costa, O vale do rio Branco, Rio de Janeiro.
- Rossi Landi, F.
1972 - Semiotica e ideologia,
Bompiani, Milano.
- Schaden, E.
1969 - Aculturação indígena,
São Paulo.
- Scoditti, C.G. (a cura),
1975 - Arte e società primitive,
Codaco, Roma
- Stonequist, E.V.
1937 - The Marginal Men,
Scribner, New York