

GUERRA E COMMERCIO FRA GLI INDIANI DELL'AMERICA DEL SUD

CLAUDE LÉVI-STRAUSS*

Pochi aspetti della cultura degli Indiani dell'America del Sud hanno colpito tanto l'immaginazione dei primi viaggiatori quanto quelli relativi alla preparazione, alla condotta, e alle conseguenze della guerra. Sembra che il contrasto fra il livello di vita primitivo degli indigeni, per esempio quelli del Brasile, e lo sviluppo delle loro tecniche belliche, l'importanza e la frequenza delle operazioni militari fra i diversi gruppi, abbiano fornito agli antichi cronisti una sorta di termine di paragone grazie al quale essi hanno ritrovato l'atmosfera critica dell'Europa del XVI secolo in un paese lontano e fra popoli per giunta assai diversi.

Le opere di autori come Jean de Léry¹, Hans Staden², Thevet³, Yves d'Évreux⁴ e altri ancora, riservano una collocazione particolare a questo genere di attività. In effetti, lo studio delle relazioni intertribali delle popolazioni della costa brasiliana rivestiva, per i primi navigatori, un'importanza politica di primo piano. Era sufficiente che i Portoghesi intrattenessero rapporti amichevoli con una tribù perché i vicini ostili di quella accogliessero calorosamente i Francesi, rivali dei Portoghesi, e fornissero loro assistenza in caso di scontri. Inoltre, il carattere drammatico delle spedizioni di guerra dei *Tupinamba*, come quelle riportate soprattutto da Jean de Léry, sono sufficienti a scatenare l'immaginazione. Dagli ornamenti, sontuosi e spaventosi allo stesso tempo, di guerrieri coronati di piume e dipinti coi colori rosso e nero dell'«urucuru» e del «genipa», fino al sapiente utilizzo di frecce incendiarie e del fumo asfissiante di pimento, ogni dettaglio dei preparativi bellici fornisce motivo d'orrore o d'ammirazione.

Il quadro così ricostruito delle relazioni intertribali [*de la vie internationale*] del Brasile presenta l'immagine di una moltitudine di gruppi impegnati essenzialmente in combattimenti sanguinosi, condotti talvolta fra tribù vicine e che parlano la medesima lingua, la cui scissione in clan diversi non risale che a pochi anni prima.

* Traduzione di Ishvarananda Cucco. Pubblicazione originale: *Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amerique du Sud*, in «Renaissance», Volume 1, Janvier-Juin, Fascicules 1 et 2, École Libre des Hautes Études, New York, 1943. Tutte le note dell'Autore presenti nel testo originale sono state tradotte, laddove necessario, ma lasciate nel formato originale e non inserite in Bibliografia. Quelle fra parentesi quadre sono tutte Note del Traduttore.

¹ [Jean de Léry, 1536-1613; esploratore, scrittore e pastore protestante francese].

² [Hans Staden, 1525-1579; soldato, marinaio ed esploratore tedesco].

³ [André Thevet, 1516-1590; frate francescano, esploratore, geografo e scrittore francese].

⁴ [Yves d'Évreux, 1577-1632; religioso, storico, entomologo ed esploratore francese].

Indubbiamente questa immagine riflette la realtà. Difficilmente si spiegherebbe la frammentazione dei popoli indigeni⁵ dell'America del Sud, la loro pulviscolare dispersione in piccole unità sociali appartenenti spesso alle medesime famiglie linguistiche, e tuttavia isolate alle estremità più distanti della foresta o dell'altopiano brasiliano, se non si ammettesse che, nella storia precolombiana dell'America tropicale, le forze della disgregazione l'hanno di gran lunga spuntata sulle forze dell'unione e della coesione. Non c'è dubbio che in un'epoca antica, come avviene altrove al giorno d'oggi, gruppi vicini si trattassero più sovente come nemici che come alleati, che essi si terrorizzassero e si fuggissero reciprocamente, e che questa attitudine avesse ragioni assai valide. Ciononostante, appare altrettanto chiaramente, anche leggendo gli autori antichi, che questo atteggiamento dei raggruppamenti indigeni aveva dei limiti, e che non tutto nei loro rapporti era determinato da ragioni ostili [*négatives*]. Possiamo citare il frequente utilizzo d'oggetti o materie prime la cui provenienza non può che essere straniera, e che attestano l'esistenza di relazioni commerciali fra gruppi lontani: tali sono le preziose pietre verdi descritte da Yves d'Evreux e Jean de Léry, che gli Indiani della Costa portavano incastonate sulle labbra, sulle guance e nelle orecchie, e che essi consideravano come il loro bene più prezioso.

Ma se si legge con attenzione Jean de Léry, si comprende soprattutto che la guerra era, per i *Tupinamba* di Rio de Janeiro, ben altra cosa che la mera risultanza d'un disordine o l'espressione di una situazione puramente anarchica. Le guerre avevano uno scopo, che tra l'altro impressionava abbastanza i viaggiatori stranieri: quello di procurare prigionieri destinati, attraverso un rituale particolarmente elaborato, alla consumazione in banchetti cannibalici. Tali pasti, che riempivano d'orrore Léry, che vi assistette personalmente, e più ancora Staden, che rischiò ripetutamente di esserne vittima,

⁵ [Il termine usato nel testo originale è «*primitifs*». In questa sede invece, da qui in avanti, si farà uso del termine «indigeni». Tale scelta è conforme col deciso rifiuto di Claude Lévi-Strauss, maturato negli anni successivi alla pubblicazione del presente articolo, di considerare i popoli studiati dagli etnologi come «attardatisi sulla via del progresso». Si tratta di una scelta dal carattere etico, oltre che ineccepibile – come dimostrerà lo stesso antropologo – sotto il profilo scientifico, e che avrà ricadute concrete. Già a partire dalla fine degli anni Quaranta, il lessico lévi-straussiano annovererà espressioni divenute caratteristiche in antropologia, come, per esempio, «popoli senza scrittura»; locuzione utilizzata da Lévi-Strauss per rinominare la cattedra che andrà a ricoprire nel 1950, come successore di Maurice Leenhardt, presso la sezione di Scienze Religiose dell'École des Hautes Études: da «Religioni dei popoli non civilizzati» a «Religioni dei popoli senza scrittura». La questione meritava di essere precisata, in quanto l'argomento culturale a essa connesso rappresenta uno dei temi centrali dell'antropologia lévi-straussiana, almeno per quanto concerne il suo versante critico, argomento fra più rilevanti nelle controversie che hanno opposto l'antropologo ad alcuni esponenti di primo piano dell'etnologia francese; due nomi fra tutti: Lucien Lévi-Bruhl e Roger Caillois; rispetto al primo autore, cfr. le considerazioni in C. Lévi-Strauss, 1978, 60-63, ma, più in generale, la trattazione dell'argomento in ID., 2002; rispetto al secondo autore, cfr. R. Caillois, C. Lévi-Strauss, 2004. Per concludere, vale la pena leggere quanto scriveva – utilizzando una postura chiaramente rousseauiana - Lévi-Strauss nel 1952, nel saggio intitolato *Il concetto di arcaismo in etnologia*: «Per il momento, l'importante è aiutare l'etnologia a liberarsi dal residuo filosofico che il termine "primitivo" trascina ancora dietro di sé. Una vera società primitiva dovrebbe essere una società armoniosa, poiché sarebbe, in qualche modo, una società alle prese in modo diretto con se stessa»; in C. Lévi-Strauss, 2015a, 107].

assumono molteplici funzioni nella società *Tupinamba*, funzioni che chiariscono la collocazione fondamentale che queste cerimonie occupano nella cultura indigena. I riti antropofagici sono legati, allo stesso tempo, a idee magiche e religiose e all'organizzazione sociale; questi riti mettono in primo piano credenze metafisiche, garantiscono la permanenza del gruppo, ed è attraverso di essi che si definisce e si trasforma lo statuto sociale degli individui. Che le guerre condotte dagli Indiani avessero per obiettivo essenziale quello di assicurare lo svolgimento regolare di questo rituale, è abbastanza evidente alla luce della costernazione che li colse allorché Villegaignon⁶ li obbligò a vendergli i loro prigionieri: «A che ci serve la guerra – esclamaron – se non possiamo neppure più disporre dei nostri prigionieri per mangiarli?». Così, a partire dalla lettura di opere antiche, prende corpo un'immagine del tutto diversa di guerra: non più soltanto negativa, ma positiva; laddove essa non svela più necessariamente uno squilibrio e una crisi nelle relazioni fra gruppi, ma viceversa si costituisce come il normale mezzo destinato ad assicurare il funzionamento delle istituzioni; opponendo, senza dubbio, psicologicamente e fisicamente le diverse tribù, ma, allo stesso tempo, istituendo fra di esse il legame inconscio dello scambio - forse involontario ma in ogni caso inevitabile - delle reciproche prestazioni necessarie alla conservazione della cultura.

Tuttavia, è stato necessario attendere la fine del XIX secolo e i decisivi viaggi di Karl von den Steinen⁷ affinché venisse alla luce anche quest'altro fatto, appena sospettato dai viaggiatori dei secoli precedenti: l'esistenza, a fianco a lotte e controversie, di molteplici fattori di coesione fra queste piccole unità sociali che costituiscono l'America indigena. Le condizioni della vita sociale nelle regioni che von den Steinen fu il primo a esplorare fra il 1884 e il 1887 si prestavano perfettamente a considerazioni di quest'ordine, e non sembra superfluo abbozzarne la morfologia.

Il corso superiore dello Xingu, affluente della riva destra del Rio delle Amazzoni, si divide in diversi rami che scorrono parallelamente gli uni agli altri sulla quasi totalità del loro percorso. Su questa vasta rete fluviale, e aggrappate agli argini dei fiumi come ai denti di un enorme pettine, von den Steinen ha scoperto una dozzina di piccole tribù appartenenti a gruppi diversi, rappresentanti delle più importanti famiglie linguistiche del Brasile. Queste tribù vivevano a poca distanza le une dalle altre, e le loro affinità culturali o linguistiche non determinavano necessariamente la loro prossimità geografica. Al contrario, villaggi in cui si parla la stessa lingua risultano spesso divisi gli uni dagli altri da tribù diverse, le quali, a loro volta, formano *enclave* in seno a gruppi distanti. Sulla scorta dei viaggi di von den Steinen, lo Xingu è stato visitato a più riprese da altri etnologi e viaggiatori: come Hermann Meyer⁸, Max Schmidt⁹, Fawcett¹⁰, Hintermann, Dyott¹¹,

⁶ [Nicolas Durand de Villegaignon, 1510-1571; ammiraglio della Flotta Francese, Cavaliere di Malta, scienziato, esploratore].

⁷ [Karl von den Steinen, 1855, 1929; psichiatra, esploratore ed etnologo tedesco].

⁸ [Herrmann August Heinrich Meyer, 1871, 1932; editore, geografo ed esploratore tedesco].

⁹ [Max Schmidt, 1874-1950; giurista, etnologo e accademico tedesco].

¹⁰ [Percy Harrison Fawcett, 1867-1925; militare, archeologo ed esploratore britannico].

Petrullo¹², e, recentemente, Buell Quain¹³. Le notizie riguardanti la distribuzione dei gruppi riportate da questi diversi testimoni, spesso presentano variazioni apprezzabili rispetto a quelle di von den Steinen, mostrando che la localizzazione delle tribù è solo temporanea, almeno in un raggio ridotto. Ma i tratti essenziali della morfologia dello Xingu sono rimasti inalterati fino a oggi: si è sempre in presenza della concentrazione relativa, su un limitato territorio, d'un apprezzabile numero di gruppi eterogenei, sia che essi appartengano a famiglie diverse, siano che si considerino come tali anche parlando la medesima lingua.

Benché Petruzzo insista sull'omogeneità della cultura materiale dell'intera area geografica, è certo che in passato ha regnato fra le tribù una notevole specializzazione. L'omogeneità non è che apparente, e si spiegherebbe, piuttosto, come il risultato dei commerci fra i gruppi. Questo fenomeno è particolarmente evidente in ciò che concerne la ceramica che, all'epoca di von den Steinen, veniva fornita ai *Bakairi* e ai *Nahuqua* dai *Kustenau* e dai *Mehinaku*, e ai *Trumai*, così come alle altre tribù di lingua *Tupi*, dai *Waura*. Questo sistema di scambi si è mantenuto fino a oggi, per lo meno nelle sue caratteristiche essenziali. Nel 1887, i *Bakairi* erano specializzati nella produzione dell'urucuru e del cotone, e nel confezionamento di amache, di perline rettangolari e di altri tipi di perle di conchiglia. Loro vicini, consideravano i *Nahuqua* come i migliori fabbricanti di recipienti di zucca, di perle in guscio di noce e in madreperla rosa. I *Trumai* e i *Suya* avevano il monopolio della fabbricazione di armi e strumenti in pietra, inoltre avevano sviluppato particolarmente la coltivazione del tabacco. Allo stesso modo, la preparazione del sale di giglio d'acqua e della cenere di palma apparteneva, e continua ad appartenere, ai *Trumai* e ai *Mehikanu*. Le tribù di lingua *Arawak* scambiavano le loro ceramiche con le zucche dei *Nahuqua* e, ancora nel 1938, Quain confermò la constatazione di von den Steinen relativa al fatto che gli archi dei *Trumai* erano di manifattura *Kamayura*.

Questa specializzazione artigianale si accompagnava a differenze di condizioni di vita: la povertà degli *Yaulapiti* aveva colpito von den Steinen; presso questi Indiani, il cibo scarseggiava e gli oggetti manufatti erano rari. Una tale situazione poteva essere il risultato d'un cattivo raccolto, oppure di un attacco improvviso. Ciò è possibile perché le relazioni intertribali [*internationales*] non sono del tutto pacifiche nell'Alto-Xingu.

Ogni tribù possiede un suo territorio, delimitato da frontiere ben note e che ricalcano, nella maggior parte dei casi, l'argine dei fiumi. Il corso di questi fiumi è considerato zona franca, tuttavia, le barriere di pesca costruite di traverso costituiscono proprietà tribali e sono rispettate come tali. Malgrado queste semplici regole, i gruppi vicini dimostrano scarsa fiducia reciproca, e questa attitudine è testimoniata dall'usanza dei viaggiatori di accendere un fuoco di segnalazione molte ore prima, talvolta molti giorni prima, di raggiungere il villaggio che essi intendono visitare. Le tribù vengono

¹¹ [George Miller Dyott, 1883-1972; aviatore, cineoperatore ed esploratore britannico].

¹² [Vincenzo Petruzzo, 1906-1991; archeologo, antropologo ed esploratore, nato in Italia, nel 1930 ottenne la cittadinanza statunitense].

¹³ [Buell Halvor Quain, 1912-1939 etnologo statunitense].

classificate in «buone» o «cattive», a seconda che si riceva da questa o da quella un'accoglienza più o meno calorosa [*généreux*], o sulla base dell'atteggiamento, conciliante o aggressivo, che ci si attende da parte di un vicino temuto. Quando von den Steinen esplorò il Kuliseu, un affluente dello Xingu, i *Trumai* stavano per essere attaccati dai *Suya*, che in precedenza avevano fatto un gran numero di prigionieri fra i *Manitsaua*. Dall'altra parte, i *Bakairi* temevano i *Trumai*, che essi accusavano di razziare i propri prigionieri di guerra e affogarli dopo averli legati. Nel 1938 come nel 1887, i *Trumai* fuggivano i *Suya* di cui avevano un gran timore. Spesso questi conflitti si verificavano fra gruppi che parlavano la medesima lingua, come per esempio fra i diversi villaggi del gruppo *Nahuqua*.

Tuttavia, benché possa capitare che gli estranei in visita cadano vittima di violenze, i legami che uniscono le tribù risultano più forti delle antipatie. Cosicché Quain sottolinea il poliglottismo generale che regna in tutta l'area geografica e nota che, nella maggior parte dei villaggi, è possibile imbattersi in un contingente di visitatori che appartengono a gruppi vicini. Molto spesso all'origine di queste visite ci sono usi inter-tribali, ed esigenze relative al regolare funzionamento delle istituzioni: abbiamo già segnalato gli scambi commerciali fra le tribù, che spesso assumono una forma ludica, come nel «baratto all'incanto»¹⁴. Fra membri di gruppi diversi hanno anche luogo sessioni sportive, e i villaggi si scambiano reciprocamente inviti per la celebrazione di feste. Si direbbe che questi inviti non abbiano solo il valore d'un gesto di cortesia, o d'un appello a instaurare rapporti commerciali, ma che siano la manifestazione di una vera e propria necessità rituale: certe importanti cerimonie, come i riti d'iniziazione, sembrano infatti non poter essere celebrati che con l'apporto d'un gruppo vicino.

Da queste relazioni semi-bellicose, o semi-amichevoli, scaturiscono spesso matrimoni fra i membri di gruppi vicini. All'epoca di von den Steinen, questi inter-matrimoni si realizzavano fra i *Mehinaku* e i *Nahuqua*; tra i *Mehinaku* e gli *Auetö*; fra questi ultimi e i *Kamayura*; fra i *Bakairi* da una parte e, dall'altra, i *Kustenau* e i *Nahuqua*. Quando questi inter-matrimoni sono praticati sistematicamente fra due gruppi, possono dar vita a una nuova unità sociale: come nel caso del villaggio *Arauiti*, composto da coppie *Auetö* e *Yaulapiti*.

Come si vede, dunque, nella regione dello Xingu, le opposizioni belliche non sono che la contropartita [*contrepartie*] di relazioni positive, e queste ultime presentano un carattere economico e sociale allo stesso tempo. La medesima constatazione si impone nel caso degli Indiani *Tupi-Kawahib*, che vivono presso il Rio Machado, un affluente della riva destra del Rio Madeira.

Quando vennero scoperti, nel 1914, dal Generale (allora Colonnello) Candido Mariano da Silva Rondon, questi Indiani, benché parlassero la stessa lingua e si mostrassero coscienti della loro omogeneità linguistica e sociale, erano nondimeno

¹⁴ [«*Troc aux enchères*»: forma di baratto in cui l'oggetto rimane esposto finché un'offerta di scambio non soddisferà l'esigenza del proponente].

dispersi in un'area assai vasta, e si dividevano approssimativamente in venti clan, alleati o nemici fra loro. Sotto l'impulso di un capo particolarmente intraprendente, uno di questi clan era in procinto di affermare la propria egemonia su tutto il gruppo, grazie a una serie di guerre vittoriose. Quest'ambizione non si realizzò mai del tutto, essendo i *Tupi-Kawahib* caduti in completa decadenza fisica e sociale subito dopo i loro primi contatti coi bianchi. Ma noi stessi abbiamo potuto notare ancora nel 1938¹⁵, fra i loro ultimi superstiti, che una politica di inter-matrimoni era la contro-partita della guerra, e che in molti casi, la guerra non interveniva che nella misura in cui gli sforzi precedenti per instaurare un'alleanza [*alliance*¹⁶] per via degli inter-matrimoni erano falliti.

Non vi è un miglior esempio per mettere in luce la strettissima correlazione fra le attività belliche e relazioni d'altro ordine, di quello degli Indiani *Nambikwara*¹⁷ da noi studiati nel 1938-39¹⁸. I fatti da noi raccolti mostrano, e in maniera assai netta, il carattere indissolubile dei vari tipi di relazioni inter-tribali, tanto che è impossibile intraprenderne l'analisi senza indicare in via preliminare, almeno sinteticamente, le principali caratteristiche dell'ambiente culturale in seno al quale sono collocati.

Gli Indiani *Nambikwara*¹⁹ abitano una delle regioni meno conosciute e più svantaggiate del Brasile. L'altopiano, di antica formazione, che occupa tutto l'est e il centro del continente sud-americano, termina verso ovest in una vasta ansa formata dalla

¹⁵ [Il 1938 è l'anno della seconda esplorazione compiuta da Lévi-Strauss all'interno del Brasile, fra le tribù dei *Nambikwara* e dei *Tupi-Kawahib*. La prima missione etnografica risale a tre anni prima, nel 1935, quando, alla fine dell'anno universitario, trascorso a insegnare sociologia presso l'Università di San Paolo, in Brasile, Lévi-Strauss si recò verso l'interno del paese latino-americano per studiare i *Caduveo* e i *Bororo*. La ricca messe di appunti, reperti, osservazioni etnografiche e spunti di ricerca raccolta in questi viaggi andrà a costituire un formidabile serbatoio di materiale etnologico, che l'Autore utilizzerà a più riprese, e che contribuirà a dare impulso a gran parte della sua produzione scientifica degli anni a venire].

¹⁶ [Il termine «*alliance*» assumerà un ruolo determinante nel peculiare impianto concettuale lévi-straussiano. Esso è strettamente legato alla «politica» dei matrimoni, ovvero all'unione esogamica, ma non si esaurisce nella sfera sessuale-familiare: da lì, piuttosto, si fa spazio in un orizzonte di significato che abbraccia il sociale e il politico, sintetizzando il fenomeno per cui la scelta esogamica, determinata dalla fondamentale e universale interdizione dell'incesto, determina innanzitutto la formazione dei gruppi sociali e, in seguito, regola i loro rapporti. Come segnala L. Scillitani, 2011, 79, nota 9, il termine «*alliance*» in Lévi-Strauss permane nel registro della parentela e solo raramente coincide propriamente con la parola «alleanza» in senso stretto. Scillitani osserva giustamente che, proprio alla luce dell'uso peculiare che assume in Lévi-Strauss e della sua polisemia variabile a seconda dei contesti, è preferibile non tradurre il termine. In questo caso, occorre segnalare che il peculiare campo semantico appena segnalato questo termine lo acquisirà, e lo consoliderà, solo dopo il monumentale studio di Lévi-Strauss sulla parentela, *Les structures élémentaires de la parenté*, pubblicato nel 1947, dunque quattro anni dopo il presente articolo. Sul concetto lévi-straussiano di «*alliance*», cfr. anche L. Scillitani 2015, 24 e ss.].

¹⁷ [Nel testo originale l'Autore utilizza la traslitterazione «*Nambikuara*», la quale, probabilmente, risente della traslitterazione in portoghese «*Nambiquara*». In questa sede si è preferito utilizzare la forma più diffusa, e adoperata dallo stesso Lévi-Strauss nelle sue opere successive].

¹⁸ [Lévi-Strauss si riferisce alla seconda delle due esplorazioni etnografiche da lui condotte in Brasile, di cui già si è detto; cfr. nota 16].

¹⁹ [Gli argomenti riguardanti gli Indiani *Nambikwara* trattati in questo saggio sono solo una parte della rilevante messe etnografica raccolta dall'Autore nella sua esplorazione sul campo. Tutto questo materiale pochi anni più tardi verrà sviluppato in uno studio dedicato (C. Lévi-Strauss, 1948) che non lasciò indifferente l'antropologia statunitense e, di fatto, aprì a Lévi-Strauss le porte della disciplina dal versante accademico].

confluenza del Rio Guaporé e del Rio Madeira. In questi territori sopraelevati, la cui altitudine varia da 300 a 800 metri, un suolo sabbioso, formato dalla decomposizione dell'arenaria, non offre alla vegetazione che un supporto per lo più sterile. Questo rigore è ulteriormente accresciuto dalla distribuzione irregolare delle piogge nel corso dell'anno: torrenziali da ottobre a marzo, sono quasi del tutto assenti negli altri mesi. La sola vegetazione in grado di attecchire in queste condizioni si riduce a dell'erba alta, arsa dal sole nella stagione secca, e a degli arbusti che crescono a distanza irregolare, caratterizzati da una spessa corteccia e da tronchi malandati. I rari animali si rifugiano nella foresta-galleria²⁰ che accompagna il corso dei fiumi, e nei boschetti che si formano attorno alle sorgenti. Gli Indiani *Nambikwara* occupano la parte meridionale di questa zona, e le loro piccole bande semi-nomadi vagano attraverso l'altopiano, prevalentemente fra le valli degli affluenti del Tapajoz e del Rio Roosevelt. Fu il Generale Rondon a scoprirli nel 1907, durante la costruzione della strategica linea telegrafica che connetteva il Mato Grosso all'Amazzonia²¹.

I Nambikwara possiedono un livello culturale fra i più elementari attualmente noti in America del Sud. Durante la stagione delle piogge, stazionano in villaggi costituiti da capanne primitive, spesso anche solo da rifugi precari, nei pressi di un corso d'acqua. In radure circolari praticate all'interno della foresta-galleria, si dedicano ad alcune coltivazioni, principalmente a quella della manioca. Tali colture provvedono alla loro sussistenza durante il periodo di vita sedentaria, e in parte anche durante la stagione secca, nella misura in cui riescono a conservare la manioca, seppellendola nel suolo compattata in grosse focacce. Quando arriva la stagione secca, il villaggio viene abbandonato, e i suoi abitanti si disperdono in tante piccole bande nomadi che raramente superano i trenta o quaranta individui. Ogni famiglia trasporta, in una o più gerle²², tutti i propri beni terreni, che consistono in focacce di manioca, recipienti di zucca, cotone filato, blocchi di cera o di resina, e qualche strumento di pietra, e qualche volta, in epoca recente, in ferro. Per sette mesi all'anno, queste bande vagano attraverso la savana in cerca di piccoli animali, ragni, lucertole, serpenti o altri rettili, frutti e bacche selvatiche, e, in generale, di tutto ciò che può preservarli dalla morte per fame. I loro accampamenti, installati per uno o più giorni, talvolta per alcune settimane, si riducono a una dozzina di rifugi precari realizzati con palme o rami, piantati a semicerchio sulla sabbia. Ogni famiglia costruisce il suo rifugio e accende il proprio fuoco.

²⁰ [«forêt-galerie»: si tratta di un particolare corridoio di vegetazione che si forma in prossimità dei corsi d'acqua, nelle regioni intermedie fra i tropici e l'equatore].

²¹ [Il viaggio di Lévi-Strauss lungo la «Linea Rondon», alla ricerca dei *Nambikwara*, è raccontato dallo stesso Autore in C. Lévi-Strauss, 2015b, Capp. 25-26. Ancor più dettagliata, in virtù del taglio biografico dell'opera in cui trova collocazione, la ricostruzione di questa spedizione fatta da P. Wilcken, 2013, Cap. 3].

²² [In genere, trasportate dalle donne. «Queste gerle sono fatte con liste di bambù intrecciate a sei capi (due paia perpendicolari fra loro e un paio obliquo) formanti una rete a larghe maglie stellate; leggermente svasate all'apertura superiore, esse finiscono a dito di guanto in basso. La loro dimensione può raggiungere un metro e cinquanta, cioè l'altezza della portatrice»; in C. Lévi-Strauss, 2015b, 230].

La vita di questi accampamenti, in cui noi stessi abbiamo vissuto in stretta prossimità con gli indigeni, merita di essere brevemente accennata. I *Nambikwara* si svegliano all'alba, attizzano il fuoco, si riscaldano come meglio possono dal freddo sceso con la notte, quindi, consumano un pasto frugale coi resti delle gallette di manioca del giorno prima. Più tardi, gli uomini partono in gruppo o singolarmente per una spedizione di caccia. Le donne rimangono all'accampamento, dove badano alle faccende della cucina. Fanno un primo bagno quando il sole inizia a scaldare. Le donne e i bambini si bagnano spesso insieme per gioco, e a volte viene acceso un fuoco, davanti al quale ci si accovaccia per scaldarsi appena usciti dall'acqua, accentuando in modo ostentato i brividi di freddo. Le occupazioni quotidiane variano poco. La preparazione dei pasti è quella che occupa più tempo e richiede una cura maggiore. Quando occorre, le donne e i bambini partono in spedizioni di raccolta di cibo o di rami per il fuoco destinato alla cucina. Altrimenti le donne filano accovacciate al suolo, levigano perle di gusci di noce o di altri gusci, si spidocchiano, passeggiano o dormono.

Durante le ore più calde l'accampamento è silenzioso, i suoi abitanti, addormentati o solo taciturni, godono della poca ombra offerta dagli alberi. Nel resto del tempo, le occupazioni si svolgono in un contesto di animata conversazione. Quasi sempre gai e sorridenti, gli indigeni si scambiano scherzi, e talvolta, accompagnate da gesti inequivocabili, anche battute oscene o sporche accolte da grandi scoppi di risa. Il lavoro viene spesso interrotto da visite reciproche o richieste. I bambini gironzolano per la maggior parte del giorno; le bimbe si dedicano alle stesse attività delle adulte, i maschietti invece oziano, o pescano sulle rive dei corsi d'acqua. Gli uomini rimasti all'accampamento si dedicano a lavori in vimini, fabbricano frecce o strumenti musicali, e a volte si rendono utili in piccoli lavori domestici. In genere, regna una grande armonia all'interno delle famiglie. Nel giro di tre o quattro ore, gli uomini sono di ritorno dalla caccia, e l'accampamento si anima, le conversazioni si fanno più vivaci e si formano dei gruppi, diversi dai raggruppamenti familiari. Ci si nutre di gallette di manioca e di tutto ciò che è stato trovato nel corso della giornata: pesci, radici, miele selvatico, pipistrelli, animalletti catturati e piccole noci dolci della palma «bacaiuva». Ogni volta che un bambino scoppia a piangere, viene immediatamente consolato da un adulto. Quando inizia a fare buio, alcune donne, che giornalmente sono designate a questo compito, vanno a raccogliere, o abbattere, nella macchia vicina la provvista di legna per la notte. I rami vengono poi ammassati in un angolo dell'accampamento, e ciascuno si rifornisce in base ai propri bisogni. I gruppi familiari si radunano attorno ai rispettivi fuochi che iniziano ad ardere. La serata trascorre in conversazioni, oppure in balli e canti. Talvolta queste distrazioni si protraggono a lungo nella notte, ma in generale, dopo uno scambio di tenerezze o lotte scherzose, le coppie si uniscono più strettamente, le madri stringono a sé i figli già addormentati, e tutto diviene silenzioso, finché la fredda notte non è animata che dal crepitio del fuoco, dal passo leggero d'un nottambulo, dall'abbaiare dei cani o dal pianto d'un bambino.

Fra le tante bande come quelle che stiamo descrivendo, occorre distinguere quelle che sono legate da parentela, e che spesso costituiscono gli effettivi dell'intero villaggio – o di un gruppo di villaggi – «esplosi» in vista del periodo nomade. Queste bande normalmente intrattengono relazioni pacifiche, benché talvolta possa verificarsi il contrario per via d'una vicenda commerciale o amorosa. Altre bande, viceversa, vivono come estranee l'una rispetto all'altra, composte da individui che non sono né parenti né alleati; sono originarie di territori assai lontani, e possono essere anche separate da differenti dialetti, non essendo il *Nambikwara* una lingua omogenea. Queste bande mantengono, le une rispetto alle altre, un atteggiamento equivoco. Esse si temono ma, allo stesso tempo, si percepiscono come necessarie le une alle altre. Infatti, è solo incontrandosi che potrebbero procurarsi beni necessari, e che solo una di loro possiede o è capace di realizzare. Questi beni si dividono essenzialmente in tre categorie: innanzitutto le donne, che solo con spedizioni vittoriose è possibile prelevare; poi le sementi, in particolare fagioli; infine, la ceramica, e anche frammenti di ceramica, utilizzati per farne delle fusaiole²³. Così i *Nambikwara* orientali, che ignorano la ceramica, e il cui livello culturale è nettamente inferiore a quello dei loro vicini occidentali e meridionali, avevano condotto, secondo quanto riferito dal loro capo, varie campagne militari con l'unico obiettivo di procurarsi fagioli da piantare e frammenti di terracotta.

Pertanto, il comportamento di due bande consapevoli della loro prossimità territoriale risulta di particolare interesse. Ora, è possibile che tale vicinanza sia casuale: per varie settimane, i due gruppi possono restare in osservazione della colonna di fumo prodotta dai fuochi dei rispettivi accampamenti, visibile a diversi chilometri di distanza nel cielo limpido della stagione fredda. Ed è uno degli spettacoli più impressionanti della terra *Nambikwara* quello di questi fumi inquietanti che, verso sera, vanno a popolare improvvisamente un orizzonte che si sarebbe creduto deserto. Gli indigeni lanciano sguardi ansiosi verso il cielo limpido del crepuscolo: «Sono Indiani che si accampano...»; ma quali Indiani? La banda che si avvicina è amichevole od ostile? Si discute a lungo, vicino al fuoco, sulla condotta da tenere. Il contatto può apparire inevitabile, e in tal caso vale indubbiamente la pena prendere l'iniziativa. Se il gruppo si sente abbastanza forte, oppure se necessita di prodotti ritenuti indispensabili, l'incontro sarà, invece, desiderato e cercato. Nel corso di varie settimane, i gruppi si evitano e mantengono una distanza di sicurezza [*raisonnable*] fra i loro fuochi. Poi, un giorno, la decisione è presa: si ordina alle donne e ai bambini di disperdersi nella macchia, e gli uomini partono per affrontare l'ignoto [*l'inconnu*].

Noi stessi abbiamo partecipato a uno di questi incontri²⁴, che costituiscono l'avvenimento più significativo della vita *Nambikwara*. Le due bande, ridotte ai soli effettivi maschi, approssimano l'una all'altra con esitazione; subito dopo, una lunga conversazione ha inizio. Più precisamente, i capi di ciascun gruppo si dedicano, a turno, a

²³ [Pesi che vengono agganciati ai fili durante il procedimento della tessitura].

²⁴ [L'episodio è raccontato anche in C. Lévi-Strauss, 2015b, 253-256].

una sorta di monologo prolungato, costellato d'esclamazioni, e allo stesso tempo modulato con tono lamentoso e lacrimevole, in cui la voce si trascina in maniera nasale alla fine di ogni parola. Il gruppo animato da intenzioni bellicose espone le sue lagnanze, quelli pacifici al contrario reclamano le loro buone intenzioni. Purtroppo, a cose fatte è impossibile ricostruire il testo esatto di questi discorsi diplomatici, pronunciati seguendo l'impulso del momento. Ma eccone un frammento, che ne illustra la struttura e il tono peculiare: «Noi non siamo in collera! Siamo vostri fratelli! Siamo ben disposti! Amici! Buoni amici! Noi vi capiamo! Siamo venuti in amicizia!» etc.... Il medesimo stile oratorio è impiegato anche per le invocazioni che preludono a una dichiarazione di guerra.

Dopo questi scambi di proteste pacifiche, si recuperano le donne e i bambini, i gruppi si ricostituiscono e si organizza l'accampamento. Tuttavia, ciascun gruppo conserva la propria unità radunando i suoi fuochi in prossimità gli uni degli altri. Sovente, si dà il segnale di canti e danze (queste due attività, di fatto inseparabili, nel vocabolario indigeno vengono designate con la stessa parola); e ciascun gruppo, in accordo con l'etichetta, svaluta la propria esibizione ed esalta quella degli altri: «I Tamandé cantano bene! Ma da noi il bel canto non esiste più...». Allo stesso modo, ciascuna squadra, alla fine del motivo o della danza, grida con tono acuto e con una affettazione di tristezza: «Che brutto canto!» mentre l'uditorio protesta calorosamente: «No! No! È stato gradevole!».

Nei casi di cui siamo stati testimoni, queste regole di cortesia non vennero osservate a lungo. Al contrario, il tono generale aumentò assai repentinamente per via dell'eccitazione suscitata dall'incontro, e la sera non era ancora inoltrata che le discussioni, mescolate ai canti, cominciarono a produrre un insolito baccano, il cui significato all'inizio ci sfuggì completamente. Venivano lanciati gesti di minaccia, a volte scoppiavano vere e proprie risse, mentre alcuni indigeni si frapponevano per mediare. Queste manifestazioni ostili non riuscivano tuttavia a dare l'impressione di disordine, tanto si svolgevano [*se déroulaient*] con un certo criterio [*posément*]²⁵ e, malgrado il chiasso, in un contesto di decoro [*décorum*]²⁶. La rabbia dei *Nambikwara* si esprime attraverso gesti stilizzati, esibendo il più delle volte gli organi sessuali. Così avviene che l'uomo prenda con due mani il proprio organo e lo punti contro il suo avversario, curvando il ventre e piegando le ginocchia. Una seconda tappa consiste nell'aggressione alla persona dell'avversario, col fine di impadronirsi del ciuffo di paglia appeso, sul basso ventre, a una sottile cintura di perle. Poiché la paglia «copre il sesso», ci si batte «per

²⁵ [Come suggerito dal contesto, non è ovviamente possibile tradurre «*posément*» con «pacatamente», o suoi sinonimi, data la situazione di ostilità generale crescente. Lévi-Strauss, piuttosto, intende sottolineare come l'alterco, lungi dal prendere una piega disordinata, come ci si aspetterebbe, sembri seguire un preciso copione, atto a incanalare la controversia entro argini, per così dire, di sicurezza e orientati a un esito positivo. La chiave di questa dettagliata descrizione è nell'espressione «*se déroulaient posément*», riferita a queste manifestazioni ostili; locuzione che ci restituisce in un'immagine questo susseguirsi regolato, quasi codificato, di motteggi e accenni di rissa].

²⁶ [Il «decoro» è riferito al metodo relativamente ordinato con cui l'alterco si svolge. La specificazione si rende necessaria alla luce degli ulteriori fatti che l'Autore sta per riportare].

agguantare la paglia». Ma, anche ipotizzando che questa operazione riesca, essa non ha che un valore puramente simbolico, essendo il copri-sesso²⁷ (che spesso ci si dimentica anche di indossare) fatto di un materiale così fragile che non potrebbe garantire né la protezione né la dissimulazione degli organi. Infine, l'insulto supremo: l'impossessamento dell'arco e delle frecce, che si va a depositare sulla vicina vegetazione. In simili circostanze, gli indigeni manifestano una calma apparente, ma ciononostante il loro umore è teso, come fossero (e verosimilmente lo sono) in uno stato di collera violenta ma trattenuta. Non c'è dubbio che spesso questi alterchi degenerino in conflitti generalizzati, ma in tal caso si placano con l'approssimarsi dell'alba. Sempre nel medesimo stato d'irritazione apparente, e con gesti privi di tatto, gli avversari si scrutano mentre si ispezionano reciprocamente, esaminando con tocco rapido i rispettivi orecchini, i braccialetti di cotone, i piccoli ornamenti di piume, e mormorando rapide parole: «Quello... quello... fa vedere... è carino...».

Questa *ispezione riconciliatrice* sancisce di fatto la conclusione normale del conflitto. Ed è questa a introdurre il nuovo aspetto che vanno ad assumere le relazioni fra i due gruppi: gli scambi commerciali.

Benché la cultura materiale dei *Nambikwara* sia abbastanza povera, i prodotti dell'industriosità [*industrie*] delle diverse tribù sono altamente considerati dai vicini. I gruppi orientali hanno bisogno di vasellame e sementi; mentre i gruppi settentrionali e centrali ritengono i loro vicini del Sud capaci di realizzare collane particolarmente preziose. In questo modo l'incontro fra due gruppi, quando avviene in modo pacifico, ha come conseguenza l'offerta di una serie di doni reciproci: il conflitto, sempre possibile, fa posto al mercato. Ma questo mercato presenta delle caratteristiche peculiari. Se consideriamo le transazioni come sequenze di regali, occorre rilevare che la ricezione di questi ultimi non comporta alcun ringraziamento o dimostrazione di gradimento; mentre invece, se li si osserva come degli scambi, questi avvengono senza alcun mercanteggiamento, senza alcun tentativo di mettere in valore l'articolo o, viceversa, da parte del cliente, di deprezzarlo, e senza manifestazione di disaccordo fra le parti. In realtà, vi è riluttanza [*on répugne*] ad ammettere che siano in corso degli scambi: ciascun indigeno bada alle sue occupazioni abituali, e gli oggetti o i prodotti passano di mano in sordina, senza che chi dà faccia notare il gesto col quale depone il suo dono, e senza che colui che lo riceve presti apparentemente attenzione al suo nuovo bene. In questo modo vengono scambiati cotone mondato e gomitolini di filo; blocchi di cera o di resina; panetti di tintura d'urucum; conchiglie; orecchini; braccialetti e collane; tabacco e sementi; piume e schegge di bambù destinate alla realizzazione di frecce; rotoli di fibra di palma; aculei d'istrice; recipienti interi o frammenti di ceramica; zucche.

Questa bizzarra [*mystérieuse*] circolazione di merci avviene senza alcuna fretta, nel corso di una mezza giornata o di un giorno intero. Poi, i gruppi riprendono ciascuno la

²⁷ [Un indumento maschile, spesso l'unico – fatta eccezione per altri pochi, semplici monili – tipico di molte tribù indigene, non solo del Sud America].

propria strada e, alle tappe successive, ciascuno fa l'inventario di ciò che ha ricevuto, rammentandosi di ciò che ha dato. I *Nambikwara*, dunque, per quanto riguarda l'equità delle transazioni, si affidano totalmente alla buona fede e alla generosità della controparte. L'idea che si possa valutare, discutere o mercanteggiare, esigere e riscuotere, è loro del tutto estranea. Per esempio, una volta avevamo promesso a un indigeno un coltello tattico, come compenso per una missione che avrebbe dovuto compiere presso un gruppo vicino. Al ritorno del messaggero, ci siamo scordati di consegnargli immediatamente la ricompensa convenuta, pensando che sarebbe venuto lui stesso a reclamarla. Non fu così, e l'indomani non riuscimmo più a trovare l'interessato; era partito, assai irritato come ci dissero i suoi compagni, e non l'abbiamo mai più rivisto. In queste condizioni, non può sorprendere il fatto che, conclusi gli scambi, uno dei due gruppi riparta scontento del suo lotto, e, facendo l'inventario delle sue acquisizioni e ripensando ai doni lasciati, accumuli nel corso di settimane o mesi un'amarezza sempre più ostile. Spesso, pare, le guerre fra bande non hanno altra origine. Esistono tuttavia cause diverse: la vendetta per un omicidio, o un rapimento di donne; sia che si intenda prendere l'iniziativa, sia che si pretenda di vendicare un precedente attacco. Ma in generale una banda non si sente collettivamente tenuta a rappresaglie per un danno causato a uno o più dei suoi membri. Assai più di frequente, data la viva e perdurante animosità che regna fra i gruppi, questi pretesti servono solo a infiammare gli animi, e li si accoglie volentieri, soprattutto se ci si sente più forti. La proposta di guerra è fatta da un individuo particolarmente esaltato, o che espone davanti ai compagni le particolari rimostranze che cova. Il suo discorso è costruito nello stesso stile, e tagliato sullo stesso tono, di quelli scambiati fra gruppi estranei che si incontrano: «Ehi! Venite qui! Ascoltatemi! Sono adirato! Molto adirato! Voglio delle frecce! Grosse frecce!»

Ma prima di decretare la spedizione, occorre consultare i presagi facendo ricorso all'intermediazione del capo, o dello stregone nei gruppi in cui i ruoli di capo e stregone sono esercitati da persone distinte. Rivestiti di ornamenti sacri, ciuffi di paglia colorati di rosso e copricapi in pelle di giaguaro, gli uomini eseguono canti e danze di guerra, crivellando di frecce un palo simbolico. L'ufficiante poi nasconde in un angolo della vegetazione una freccia, che dovrà essere ritrovata l'indomani macchiata di sangue perché gli auspici siano considerati favorevoli. Molte spedizioni di guerra decise in questo modo terminano dopo pochi chilometri di marcia: l'eccitazione e l'entusiasmo vengono meno, e la piccola armata rientra all'accampamento. Altre guerre invece arrivano a compiersi, e possono essere molto cruente. I *Nambikwara* attaccano abitualmente all'alba, e attendono l'ora dell'assalto sparpagliati nella macchia. Il segnale d'attacco viene dato dal suono di un piccolo fischietto a due canne che gli indigeni portano appeso al collo con una cordicella, e chiamato «grillo» per via della somiglianza del suono emesso col verso di questo insetto. Le frecce di guerra sono le stesse che si utilizza normalmente per la caccia ai grossi animali; ma, prima di impiegarle contro l'uomo, si tagliano a denti di

sega i bordi della loro larga punta piatta. Le frecce avvelenate col curaro, che sono d'uso corrente per la caccia, non vengono mai impiegate in guerra.

Sono talmente tanti i dettagli di queste tecniche di guerra che richiamano le descrizioni fatte da antichi viaggiatori, e altre più recenti, ma riferite a tribù diverse, che difficilmente si può avere dubbi a generalizzare, almeno in certa misura, i fatti che abbiamo riportato e la cui osservazione è stata meno frequente. Presso i *Nambikwara*, come senza dubbio presso numerose popolazioni dell'America precolombiana, la guerra e il commercio costituiscono attività che è impossibile analizzare separatamente. Gli scambi commerciali si costituiscono come dei conflitti potenziali pacificamente risolti, mentre le guerre come l'esito di transazioni sfortunate. Nel XVI secolo si potevano ritrovare oggetti di origine Inca nelle mani degli abitanti più primitivi della foresta o della costa brasiliana. Di contro, il ferro importato dai primi colonizzatori ha anticipato questi ultimi di svariate decine di anni nelle regioni più remote del continente. Questi fatti mostrano bene che le relazioni positive fra gruppi, quali la collaborazione sul piano della vita sociale finalizzata ad assicurare il regolare funzionamento delle istituzioni, e gli scambi economici, compensavano largamente i conflitti, di certo più spettacolari, e che, per questa ragione, sono stati i soli a essere notati all'inizio. Il carattere profondamente eterogeneo della maggior parte dei dialetti sudamericani, nei quali i vocabolari tradiscono origini così diverse che, in numerosi casi, non è possibile associarli a questa o quella famiglia linguistica che per il gioco rischioso delle percentuali, fornisce una prova supplementare della molteplicità dei contatti e degli scambi che hanno dovuto avere luogo in un passato recente o remoto.

Altri indizi ci vengono forniti dallo studio dei complessi sistemi d'organizzazione sociale che contrastano, in maniera davvero sorprendente, col basso livello economico e con le tecniche molto elementari delle tribù che li hanno sviluppati. Oggi, si comincia appena a scoprire, in America del Sud, l'esistenza di questi sistemi, che non hanno nulla da invidiare alle società australiane quanto a raffinatezze sociologiche²⁸. Tribù composte da pochi membri, e la cui struttura si supponeva non celasse alcun mistero, svelano improvvisamente, a un'investigazione più accurata, uno straordinario assemblaggio di clan, di classi d'età, di società e fratrie, fra i quali gli individui si ripartiscono accumulando, naturalmente, più titoli. Quasi tutte queste società presentano una divisione in due metà, il cui ruolo è assicurare con alternanza l'esecuzione di cerimonie e a volte anche di regolare i matrimoni. Ma in America del Sud questa istituzione, così diffusa nel resto del mondo, presenta un carattere supplementare: la dissimmetria. Stando almeno al nome che portano, queste metà, in un gran numero di tribù, risultano diseguali. Si ha quindi la coppia dei «Forti» e «Deboli», quella dei «Buoni» e «Cattivi», di «Quelli della Cima» e «Quelli a Valle», etc.... Questa terminologia è troppo simile a quella che tribù diverse impiegano per designarsi le une con le altre, il sistema stesso evoca troppo direttamente

²⁸ [Cfr.] Curt Nimuendaju, *The Apinayé*, The Catholic University of America, Anthropological Series No. 8, Washington, 1939, e gli altri lavori di questo mirabile etnologo sui Serenté e sui Ramkokamekran.

l'organizzazione dualista dell'Impero degli Incas, con la dicotomia fra «Quelli in Alto» e «Quelli in Basso» le cui fonti attestano sufficientemente l'origine storica, perché si possa esitare a riconoscere, in queste divisioni, le vestigia d'uno stadio in cui i gruppi originari costituivano delle unità isolate. Presso i *Nambikwara* abbiamo constatato l'esistenza di due bande che parlavano dialetti diversi, e che, avendo deciso di comune accordo di fondersi, avevano stabilito fra i loro rispettivi membri un sistema di parentela artificiale risultante da relazioni identiche a quelle che potrebbero esistere fra i membri di metà esogamiche di una stessa società²⁹. Del resto, è fuori di dubbio, dopo la scoperta delle Antille, abitate nel XVI secolo da indigeni *Carib* le cui donne attestavano ancora, per la loro lingua particolare, la loro origine *Arawak*, che i processi di fusione [*assimilation*] e di scissione [*dissimilation*] sociali non sono incompatibili col funzionamento delle società centro- e sud-americane. Più di recente, come si è visto, von den Steinen, è stato testimone del medesimo fenomeno presso il villaggio *Arauiti* dell'Alto Xingu. Ma, come nel caso delle relazioni fra guerra e commercio, i meccanismi concreti di queste articolazioni sono rimasti per lungo ignoti.

In questo articolo, abbiamo appunto cercato di mostrare che i conflitti bellici e gli scambi economici non costituiscono soltanto, in America del Sud, due tipi di relazioni coesistenti, ma piuttosto i due aspetti, opposti e inscindibili, d'un unico e medesimo processo sociale. L'esempio degli Indiani *Nambikwara* rivela le modalità attraverso le quali l'ostilità cede il posto alla cordialità, l'aggressione alla collaborazione, o viceversa. Ma la continuità propria agli elementi del tutto sociale non si arresta lì. I fatti segnalati nel paragrafo precedente, dimostrano che le istituzioni primitive dispongono di mezzi tecnici per far evolvere le relazioni ostili anche al di là dello stadio delle relazioni pacifiche, e sanno utilizzare queste ultime per integrare nel gruppo nuovi membri, pur modificando profondamente la sua struttura.

Non abbiamo certo la pretesa di considerare tutte le organizzazioni dualiste dell'America del Sud come il risultato di una fusione fra gruppi. Processi inversi – di scissione [*dissimilation*] stavolta e non di fusione [*assimilation*] – possono allo stesso modo verificarsi in seno a un gruppo già costituito. Uno di questi processi potrebbe, per esempio, risultare dalla coesistenza, presso numerose tribù sudamericane, del matrimonio avuncolare (zio materno e nipote) e dal matrimonio fra cugini incrociati (provenienti rispettivamente da un fratello e una sorella). Così, dal fatto che due individui, appartenenti a generazioni diverse, entrino normalmente in competizione per la stessa donna, potrebbe sorgere all'interno del gruppo una dicotomia fra «Gli Adulti» e «I Cadetti». Sono questi, infatti, i nomi coi quali i *Tupi-Kawahib* designano le loro metà, senza che ne consegua necessariamente che l'ipotesi qui formulata come possibilità teorica debba trovare in questo caso la sua applicazione. Ma in caso affermativo, sarebbe interessante notare che il sistema dualista citato per ultimo presenta, in rapporto agli altri

²⁹ Tali fatti costituiscono l'oggetto di uno studio specifico, *The Social Use of Kinship terms among Brazilian Indians*, prossimo alla pubblicazione. [C. Lévi-Strauss, 1943, 398-409].

conosciuti, differenze considerevoli. Quali che siano le riserve che si devono esprimere verso ogni interpretazione esclusiva dell'origine delle organizzazioni dualiste, è dunque nondimeno assai probabile che, in certi casi, la spiegazione basata sull'integrazione fornisce una risposta soddisfacente. La guerra, il commercio, il sistema di parentela e la struttura sociale, devono dunque essere analizzati in stretta correlazione. Fino a che punto sia possibile spingere lo studio di tali correlazioni, è un'altra questione. Uno sforzo troppo sistematico di sintesi condurrebbe facilmente a intollerabili abusi dell'interpretazione funzionalista. Se non esitiamo, per esempio, a vedere in certe strutture dualiste il felice risultato dell'integrazione dinamica d'un antico sistema d'*alliance*, è assai più dubbio che la differenziazione di clan per privilegi di tecniche, come quella di cui abbiamo mostrato l'esistenza presso i Bororo³⁰, possa essere interpretata come la sopravvivenza d'una specializzazione industriale delle tribù come ne esiste una, ancora adesso, nello Xingu. Il sociologo deve tuttavia tenere sempre presente che le istituzioni primitive non sono soltanto capaci di conservare ciò che è, o di trattenere per un certo tempo le vestigia di un passato che tende a svanire, ma pure di elaborare innovazioni audaci, anche se le strutture tradizionali dovessero risultarne profondamente trasformate.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

CAILLAOIS Roger, LÉVI-STRAUSS Claude, 2004, *Diogene coricato. Una polemica su civiltà e barbarie*. Medusa, Milano (ed. or. *Diogène couché*, in «Les Temps Modernes», 10, 1955, n. 110, 1187-1220).

LÉVI-STRAUSS Claude, 1943 (Jul. Sep.), *The Social Use of Kinship terms among Brazilian Indians*. In «American Anthropologist», vol. 46, n. 3, Part. 1, 398-409.

LÉVI-STRAUSS Claude, 1948, *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*. In «Journal de la Société des Américanistes», Tome 37, 1-132.

LÉVI-STRAUSS Claude, 1978, *Elogio dell'antropologia*, in ID., *Antropologia strutturale due*. Il Saggiatore, Milano (ed. or. *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris, 1973).

LÉVI-STRAUSS Claude, 2002, *Razza e storia - Razza e cultura*. Einaudi, Torino (ed. or. *Race et Histoire*, Unesco, Paris, 1952).

³⁰ *Contribution à l'étude de l'Organisation Social des Indien Bororo*; Journal de la Société des Américanistes de Paris, 2, 1936.

LÉVI-STRAUSS Claude, 2015a, *Il concetto di arcaismo in etnologia*. In ID., *Antropologia strutturale*. Il Saggiatore, Milano.

LÉVI-STRAUSS Claude, 2015b, *Tristi Tropici*. Il Saggiatore, Milano (ed or. *Tristes Tropiques*, Plon, Paris, 1955).

SCILLITANI Lorenzo, 2011, *Antropologia filosofica del diritto e della politica*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

SCILLITANI Lorenzo, 2015, *La filosofia del diritto di famiglia nell'antropologia strutturale di Claude Lévi-Strauss*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

WILCKEN Patrick, 2013, *Il poeta nel laboratorio. Vita di Claude Lévi-Strauss*. Il Saggiatore, Milano.