

*Processi di costruzione della categoria di indigeno in  
Brasile: prospettive di ridefinizione e di affermazione  
nelle arene politiche locali e nazionali*

Filippo Lenzi Grillini  
UNIVERSITÀ DI SIENA

---

ABSTRACT

---

Throughout history the “construction” of the indigenous ethnic category and the consequences that this has had on the national indigenist policies in Brazil have been redefined by a process involving the north-eastern *Indios* as important protagonists. Presently, their ethnic demands are part of a wider framework, which has witnessed victories by indigenous leaders in both regional and national elections. Consequently, new perspectives questioning the Brazilian paternalistic “guardianship” policies have emerged, re-defining the role of the indigenous within the political arena.

**Keywords:** Brazilian indians, ethnic categories, indigenism, indigenous movements, Xacriabá.

Il processo storico di costruzione della categoria *indigeno* in Brasile e i riflessi che ha avuto sulle politiche indigeniste nazionali si sono confrontati con dinamiche di ridefinizione che hanno visto gli *indios* del nord-est come protagonisti. Oggi le rivendicazioni etniche si inseriscono in un quadro più ampio in cui leader indigeni si sono affermati in sfide elettorali a livello regionale e nazionale. Tali presupposti dischiudono nuove prospettive sfidando lo schema che li interpretava esclusivamente come assoggettati a politiche di tutela paternalista da parte dello stato.

**Palabras claves:** *Indios* brasiliani, categorie etniche, indigenismo, movimenti indigeni, Xacriabá.

### Gli *indios* brasiliani: la costruzione di una macrocategoria sociale

In questo contributo mi propongo di offrire un'interpretazione e una ricostruzione del ruolo rivestito dalle popolazioni indigene brasiliane all'interno della comunità nazionale, delineando le principali fasi del processo storico che le ha viste confrontarsi con la politica indigenista federale fino ai giorni nostri. Per portare a termine tale compito in primis è fondamentale analizzare la genesi di quelle macro-categorie sociali che hanno contribuito a definire le popolazioni indigene all'interno dell'arena politica nazionale di uno dei Paesi più "meticciati" al mondo. Non possiamo naturalmente pensare che l'insorgere di tali categorie sia un processo neutro, bensì, in Brasile come altrove, emerge in quanto frutto della volontà di un'élite impegnata nel corso del tempo nella costruzione dell'identità nazionale.

Nell'ex colonia portoghese la componente indigena si inserisce, insieme a bianchi e afrobrasiliani, in quella narrazione sulla comunità nazionale che Roberto Da Matta (1981), in un suo celebre saggio critico, ha definito come la "favola" delle tre razze che comporrebbero insieme la nazione. Secondo la rappresentazione grafica che ne fa Da Matta i bianchi rappresentano il vertice superiore di quel triangolo che prevede che *negros* e *indios* vengano collocati nei due vertici inferiori.

La favola delle tre razze che interagirebbero all'interno di un quadro di relazioni armoniose si iscrive all'interno di quel "discorso" che ha raccontato il Brasile come il Paese della "democrazia razziale" coerentemente con un'ideologia dominante volta ad occultare ogni forma di discriminazione nei confronti di indigeni e afrobrasiliani all'interno della società brasiliana<sup>1</sup>.

Nell'ambito del dibattito scientifico, in particolare socio-antropologico, sin dagli anni '50 del Novecento sono emerse in maniera sempre più decisa le voci critiche che hanno decostruito questo paradigma (Nascimento, 1950; Ramos Guerrero, 1957; Hasenbalg, Silva, 1992)<sup>2</sup>. Un discorso egemonico combattuto e

---

<sup>1</sup> Il significato del termine discorso a cui si fa riferimento, si ispira al concetto di "formazione discorsiva" elaborato da Foucault (1971) in rapporto ai regimi di verità: "ogni sistema di educazione è un modo politico di mantenere e modificare l'appropriazione dei discorsi, con i saperi ed i poteri che essi comportano" (Foucault, 1994, p. 23).

<sup>2</sup> Dal momento che il presente articolo, in questa prima parte, è dedicato in particolare ai processi relativi alla definizione della categoria di *indio*, non è possibile qui, né è intento di chi scrive, ripercorrere la ricca letteratura che dagli anni '50 ai '70 del Novecento ha analizzato le relazioni razziali in Brasile, specificamente in riferimento ai *negros* in connessione con l'eredità storica dello schiavismo e con il ruolo di tali relazioni nell'ambito del contesto socio-economico del Paese. Oltre agli autori citati nel testo, per un approfondimento in tal senso si confrontino gli importanti contributi di: Bastide, Fernandes, (1955); Cardoso (1962); Bastide (1965); Fernandes (1965); Ianni (1966, 1978).

criticato radicalmente anche dai movimenti sociali impegnati nella lotta contro le discriminazioni razziali, in particolare dagli anni '80, nel periodo di ridemocratizzazione del Paese dopo un ventennio di dittatura militare.

Prima di restringere il campo della nostra analisi specificamente alla componente indigena, uno tra gli elementi costitutivi di quelli che sono stati definiti i "tre gruppi fondatori del Paese", è importante concentrare l'attenzione su un aspetto terminologico e concettuale che Mauricio Arruti, (1997, p.9) esplicita in maniera chiara: in Brasile, soprattutto dagli anni '30 del '900 le studiose e gli studiosi di scienze sociali hanno iniziato a utilizzare il termine *negros* come categoria di riferimento per gli afrodiscendenti legandolo al concetto di "razza", e quella di *indios* per riferirsi alle popolazioni indigene rifacendosi prevalentemente al concetto di "etnia"<sup>3</sup>. Peter Wade critica questa suddivisione e ripartizione sostenendo che, pur tenendo in considerazione le differenze storiche fra gruppi e categorie e i riflessi politici di queste, neri e indigeni dovrebbero essere interpretati e analizzati all'interno dello stesso quadro teorico di riferimento e ad esempio sostiene che "it is wrong, in my view, to see indians simply as an ethnic group or set of ethnic groups. The Category 'indian' was an integral part of the colonial encounter within which the discourse of race emerged [...]" (1997, p. 37-39).

Nel dibattito internazionale differenti studiosi hanno messo in evidenza quanto, soprattutto per quello che concerne il rapporto con il razzismo, il termine "etnia", rispetto a quello di "razza" possa essere interpretato come un eufemismo che enfatizza semplicemente il carattere culturale e ideologico delle discriminazioni, rispetto a quello biologico (Stolcke, 1993; Fabietti, 1999). Altri come Michael Banton (1983) sottolineano che il ricorso a terminologie che si rifanno all'ambito dell'etnicità sia maggiormente diffuso quando ci si riferisce a un "noi", mentre quelle che fanno riferimento al concetto di razza vengono usate maggiormente in relazione agli "altri". Addentrarsi nel vivace dibattito dedicato al tema dell'etnicità che, dagli anni '60 in particolare, ha visto una crescita di interesse sia a livello internazionale (Barth, 1969; Cohen, 1974; Amselle, M'Bokolo, 1985) sia brasiliano (Cardoso de Oliveira, 1976) ci porterebbe troppo lontano rispetto alle finalità di questo contributo<sup>4</sup>. Ad ogni modo, per ciò che

---

<sup>3</sup> Per quello che concerne gli studi sui bianchi in Brasile, tale campo di ricerca è storicamente poco sviluppato se non attraverso i primi approfondimenti di cui è stato oggetto a fine anni '90, come sostiene Valeria Ribeiro Corossacz (2015, p. 26) nel suo interessante volume dedicato a bianchezza e mascolinità in Brasile.

<sup>4</sup> La lista degli studi sull'etnicità è molto più lunga naturalmente. Si ricordino in particolare i testi di Fabietti (1999) e di Gallissot, Kilani, Rivera (2001) che offrono una visione d'insieme, e i lavori di Eriksen (1993) e quello di Anderson (1996) che affrontano il tema soprattutto in relazione al nazionalismo.

riguarda più specificamente il tema al centro di questo approfondimento, uno degli aspetti interessanti, e per certi versi contraddittori, delle modalità attraverso le quali gli indigeni sono stati interpretati in Brasile, investe il concetto di confine. Quei confini delle identità etniche che, già da studi pionieristici come quello di James Clyde Mitchell (1956) sul tribalismo in contesto urbano nell’Africa coloniale britannica, iniziano a essere interpretati nel dibattito antropologico come negoziabili e manipolabili<sup>5</sup>.

In quest’ultimo caso Mitchell si riferiva alle categorie di ascrizione e definizione utilizzate dai gruppi sociali stessi: la *self-ascription* messa in luce da Barth (1969) nel suo celebre contributo teorico dedicato appunto alle frontiere etniche. In questa prima parte del mio contributo desidero invece concentrarmi sulle caratteristiche delle macro-categorie sociali storicamente usate e riprodotte in Brasile per definire gli *indios*. Per portare a termine tale impresa la comparazione con i processi che hanno contribuito alla definizione della macro-categoria di *negros*, ci sarà di aiuto permettendoci di comprendere come, nella storia del Paese, il “confine” sia stato interpretato in maniera più netta o più sfumata a seconda degli ambiti di riferimento.

Secondo Mauricio Arruti (1997, p. 9-10), rispetto alla “*miscigenação*” – termine con cui in Brasile viene definito il meticcio che caratterizzerebbe la società nazionale – vi sono due assi paralleli di mutamento sui quali storicamente le ideologie nazionali orientate a “gestire” e “assorbire” le differenti forme di alterità rappresentate da afrodiscendenti e amerindi hanno collocato questi due macrogruppi. Due assi strutturalmente simili che prevedono fasi successive di mutamento socio-etnico-razziale, alle quali corrispondono tre diverse categorizzazioni sociali che hanno assunto significati molto differenti nel tempo: *indio/caboclo/civilizado* per quanto riguarda le popolazioni indigene e *negro/mulato/branco* per quanto riguarda gli afrobrasiliani<sup>6</sup>. Ciò che ha

---

<sup>5</sup>Mitchell (1956) differenzia il concetto di “tribalismo” da quello di “struttura tribale”; quest’ultimo si riferisce a un sistema di rapporti sociali, mentre il primo fa riferimento a una categoria di interazione all’interno di un sistema più vasto, come quello urbano delle città africane della Rhodesia del Nord (attuale Zambia), dove l’antropologo conduceva le sue ricerche. Il contesto studiato da Mitchell nei primi anni ’50 vede per la prima volta la convivenza, negli stessi quartieri, di africani afferenti a differenti etnie. Qui le categorie etniche assumono significati e rilevanza diversi a seconda del tipo di interazione: fra africani di differenti etnie, o fra africani e colonizzatori britannici.

<sup>6</sup>Dal punto di vista ufficiale oggi in Brasile i censimenti prevedono 5 categorie di auto-ascrizione di “*cor ou raça*” (colore o razza): *brancos* (bianchi), *pardos* (meticci: termine che includerebbe anche mulatti, *caboclos* ecc.), *pretos* (neri), *amarelos* (“gialli” che si riferisce prevalentemente ai discendenti di migranti giapponesi presenti in Brasile) e *indígena* (indigeno). Il termine “pardo”, pur essendo presente nei censimenti, non è di uso comune anche se negli ultimi anni ha assunto particolare rilevanza dal punto di vista politico. Infatti, dal 2012 nell’ambito delle politiche basate sulle *ações afirmativas* (azioni positive) finalizzate a combattere le discriminazioni razziali, sono

differenziato maggiormente questi due tritici di categorie è che per quanto riguarda gli afrodiscendenti queste si situano nell'ambito semantico dell'interazione e contaminazione, mentre per ciò che concerne gli indigeni evocano concetti come quelli di isolamento e purezza (*ivi*, p 10). Infatti, nel processo di costruzione dell'identità nazionale, la popolazione nera ha rischiato di rappresentare per i brasiliani un'immagine negativa di sé stessi, soprattutto fra '800 e '900, quando il meticciato veniva interpretato come una degenerazione della popolazione, grazie anche all'influenza delle teorie razziste di Joseph De Gobineau sull'élite al potere in una Repubblica Brasiliana che, fondata nel 1889, stava muovendo i primi passi a un anno esatto dall'abolizione della schiavitù<sup>7</sup>. Rispetto alla *miscigenação* che caratterizzava la società dell'ex colonia portoghese, le politiche che si iniziarono ad adottare allora si basavano sul *branqueamento*: uno "sbiancamento" del meticciato attraverso l'introduzione di un numero crescente di bianchi nella società nazionale grazie a politiche che promuovevano l'immigrazione dall'Europa. Attraverso tali politiche si auspicava che gli individui neri sarebbero progressivamente scomparsi, grazie a un processo, concepito come "naturale" mentre gli immigrati europei si sarebbero "brasilianizzati".

Dagli anni '30 del XX secolo, il meticciato inizia ad assumere un significato nuovo e un ruolo differente nella costruzione dell'identità nazionale, anche grazie alle pagine scritte da Gilberto Freyre (1933) in "Padroni e Schiavi", volume che ha avuto un impatto estremamente importante all'interno del mondo intellettuale brasiliano. Il sociologo pernambucano, nella sua analisi della genesi della società brasiliana, attribuisce grande enfasi alla figura del meticcio, trasformando la *miscigenação* da "problema" a processo culturale positivo per la costruzione della nazione. A differenza di quello che era successo a cavallo dei due secoli, in questi anni il dibattito sul meticciato si sposta dal quadro teorico dell'antropologia fisica e dell'eugenetica, le quali facevano diretto riferimento a questioni puramente razziali, a quello delle scienze storiche e sociali e la sua dimensione culturale diviene centrale, sia nelle pagine scritte da Freyre, sia nei testi di Sergio Buarque de Hollanda (1936) e di Caio Prado Junior (1942) autori fondamentali per la discussione e definizione del carattere nazionale brasiliano

---

previste quote specifiche per *pardos* (oltre che per *negros* e *indigenas*) per avere accesso alle Università Federali.

<sup>7</sup> Le teorie di De Gobineau insieme a quelle Jean Louis Rodolphe Agassiz altro teorico del razzismo scientifico e del poligenismo umano ebbero una notevole influenza in Brasile anche perché ambedue visitarono il Paese, rispettivamente nel 1869 e nel 1865, il primo come diplomatico e il secondo nell'ambito di una missione di ricerca. Entrambi scrissero resoconti molto critici nei confronti della forte presenza della popolazione nera che, in quanto inferiore, avrebbe avuto un ruolo degenerativo nella società brasiliana, meticcianandola e indebolendola.

(Ribeiro Corossacz, 2005, p. 32).

Tale valorizzazione e rivalutazione del meticciato ha contribuito a fornire le basi teoriche su cui costruire e disegnare l'immagine del Brasile come Paese della "democrazia razziale", secondo la quale persone caratterizzate da tipi fisici diversi sarebbero state interpretate e "collocate" semplicemente all'interno di un *continuum* di gradazioni di colori e di tratti, svincolate da giudizi di valore e non collocabili su scale gerarchiche nella società nazionale.

Dalla fine degli anni '80 del Novecento il *movimento negro* (formula con cui, in Brasile, si indica il ricco universo di associazioni e organizzazioni che lottano contro la discriminazione razziale nel Paese) ha iniziato a demistificare il mito della convivenza armoniosa fra gruppi umani e culture che caratterizzerebbe la "democrazia razziale", attraverso rivendicazioni che richiamavano l'attenzione dell'opinione pubblica su forme di razzismo e pratiche discriminatorie. Prendendo le mosse da queste, nella decade seguente, i rappresentanti e militanti di tali movimenti hanno impostato la questione sottolineando la necessità di concentrare l'attenzione sulla polarizzazione fra *brancos* e *negros*, in quanto categorie alle quali, nella società brasiliana, vengono attribuiti valori sociali diversi e molto più significativi, rispetto a quelli assegnati a tutte le altre "gradazioni" intermedie accostate le une alle altre, secondo lo schema del *continuum*. Questa scelta politica da parte del *movimento negro* è inoltre motivata dalla strategia di voler ricompattare i brasiliani afrodiscendenti dal punto di vista identitario, attraverso una ri-polarizzazione che permettesse loro di portare avanti lotte e rivendicazioni antirazziste come soggetto collettivo che potesse orgogliosamente condividere un'identità comune<sup>8</sup>. Tale obiettivo strategico va riletto in un'ottica tutt'altro che rigida e cristallizzata, ma al contrario processuale e dinamica in linea con quanto espresso da Paul Gilroy (2003, p. 358) che sottolinea "l'inevitabilità e il valore legittimo del cambiamento, dell'ibridità e della mescolanza" a fronte di assolutismi etnici e culturali continuamente alle prese con una definizione perentoria dell'etnicità.

Nonostante questo importante ribaltamento di prospettiva che il mondo dei movimenti ha imposto nel dibattito pubblico (anche avvalendosi dei risultati prodotti da ricerche sul razzismo condotte da studiosi e studiosi di scienze sociali), per circa un secolo in Brasile il meticciato fra bianchi e *negros* è stato comunque interpretato come ambito dell'interazione, che a seconda delle differenti fasi di questo percorso storico non lineare, è stato, o esecrato assumendo l'accezione negativa di "contaminazione" o al contrario valorizzato assumendo a caratteristica fondante dell'identità nazionale. Sandra Jatahy

---

<sup>8</sup> Per un'analisi più approfondita di queste specifiche strategie e di tutti i processi che hanno caratterizzato i rapporti fra razzismo e meticciato nella storia del Brasile cfr. Ribeiro Corossacz (2005).

Pesavento (2009 p. 6-7) riporta con chiarezza il quadro delle dinamiche che queste categorie chiamano in causa, ricordando che per quanto riguarda gli indigeni:

La mescolanza con i bianchi non poneva altro che una semplice questione di colore, e le tracce delle differenze giungevano persino a scomparire nella successione delle generazioni. Con i neri, no. Il dramma era che, mescolati con i bianchi, lasciavano delle tracce così forti sulla pelle, sui visi e sui capelli da segnarne comunque la presenza e rimandare ad 'avi' indesiderabili che richiama la schiavitù<sup>9</sup>.

Un processo che si differenzia molto da quello relativo al trittico: *indio/caboclo/civilizado*. In questo caso l'ambito semantico di riferimento evoca invece concetti come quelli di isolamento e purezza. Come evidenziato da Arruti (1997, p.10) gli *indios*, nell'immaginario condiviso in Brasile, sono stati storicamente associati all'idea di esotismo e caratterizzati da una sorta di alterità radicale. Tale immagine è alla base sia delle politiche indigeniste di assimilazione – considerata auspicabile in un'ottica evolucionista – nell'ambito di quello che viene definito in Brasile come *processo civilizatório* del Paese, sia della valorizzazione simbolica dell'*indio* come "origine" della società brasiliana o come nucleo primigenio della nazionalità. All'interno di questa dialettica per molti aspetti paradossale sul ruolo giocato dalle popolazioni indigene nella costruzione dell'identità nazionale, in quest'ultimo caso i giudizi sono essenzialmente di valore estetico più che politico e affondano le loro radici nel romanticismo. Letterati ottocenteschi come Ferdinand Denis, José de Alencar e Antonio Gonçalves Dias hanno valorizzato la figura dell'*indio*, sempre e soltanto in quanto rappresentante simbolico dell'"origine" della società brasiliana: proprio in quanto "origine", se viene contaminato, perde valore estetico.

Per questi motivi, un velo di oblio è calato sul termine "*caboclo*" (usato comunemente per definire il discendente *mixed blood* di indigeni e bianchi) categoria sociologicamente debole alla quale antropologia e sociologia brasiliane si sono interessate poco e considerata storicamente un mero passaggio da una situazione all'altra, al contrario di quello che è successo per il corrispondente termine intermedio per quanto riguarda il trittico: *negro/mulato/branco (ibidem)*<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Gli *indios*, considerati meno adatti al lavoro nel Brasile coloniale, vennero coinvolti in misura molto minore nell'economia schiavista e la schiavitù degli indigeni venne ufficialmente proibita per decreto del Marchese De Pombal nel 1757. Mentre la sua abolizione definitiva fu decretata solo nel 1888 (ultimo Paese delle Americhe a compiere tale passo).

<sup>10</sup> In alcune regioni del Brasile per indicare il discendente meticcio di *indios* e non *indios* viene utilizzato termine "*bugre*" che in molti casi assume un'accezione negativa, poiché da un lato

La figura del “mulatto”, non solo ha avuto un ruolo importante nella letteratura nazionale, ma ha anche storicamente attirato l’attenzione degli studiosi di discipline storiche e sociali, in quanto considerato problematico e controverso politicamente per la società brasiliana<sup>11</sup>.

Questa interpretazione e lettura del ruolo rivestito storicamente dalle popolazioni indigene che prevedrebbe una dicotomia netta: “*indios* - “non *indios*”, risente, secondo Pacheco de Oliveira (2016, p. 69) di uno dei pregiudizi interpretativi erronei sulle popolazioni indigene più diffusi in Brasile. Una divisione che occulterebbe meticciati o ibridazioni, a differenza di ciò che è successo per l’ambito concettuale relativo agli afrobrasiliani che ha previsto la valorizzazione e problematizzazione di categorie intermedie.

Già dal periodo coloniale “... *indios* e bianchi sono stati concepiti come tipi assolutamente distinti e polarizzati in termini di attitudini e valori. O la persona opta per mantenersi indio (cosa che significherebbe rifiutare il dominio portoghese e farsi carico dell’onere riservato ai nemici) o assume integralmente il ruolo di vassallo” (*ibidem*).

Durante la dominazione portoghese si iniziò a produrre una categorizzazione basata su divisioni manichee e irriducibili fra “*indios bravos*” (selvaggi) e “*indios amigos*”; mentre i primi potevano essere schiavizzati, ai secondi (gli alleati) veniva riconosciuta la libertà così che, una volta catechizzati e “civilizzati”, diventavano “*vassalos úteis*” (vassalli utili) (Perrone-Moisés, 1992, p.118). Coloro che erano stati battezzati e accettavano la condizione di vassallo, non solo lavoravano nei campi per fornire gli alimenti ai coloni, ma costituirono anche una componente importante delle truppe usate dai portoghesi per combattere sia contingenti militari di potenze europee che si contendevano i territori sudamericani, sia altre popolazioni indigene<sup>12</sup>. Gli *indios amigos*, definiti anche *indios de pazes*, secondo la lettura dell’epoca erano destinati a assimilarsi e non dovevano essere associati in nessun modo a quelli che, invece, evidenziavano una marcata differenza rispetto agli europei (gli *indios bravos*). Relativamente a queste dinamiche gioca un ruolo importante la *guerra justa*, vero e proprio istituto giuridico che per poter essere messo in atto, doveva rispettare determinate precondizioni di partenza sancite da leggi della corona portoghese.

---

connoterebbe chi ha perso l’esoticità e la “purezza” indigena ma, dall’altro, non viene considerato neanche completamente civilizzato, risultando quindi un civilizzato di seconda categoria.

<sup>11</sup> Oggi a livello di uso comune il termine “mulato” è poco usato, mentre è molto più diffuso “moreno” anche come categoria di autoattribuzione.

<sup>12</sup>La conquista del territorio avvenne anche attraverso un *divide et impera* che vide la contrapposizione conflittuale fra popoli indigeni, alcuni “alleati” dei portoghesi, altri nemici di questi ultimi. I colonizzatori sfruttarono strategicamente anche relazioni conflittuali pregresse fra i gruppi per portare a termine l’azione di conquista e spartirsi il “bottino” (Souza Lima, 1995; Vangelista, 2008).

Una di queste, datata 1611, definisce che gli *indios* verso i quali potevano essere condotte azioni militari erano quelli che si fossero mostrati ostili attraverso azioni di “guerra, ribellione o rivolta” (*ivi*, p.125). Tali leggi erano finalizzate a stabilire dei punti fermi rispetto a un dibattito molto acceso fra i teologi-giuristi lusitani dell’epoca. Fra le differenti motivazioni e cause sulle quali si erano confrontati e scontrati fra ‘500 e ‘600, che potevano condurre “legalmente” e “legittimamente” a una *guerra justa* contro gli indigeni, oltre a quelle già citate, erano emerse anche: il rifiuto a convertirsi al cristianesimo o il rifiuto a permettere l’opera di predica di quest’ultimo, la salvezza dell’anima, l’ostilità nei confronti di alleati e vassalli dei portoghesi, l’antropofagia e infine la guerra finalizzata a ottenere la salvezza dell’anima per i vinti (Brochado Costa, 1949).

Chiaramente il dibattito su queste motivazioni aveva evidenti ricadute politico-economiche e interessava particolarmente i colonizzatori, dal momento che poter condurre azioni militari nei confronti dei nativi, significava poterli schiavizzare, una volta sconfitti in battaglia. Alla luce di tutti i processi descritti, la storia delle popolazioni indigene è sempre stata quindi essenzialmente interpretata in Brasile come il risultato di scelte identitarie definite e definitive, fin dai primi anni post-conquista in cui i coloni iniziavano a insediarsi all'interno del territorio brasiliano. Tali polarizzazioni e dicotomie nette hanno avuto ricadute e effetti significativi sulla configurazione delle categorie attraverso le quali sono stati pensati e interpretati gli indigeni anche nei secoli seguenti.

Una prospettiva dualista, secondo la quale gli *indios* o si sottomettono o resistono, che in realtà può essere confutata e messa in discussione grazie ai resoconti storici cinquecenteschi che mettono in evidenza come per esempio i Tupinamba che vivevano nelle *aldeias* missionarie, rappresentarono inizialmente una forza lavoro fondamentale per l’economia della colonia, anche se in alcune occasioni si ribellarono attraverso azioni militari contro i colonizzatori stessi (Perrone-Moisés, 1992; Maestri, 1995).

Inoltre, analisi storiche approfondite come quelle realizzate da Beatriz Perrone-Moisès e Renato Sztutman (2010) relative alla celebre confederazione dei Tamoio mettono in evidenza la fluidità e il dinamismo delle relazioni di alleanza o ostilità che coinvolgevano sia le popolazioni indigene fra di loro sia in rapporto alle potenze coloniali europee intenzionate a spartirsi il territorio. Il caso in questione, risalente alla seconda metà del XVI secolo, ha coinvolto in un rapporto di alleanza i francesi e i Tamoio (una coalizione di Tupinambà del litorale) in opposizione ai loro acerrimi nemici Tupiniquim a loro volta alleati dei portoghesi. Tali alleanze, come evidenziato anche da Florestan Fernandes (1975), tuttavia erano continuamente minacciate da forze centrifughe che concorrevano ciclicamente alla loro scissione e alla frammentazione dei gruppi stessi. Un’alternanza di processi di fusione e fissione che, secondo Perrone-Moisès e

Sztutman (2010, p. 425), non possono essere interpretati come mera reazione o tentativo di resistenza alle politiche di conquista da parte degli europei, bensì come processi costitutivi della politica indigena: un continuo divenire nel quale la logica della vendetta riveste un ruolo centrale per l'organizzazione sociale dei popoli stessi (Carneiro da Cunha, Viveiros de Castro, 1985; Viveiros de Castro, 2002).

Anche in seguito e anche in regioni più interne del territorio – come emerge dalle fonti storiche relative ai secoli XVIII e XIX analizzate da Chiara Vangelista – popoli come i Kayapò, i Payaguà, i Guaycurù e i Bororo del Mato Grosso, alternarono relazioni di alleanza e ostilità con spagnoli e portoghesi<sup>13</sup>. Proprio Vangelista mette in guardia rispetto alla diffusione di analisi superficiali che rischiano di concorrere all'attribuzione di etichette categoriali:

non è possibile tracciare una linea di demarcazione tra popoli 'guerrieri' e popoli 'pacifici' [...] Tali classificazioni non hanno alcuna utilità per uno studio storico dei gruppi indigeni matogrossensi. L'intreccio delle relazioni inter-tribali e dei complessi rapporti che instaurarono con gli occupanti dei loro territori induce alla ricerca di altri percorsi di interpretazione, orientati a cogliere i meccanismi di connessione tra i diversi gruppi indigeni e a individuare i processi decisionali che portarono a estendere tali meccanismi ai gruppi dei colonizzatori, modificandoli parzialmente (Vangelista, 2008, p. 45).

Tuttavia, proprio utilizzando chiavi di lettura semplicistiche, riduttive e arbitrarie dei processi politici e identitari relativi ai rapporti e alle relazioni fra popolazioni indigene e fronte di conquista coloniale si sono generati i principali discorsi sul ruolo degli *indios* nella storia nazionale. Allo stesso modo si dimostra superficiale l'interpretazione che ha previsto una contrapposizione netta fra "protezione" da un lato e "volontà di sterminio" dall'altro nell'analisi delle azioni messe in atto dai differenti gruppi e attori sociali, governativi e non, che hanno interagito con le popolazioni indigene del Paese (Pacheco de Oliveira, 2016, p. 67). Si fa riferimento alla contrapposizione fra coloni e gesuiti durante la dominazione portoghese e a quella fra "indigenisti" (organi federali come SPI e FUNAI, il Ministero dell'ambiente, ONG e associazioni che difendono le popolazioni indigene) e "anti-indigeni" (imprenditori e proprietari terrieri) dal '900 in poi.

Nell'ambito di questo modello oppositivo il primo elemento veniva interpretato come inderogabilmente votato alla protezione degli indigeni e il secondo invece allo sterminio. In realtà, anche in questi casi, non possiamo essere

---

<sup>13</sup> I Bororo vivevano in una zona di confine fra i territori amministrati dagli Spagnoli e dai Portoghesi.

così netti nell'analisi dei complessi processi politici che hanno caratterizzato i rapporti fra tali attori e le popolazioni indigene nel corso dei secoli<sup>14</sup>. Sia le agenzie indigeniste federali (lo SPI- *Serviço de proteção ao índio* fondato nel 1910 e la FUNAI - *Fundação nacional do índio* che lo sostituisce nel 1967), sia i ministeri per esempio, nel corso della storia hanno esercitato il loro ruolo in maniera molto differente, non potendo essere interpretati ingenuamente come enti federali che abbiano difeso sempre le popolazioni indigene, mantenendo la propria indipendenza soprattutto rispetto agli obiettivi di forze economiche come quelle rappresentate dall'*agrobusiness* o dalle imprese minerarie i cui interessi sono spesso emersi in parlamento.

Tuttavia, proprio tutte queste forme di classificazione manichea e in particolare quelle che contrapponevano gli *índios bravos* agli indigeni che sceglievano la condizione di vassallo incamminandosi verso una strada che li avrebbe "inevitabilmente" assimilati al resto della società brasiliana, forniscono le fondamenta ideologiche su cui sono state pianificate e ideate le politiche basate sulla "tutela" paternalista delle popolazioni indigene. Con tale termine ci si riferisce al concetto chiave che come linea guida ha caratterizzato e indirizzato l'indigenismo federale, attraverso l'operato di SPI e FUNAI e che ha contraddistinto l'impianto ideologico sottostante allo *Estatuto do Índio* che ha visto la luce nel 1973, durante la dittatura, e rappresenta la più importante legge relativa alle popolazioni indigene.

Alla base delle politiche della tutela vi è il presupposto, dalle radici antiche, che gli indigeni vadano concepiti alla stregua di minorenni incapaci di prendere autonomamente decisioni, in quanto "relativamente incapaci di svolgere determinati atti della vita civile" come recita il primo codice Civile Brasiliano del 1916. Un codice che risente dell'eredità di un approccio alla questione indigena che risale all'800, quando, durante il Governo Regencial del 1831, si parlava di "*tutela orfanológica*" nei confronti degli *índios*, che venivano paragonati a orfani bisognosi della protezione dei giudici.

I rapporti istituzionali ufficiali fra stato e popolazioni indigene scorrono su questi binari fino al 1988, quando la nuova Costituzione democratica, scritta in

---

<sup>14</sup> Per esempio, nonostante i noti dissapori fra la Compagnia di Gesù e i coloni (frutto soprattutto di conflitti sul piano economico) che portarono al decreto del Marchese De Pombal del 1759 con cui i gesuiti vennero allontanati dal territorio brasiliano, fino a quella data missionari e coloni portarono avanti politiche in parallelo per quanto riguarda le popolazioni indigene. Entrambi condividevano lo stesso problema: la disputa su come accaparrarsi il lavoro indigeno. Così come per entrambi la "civilizzazione" dell'indigeno (che si intenda come catechesi o sottomissione politica degli indigeni e il loro utilizzo come lavoratori) era considerata un valore e una necessità. Inoltre, anche i resoconti dei gesuiti sugli indigeni, li descrivevano come radicalmente differenti dai portoghesi e "naturalmente" refrattari al lavoro oltre che potenzialmente pericolosi (Pacheco de Oliveira, 2016, p. 68).

seguito alla caduta della dittatura, sancisce l'abbandono della logica basata sulla tutela. Da questo momento gli *indios* vengono riconosciuti ufficialmente come soggetti di diritto a cui deve essere garantita la piena cittadinanza nel rispetto delle differenze e specificità culturali di ogni singolo popolo. Tuttavia, lo *Estatuto do Indio*, basato ancora sulle logiche della tutela, è rimasto in vigore e ciò rappresenta un evidente paradosso dal punto di vista giuridico.

Se concentriamo l'attenzione sui significati che il concetto di "tutela" assume, dobbiamo partire dal presupposto che tale regime si riserva a chi può farsi del male o recare danno ad altri all'interno della società, in quanto incapace di gestire e di relazionarsi con norme e codici comuni di comportamento. Rientrano in questa categoria malati psichiatrici e minorenni, ma anche coloro che non conoscono e soprattutto condividono i codici culturali dominanti, come per esempio gli stranieri, o appunto, in Brasile, gli indigeni. Questi ultimi, come abbiamo visto, fin dagli anni della conquista coloniale sono sempre stati descritti e interpretati come marcatamente differenti e contraddistinti da una cultura "primitiva"; un'alterità talmente irriducibile che rendeva inconcepibile che la loro integrazione o anche la semplice interazione con la società nazionale avvenisse senza il bisogno di un tutore: un organo tutelare come lo SPI e la FUNAI. Tale cultura "esotica rudimentale", è stata in alcuni periodi storici considerata esclusivamente come sintomo e simbolo di un grado inferiore di sviluppo, mentre in altri, come nell'800, è stata associata all'immagine del buon selvaggio quasi a voler evocare la "vera sorgente dell'identità nazionale" (Pesavento, 2009, p. 6). Queste letture hanno inoltre avuto l'effetto di legittimare ideologicamente e politicamente la tutela tanto da "naturalizzarla" (Pacheco de Oliveira, 2016, p. 67).

Indipendentemente dai giudizi di valore su questo "stato culturale" che caratterizzerebbe l'indianità, ciò che difficilmente è stato messo in discussione nel corso dei secoli, è il fatto che se invece gli indigeni si fossero "emancipati" da tale stato, si sarebbero inequivocabilmente assimilati nella società nazionale, quindi sarebbero scomparsi come "indigeni". Questa interpretazione si iscrive nella visione rigidamente dicotomica descritta in precedenza per cui *indios* e bianchi sono concepiti come completamente distinti, senza sfumature, senza ibridazioni, senza sincretismi. L'indigeno è stato cioè sostanzialmente interpretato come solubile nella colonizzazione, e il suo destino sarebbe stato l'invisibilità nella società brasiliana.

### **Nuove categorie etniche, nuovi soggetti politici dal nord-est del Brasile**

Letture semplicistiche della storia e dell'organizzazione sociale delle popolazioni indigene, hanno quindi contribuito a produrre un'interpretazione

dicotomica estremamente riduttiva, affermatasi nella sfera pubblica brasiliana, secondo la quale si opponevano esclusivamente le due alternative di vivere sotto tutela o dissolversi dal punto di vista etnico. Un'interpretazione che ha avuto l'effetto di occultare e di non volere o non riuscire a comprendere lo spazio che gli *indios* possono occupare e il ruolo che possono rivestire nell'arena politica nazionale.

Dal momento che le mie esperienze di ricerca etnografica non hanno riguardato gli *indios* amazzonici caratterizzati da una storia di più significativo isolamento, ma gli indigeni del nord-est del Paese, definiti anche "*misturados*" in virtù del loro maggior livello di "*mistura*" con la popolazione della regione, gli esempi e i casi di studio ai quali farò riferimento riguarderanno questi popoli e la loro storia specifica e peculiare.

Anche per questo motivo e prendendo le mosse dalle mie esperienze di ricerca etnografica, in questo testo mi sono trovato a privilegiare gli approcci teorici di autori che, rispetto allo stimolante quanto acceso dibattito sviluppatosi nell'ambito dell'etnologia brasiliana soprattutto dagli anni '90 dello scorso secolo, hanno maggiormente focalizzato l'attenzione sul contatto interetnico, sui processi di territorializzazione, sul concetto di etnicità e di "antropologia storica". Mi riferisco ad autori come João Pacheco de Oliveira e Antonio Carlos de Souza Lima (ed altri, che non cito solo per esigenze di sintesi, influenzati dal loro approccio teorico) spesso interpretati come in contrapposizione con quella che è stata definita "etnologia classica" nello studio delle popolazioni indigene brasiliane (Viveiros de Castro, 1999, pp. 111-112). Ho privilegiato tale approccio in primis perché molti degli esempi citati in queste pagine si riferiscono a popolazioni indigene del nord-est, relativamente alle quali Pacheco de Oliveira (1998) ha fornito contributi teorici specifici che si sono dimostrati particolarmente appropriati per analizzare i processi di territorializzazione che hanno coinvolto per esempio gli Xacriabá al centro delle mie ricerche etnografiche. Un secondo importante motivo è legato al fatto che Souza Lima e Pacheco de Oliveira, sulla scia di studiosi come Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira, hanno dedicato studi critici approfonditi proprio al rapporto fra popolazioni indigene e politiche federali a loro dedicate e messe in pratica attraverso gli organi "tutelari" come SPI e FUNAI.

Le chiavi di lettura proposte attraverso tali approcci permettono di far dialogare in maniera più efficace gli esempi etnografici presenti nelle pagine seguenti e relativi agli *indios* del nord-est con un quadro più ampio dedicato al ruolo che possono rivestire e alle traiettorie che possono percorrere le popolazioni indigene brasiliane nell'ambito dell'arena politica nazionale. Questo non implica che i contributi offerti da autori afferenti all'"etnologia classica" come Eduardo Viveiros de Castro (2002) – secondo l'approccio teorico

“prospettivista” da lui sviluppato –, relativi al ruolo della politica nell’ambito di regimi ontologici indigeni non possano essere utili e preziosi per analizzare le relazioni politiche che intercorrono fra popoli indigeni e fra questi ultimi e lo stato<sup>15</sup>. Tuttavia, dal momento che questo articolo non si prefigge l’obiettivo di analizzare le relazioni politiche che intercorrono fra singoli popoli indigeni o fra questi e lo stato attraverso un approfondimento sulla “cosmopolitica” (Steingers, 2005) – intesa come rapporto fra “regimi cosmologici” e “regimi sociopolitici” (Stzutman, 2005, p. 24) – di un popolo indigeno in particolare, utilizzare tale prospettiva di riferimento rischierebbe di risultare un’eccessiva astrazione generalizzante. Infatti, le ambiziose e stimolanti riflessioni teoriche che stanno alla base del “prospettivismo” sono frutto della rielaborazione di contributi etnografici prodotti prevalentemente in contesto amazzonico e quindi, nel caso in questione, potrebbe rivelarsi un azzardo utilizzarle per un’analisi più generale finalizzata a interpretare il ruolo e le traiettorie delle popolazioni indigene nel più ampio contesto dell’arena politica nazionale brasiliana; anche e soprattutto dal momento che il quadro generale relativo alla composizione e differenziazione etnica che abbraccia l’intero complesso delle popolazioni indigene brasiliane si presenta come estremamente ricco e diversificato dal punto di vista politico e socio-culturale. Secondo i dati raccolti nel 2010 dall’IBGE (*Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística*) sarebbero, infatti, 305 i popoli indigeni che vivono all’interno di Terre indigene – o che lottano per ottenere la loro demarcazione – dal Roraima, lo stato più al nord dell’immenso territorio nazionale, fino al Rio Grande do Sul all’estremo confine meridionale del Paese.

Per quanto riguarda il nord-est, cinquanta anni fa si pensava semplicemente che in questa regione brasiliana, terra di approdo dei portoghesi nell’anno 1500, le popolazioni indigene fossero completamente estinte, o meglio fossero state completamente assimilate al resto della popolazione regionale. Soprattutto nell’800, da parte degli apparati amministrativi di un Brasile da poco indipendente, venivano considerati estinti o assimilati quei gruppi che avevano vissuto un processo di “*mistura*” più intenso.

Tuttavia, negli ultimi cinquanta anni si è assistito a un processo di crescita e moltiplicazione delle rivendicazioni etniche da parte di gruppi o popolazioni indigene. Oggi i 208.691 *indios* che vivono in questa regione del Paese (secondo

---

<sup>15</sup> Come nel caso precedente relativo alla “scuola” teorica che si riconosce negli approcci di Pacheco de Oliveira e Souza Lima, anche nel fare riferimento all’“etnologia classica”, si è qui citato il solo Viveiros de Castro esclusivamente per esigenze di sintesi, ma sarebbe molto più lungo l’elenco degli autori da inserire nell’ambito di tale corrente teorica. Inoltre, fra le studiose e gli studiosi che dialogano in modo più stretto con il suo approccio, mi limito a ricordare Manuela Carneiro da Cunha (2009) e Renato Stzutman (2012), benché entrambi caratterizzati da percorsi di ricerca contraddistinti da riflessioni teoriche autonome e originali.

l'ultimo censimento brasiliano del 2010) corrispondono al 25,5 % del totale e dal punto di vista demografico sono numericamente inferiori solo alle popolazioni amazzoniche del Nord del Brasile che rappresentano il 37,4% del totale.

Si pensi, soprattutto, che negli anni Cinquanta del XX secolo in tutto il Nord-Est brasiliano venivano riconosciuti ufficialmente solo 10 popoli, mentre oggi se ne possono contare 54, alcuni dei quali a fine anni Quaranta venivano considerati completamente estinti<sup>16</sup>. Proprio per questo motivo, i rappresentanti politici delle popolazioni indigene e gli operatori delle ONG che li sostengono, rispetto all'uso di termini come "*misturados*" o "*emergentes*" (che farebbero riferimento a una "ri-emergenza" etnica di tali gruppi), prediligono quello di "*resistentes*" che enfatizza il carattere di resistenza nel mantenere un'identità etnica differenziata. I leader politici delle popolazioni del nord-est e i militanti di associazioni che appoggiano le loro rivendicazioni tendono a porre l'enfasi su tale concetto per evidenziare gli aspetti legati alla lotta contro l'assimilazione e l'integrazione nella società nazionale, nonostante gli stretti contatti con la popolazione non indigena della regione.

Gli *indios* del nord-est sono quindi passati per un processo di "rivitalizzazione" etnica, valorizzando le proprie origini indigene, partendo però da un'identità di *caboclos* generici, integrati nel contesto economico locale e condividendo con la popolazione della regione i principali aspetti culturali e religiosi (molte di queste comunità sono infatti cattoliche e non parlano più una lingua indigena)<sup>17</sup>. Va specificato che non è una forzatura parlare di "*indios* del nord-est" in maniera collettiva, in quanto gruppi accomunati da dinamiche etnogenetiche, poiché tutti sono stati coinvolti da due grandi "processi di territorializzazione" secondo la lettura che ne fa Pacheco de Oliveira (1999, pp. 22-24).

Il primo inizia fra Seicento e Settecento e vede come protagonisti i missionari cattolici che, attraverso un processo di sedentarizzazione e di catechizzazione, riuniscono gli *indios* all'interno delle terre delle missioni. In seguito attraverso il *Diretorio dos Indios* del 1757, la corona portoghese promuove politiche assimilazioniste, proibendo l'uso delle lingue indigene e stimolando i matrimoni interetnici. Infine, l'ultima fase di questo primo processo si sviluppa a seguito della *Lei das Terras* del 1850 che prevede la regolarizzazione delle proprietà rurali e che provocherà una parcellizzazione delle terre comunitarie in lotti individuali. Il secondo grande processo di territorializzazione si sviluppa dagli anni '20 del Novecento e attraverso il coinvolgimento degli enti governativi

<sup>16</sup> Dati raccolti dall'ISA Instituto Socioambiental.

<sup>17</sup> Va tenuto in considerazione che, in passato, in questa regione del Brasile il termine "*caboclo*" veniva spesso usato anche come sinonimo di "*indio*".

indigenisti porta alla creazione delle riserve che permettono di liberare il restante territorio regionale per lo sviluppo economico a vantaggio dei non indigeni.

Questi due grandi processi hanno implicato una riorganizzazione socioculturale e politica dei gruppi e una rielaborazione del rapporto con il passato. In particolare, rispetto al secondo è importante sottolineare il ruolo giocato dal concetto di "indianità", per come è stato analizzato da Pacheco de Oliveira (2005), nell'ambito delle relazioni interetniche fra comunità indigene e funzionari degli organi indigenisti. Questi ultimi erano incaricati di riconoscere ufficialmente i popoli che avrebbero avuto diritto a vivere all'interno di una riserva. I criteri ai quali facevano riferimento dovevano necessariamente prevedere delle discontinuità culturali con il resto della popolazione regionale; tale processo favoriva l'emersione di rituali, pratiche o manifestazioni individuabili come differenziatrici e caratterizzanti un'"indianità" condivisa. È all'interno di tale processo che emerge il *toré*, un complesso rituale che comprende anche una danza, che in molte occasioni è stata eseguita dagli indios di fronte ai funzionari dello SPI o della FUNAI. Saper danzare il *toré*, ha rappresentato per questi gruppi la possibilità di essere riconosciuti ufficialmente come indigeni. Casi come questi sono stati al centro, non solo della ricerca di Rodrigo de Azeredo Grunewald (1993) dedicata agli Atikum, ma anche di altre etnografie condotte nel Brasile nord-orientale che hanno messo in rilievo come avvenissero dei processi di passaggio e di acquisizione di aspetti di tale manifestazione rituale fra differenti popoli del nord-est. Le caratteristiche del complesso rituale venivano trasmesse da un popolo all'altro, tanto che il *toré* può essere considerato un elemento emblematico nella costruzione dell'indianità generica che caratterizzerebbe gli indios del nord-est. Viene così a caratterizzarsi un modello di differenziazione standardizzato che comprende sia tali elementi culturali diacritici sia una riorganizzazione politica di tutti i gruppi intorno alle figure di un *cacique* (leader politico principale), di un *vice-cacique* e generalmente di un *pajè* (capo spirituale) interpretati come tradizionali dai funzionari governativi che ratificavano e ufficializzavano chi avrebbe rivestito tali cariche (Pacheco de Oliveira, 1999, p. 25).

Se tali ruoli possono essere interpretati come funzionali agli organi indigenisti per amministrare le riserve e esercitare le politiche di tutela, e se l'"indianità" generica può essere analizzata come frutto di un processo di costruzione di categorie esogene rispetto alle popolazioni indigene, sarebbe tuttavia superficiale ignorare il ruolo rivestito dagli indios del nord-est rispetto a tali processi che in alcuni casi continuano a coinvolgerli anche oggi<sup>18</sup>. A questo

---

<sup>18</sup> Per un esempio contemporaneo che prevede un processo di emergenza etnica in contesto urbano, nel quale il *toré* assume un ruolo significativo, si confronti il caso dei Pankararé che

proposito la riflessione di Pacheco de Oliveira (*ivi*, p. 26) risulta particolarmente appropriata:

Il processo di territorializzazione non deve essere mai interpretato semplicemente come a senso unico, diretto dall'esterno e omogenizzante, poiché la sua messa in atto da parte degli indigeni conduce proprio al contrario, cioè alla costruzione individualizzata dell'identità etnica di ogni comunità a fronte di tutto il congiunto generico degli "indios del nord-est".

Più in generale, l'analisi antropologica approfondita della storia degli indios del nord-est permette di fare luce su un ribaltamento dello schema, relativamente al ruolo rivestito dai *caboclos*, che rappresentavano una categoria "sociologicamente debole" all'interno del trittico *indio-caboclo-civilizado*. I moti di rivendicazione etnica hanno conosciuto una particolare vivacità fra gli anni '70 e gli anni '90 stimolati dalla possibilità di ottenere diritti sulle terre attraverso l'attribuzione di un territorio da adibire a riserva indigena. In questo contesto geografico, si trovano a interagire due processi e due disegni politici che vedono coinvolti da un lato gli organi indigenisti federali e dall'altro i popoli indigeni stessi. I primi, attraverso il riconoscimento e la demarcazione delle Terre Indigene, portano avanti una politica che può essere intesa, secondo Souza Lima (2015, p. 432), come un meccanismo di gestione amministrativa del territorio teso a rendere fruibili all'interesse dei privati le restanti terre e, allo stesso tempo, a inserire le popolazioni indigene "in un sistema di vigilanza e controllo, seppur tenue, a partire da un centro di potere". I secondi rivendicano un territorio di occupazione tradizionale da adibire a riserva indigena, dal momento che nel nord-est rurale proprio la terra rappresenta la principale posta in gioco, all'interno delle arene politico-economiche locali.

Anche per quello che concerne gli Xacriabá, popolo al quale dal 2001 ho dedicato diverse indagini etnografiche, la lotta per la terra assume un ruolo centrale nel processo di ridefinizione delle categorie etniche a livello locale. In virtù delle politiche indigeniste nazionali che regolano l'attribuzione dei territori da adibire a riserva, si assiste a processi di negoziazione identitaria e le categorie emiche tradizionalmente utilizzate vengono risemantizzate: da "*caboclos*" si passa a ridefinirsi come "*indios*". Da questo punto di vista è interessante che anche coloro che nella regione venivano definiti "*baianos*" – ovvero neri afrodiscendenti originari prevalentemente dal limitrofo stato di Bahia – vengono in seguito

---

vivono nella regione metropolitana di San Paolo ma originari dello stato di Bahia (Venturoli, 2016).

inclusi all'interno del gruppo di Xacriabá che rivendica la terra (Santos, 1997)<sup>19</sup>. Gli stessi *caboclos*, li considerano parte della comunità perché condividono storicamente lo stesso rapporto con la terra: secondo le logiche indigene l'unico modo, infatti, per appropriarsi veramente del territorio era quello di "addomesticarlo", coltivandolo attraverso il lavoro quotidiano nei campi. Questo li contrappone storicamente ai latifondisti della regione che si impossessavano delle terre tramite l'acquisto o la falsificazione di documenti, per poi sfruttarle essenzialmente come pascolo per i bovini o per essere coltivate da braccianti agricoli stipendiati (se non schiavizzati).

La lotta per la terra si protrae – per quanto inizialmente in maniera più intermittente, e in seguito con maggiore continuità – dagli anni '20 del '900 fino al 1988 quando la riserva Xacriabá viene ufficialmente registrata<sup>20</sup>.

La possibilità giuridica di collegare ogni singolo popolo a una terra di occupazione tradizionale ha indubbiamente influenzato processi di ridefinizione e rimodulazione delle categorie etniche, ridisegnando nuove frontiere. Un'interpretazione strumentale e strategica dell'etnicità, attivata con finalità politiche, come quella che emerge dai contributi di autori come Abner Cohen (1974), è quindi applicabile all'analisi di questi processi.

Tuttavia, mi trovo a concordare con le posizioni di José Maurício Arruti (1997) e di João Pacheco de Oliveira (1999) che sostengono che sarebbe limitato e semplicistico considerare questi fenomeni etnici come frutto esclusivamente di interessi relativi ai diritti territoriali o a lotte per le risorse. Se le motivazioni politico-economiche non possono essere sottovalutate né occultate all'interno di tali processi etnogenetici, non possiamo allo stesso tempo ignorare che le lotte per la terra, la re-invenzione di tradizioni (Hobsbawm, 1987) e la riscoperta di rituali, siano state accompagnate da un importante processo che ha investito e coinvolto aspetti normativi, valoriali e affettivi condivisi. Anche ciò che è emerso durante le mie ricerche etnografiche dedicate agli Xacriabá, è in linea con le letture proposte dai due autori sopra citati. In particolare, il processo che ha portato tale gruppo a costituirsi come comunità indigena è caratterizzato da un sentimento identitario tanto forte e condiviso da sfidare per esempio i pregiudizi e le stigmatizzazioni indirizzate storicamente agli indios nella regione. Gli Xacriabá di oggi si sono riorganizzati socialmente attraverso la lotta per la terra

---

<sup>19</sup> Oggi non solo loro stessi e i loro discendenti si autodefiniscono e riconoscono come Xacriabá, attraverso un processo di *self-ascription*, ma anche ONG e associazioni che appoggiano e sostengono la popolazione indigena, nonché la stessa Funai, non operano alcuna distinzione tesa a far emergere i *baianos* come gruppo o categoria etnica differenziata dagli indigeni che come loro vivono nella Terra Indígena.

<sup>20</sup> In seguito, nel 2003, è stata registrata una seconda Terra Indígena denominata Xacriabá Rancharia, adiacente e contigua alla prima.

che è passata ad assumere nel corso del tempo la funzione di elemento caratterizzante e differenziatore fra indios e non indios (nello specifico i *fazendeiros* e altri proprietari terrieri), ricalcando un modello basato sulla “teoria oppositiva dell’identità” messo in evidenza anche da Roberto Malighetti (2004) nelle sue ricerche dedicate alle comunità *quilombolas* brasiliane<sup>21</sup>.

Gli Xacriabá, come molti altri gruppi del Brasile nord-orientale, hanno dimostrato una grande plasticità identitaria messa in atto reinterpretando il loro passato e riprogettando il proprio futuro<sup>22</sup>. Da *caboclos* “dimenticati”, interpretati come destinati a assimilarsi al resto della popolazione della regione, questi popoli hanno assunto sempre maggiore rilevanza e visibilità dal punto di vista politico, attirando così l’interesse della comunità antropologica brasiliana<sup>23</sup>.

### **Suggerimenti etnografiche: gli Xacriabá da *caboclos* a *indios*, a protagonisti nell’arena politica locale**

Secondo quanto illustrato gli indios del nord-est, anche solo attraverso la loro presenza, sfidano lo schema storicamente costruito e condiviso in Brasile, secondo cui, nonostante il meticciato sia stato considerato elemento caratterizzante dell’identità nazionale, per quanto riguarda gli indigeni non si ammettevano normalmente sfumature: i *caboclos* erano destinati irrimediabilmente all’oblio, poco studiati e poco considerati politicamente in quanto indirizzati a essere assorbiti nella società nazionale. Invece nel Brasile nord-orientale, si è assistito dall’ultima metà dello scorso secolo alla nascita di nuovi soggetti politici, per quanto attraverso l’adesione a modelli identitari coerenti con le politiche indigeniste nazionali.

---

<sup>21</sup> Comunità composte da discendenti di schiavi di origine africana affrancatisi dalla schiavitù.

<sup>22</sup> Gli Xacriabá vivono in due riserve indigene di 46.415 e 6.798 ettari, a pochi chilometri dal confine con lo stato di Bahia all’estremo nord del Minas Gerais che non è comunemente considerato uno stato del nord-est del Brasile secondo la suddivisione del Paese in cinque regioni che comprendono diversi stati. Tuttavia, il Minas settentrionale presenta caratteristiche ambientali simili a quelle che ritroviamo nello stato di Bahia che fa parte del nord-est. Inoltre, i circa 9.000 Xacriabá che vivono nella riserva, condividono una storia simile a quella degli altri popoli indigeni del Brasile nord-orientale poiché hanno vissuto processi di territorializzazione analoghi dal punto di vista socio-politico e culturale (cfr. Pacheco de Oliveira, 1999; Lenzi Grillini, 2010).

<sup>23</sup> Citare i più importanti lavori di ricerca sugli *indios* del nord-est del Brasile in maniera sintetica è impresa ardua. Per quanto riguarda gli anni’90 non è possibile trascurare il contributo di Dantas, Sampaio e Carvalho (1992) e il volume collettivo curato da Pacheco de Oliveira (1999) sia per gli aspetti di interesse etnografico sia perché hanno saputo fornire un quadro teorico di riferimento fondamentale per lo studio delle popolazioni indigene di questa regione del Paese. Per quanto riguarda le pubblicazioni internazionali invece si confrontino gli studi di Warren (2001) e French (2004).

Va sottolineato da questo punto di vista un aspetto fondamentale: rispetto a tutte le categorie analizzate in precedenza (*negro, mulato, caboclo, branco*) quella di indigeno è l'unica che garantisce uno status giuridico specifico riconosciuto, non ammettendo alcuna sfumatura<sup>24</sup>.

Inoltre, il ribaltamento rispetto allo schema dicotomico che si basava esclusivamente sulla lettura superficiale dell'apparentemente inevitabile opposizione fra gli "*indios bravos*" e gli indigeni che hanno vissuto un processo di acculturazione tanto da divenire *caboclos* e quindi scomparire come indigeni, ha assunto negli ultimi anni ulteriori caratteristiche che permettono di mettere in evidenza in maniera più marcata l'insorgenza di un nuovo protagonismo politico. Esempi in questa direzione provengono da un caso di studio che coinvolge direttamente gli Xacriabá del Nord del Minas Gerais. In particolare, durante due indagini sul campo realizzate nel 2004 e nel 2011, ho avuto l'occasione prima di osservare il processo politico che ha portato all'elezione di un sindaco indigeno nel comune di Sao João das Missões e, in seguito, di analizzare la sua gestione di tale carica nell'amministrazione della cittadina<sup>25</sup>. José Nunes de Oliveira, nel 2003 fonda una sede del PT (*Partido dos trabalhadores*) nel comune, insieme a altri giovani indigeni, la maggior parte dei quali insegnanti, come lui, nelle scuole sorte nella riserva nel 1997 grazie a un progetto statale che prevedeva programmi educativi specifici per le popolazioni indigene dello stato<sup>26</sup>.

Il loro obiettivo era quello di sfidare il sindaco uscente alle elezioni del comune di Missões, all'interno del cui territorio si trova la riserva indigena. Obiettivo ambizioso, poiché gli Xacriabá pur rappresentando il 55% dell'elettorato non avevano mai espresso un loro candidato alle elezioni amministrative. Lo stesso Zé Nunes, come è conosciuto a livello locale e come compariva nei manifesti elettorali, descrive lo scopo dei cinque giovani Xacriabá che fondarono una sezione del PT: "non è che noi volevamo difendere noi cinque, ma difendevamo un gruppo che rischiava di essere marginalizzato e bisognava cambiare, era necessario cambiare, se avessimo voluto e bastava volerlo!" (José Nunes de Oliveira, São João das Missões).

Il comune era stato sempre amministrato da uno dei maggior latifondisti della regione che ogni 4 anni riusciva a vincere le elezioni amministrative

<sup>24</sup> Come accennato, solo recentemente, attraverso l'adozione di *ações afirmativas* da parte del governo federale, anche i *negros* sono stati destinatari di politiche pubbliche specifiche, per quanto riguarda le quote di accesso alle Università Federali.

<sup>25</sup>Le due ricerche hanno previsto periodi di indagine etnografica in Brasile rispettivamente di 11 e 3 mesi, nell'ambito di progetti di ricerca finanziati dall'Università di Siena.

<sup>26</sup>Il progetto prevedeva che le scuole indigene dello stato condividessero le 5 caratteristiche di essere: comunitarie, interculturali, bilingui, specifiche e differenziate, secondo le direttive ministeriali relative all'educazione indigena nel Paese.

assicurandosi i voti degli indios candidando l'anziano *cacique* indigeno come vice-sindaco, che a ogni tornata elettorale riusciva a far convogliare i voti degli Xacriabá su questo "cartello elettorale".

Gli ex professori della scuola indigena sono riusciti a sviluppare il loro progetto politico, considerato troppo ambizioso e rischioso da molti degli anziani leader della comunità, attraverso un complesso processo di costruzione del consenso che coinvolgesse le autorità tradizionali e che non mettesse mai in dubbio in primis il rispetto, ma anche la leadership di quest'ultime all'interno della riserva.

Zé Nunes, già dalla campagna elettorale si impegnava a rimarcare che la sua amministrazione avrebbe rappresentato un elemento di forte discontinuità rispetto alle politiche locali di stampo "*coronelistas*" che caratterizzavano la regione. Con questo termine viene definito un sistema informale di gestione del potere politico, molto diffuso storicamente all'interno del Brasile, caratterizzato da metodi di dominazione con i quali influenti figure locali (commercianti, latifondisti, o uomini politici) – definiti storicamente "*coroneis*" – esercitano il potere. Tali metodi prevedono l'uso della violenza o strategie di assoggettamento attuate attraverso forme di protezione. In alcuni casi è il *coronel* stesso a rivestire la carica di sindaco e in altri appoggia un suo candidato attraverso un sistema clientelare esercitato grazie al suo potere economico (Leal, 1978).

Nelle parole d'ordine della coalizione che appoggiava Zé Nunes durante la prima campagna elettorale, si faceva riferimento a politiche incentrate sull'*orçamento participativo*, (bilancio partecipativo) (Sousa Santos, 1998; Allegretti, 2001). Si tratta di una metodologia di amministrazione che prevede l'attuazione di una democrazia più diretta grazie alla quale i cittadini possano, non solo far sentire la propria voce, ma incidere sui processi decisionali che regolano la gestione della cosa pubblica all'interno di un Comune. Tale metodologia ha rappresentato una delle bandiere storiche del PT già dalle amministrazioni a guida del partito della città di Porto Alegre nel 1989.

Se lo iato fra le politiche clientelari "*coronelistas*" e le metodologie basate sull'amministrazione partecipativa sono evidenti, a queste differenze Zé Nunes aggiungeva un altro elemento in questa intervista rilasciata quando già rivestiva la carica di sindaco:

Nella pratica il progetto basato sul bilancio partecipativo ha funzionato bene, ci è solo voluto un po' per metterlo in pratica, ma per problemi di disponibilità finanziaria. E' il progetto che consiglieri di più di fare. [...] Abbiamo fatto riunioni in tutti i luoghi, in differenti comunità (della riserva) e anche nella città. Alle riunioni invitavamo tutti, dai consiglieri, ai leader comunitari anche se non tutti sempre venivano. [...] E' una forma di uscire da un modello che è ormai superato, quello in cui il sindaco decide da solo nella sua testa o con il consiglio

comunale dice ‘facciamo questo o quello solo noi!’ La maggior parte fanno così e non conoscono nemmeno la loro comunità e di cosa ha più bisogno. Le riunioni avvenivano nella scuola, c’erano persone del comune e altre della società civile. [...] Prima con il vecchio sindaco queste cose non succedevano. L’idea di usare questo metodo ci è stata anche suggerita, visto che funzionava in altre città amministrare dal PT, ma anche il modello di organizzazione indigena aiuta e stimola e motiva in questo senso. Tutto quello che succede nella riserva deve avere la partecipazione dei leader comunitari, della comunità, dei consigli, e tutto là avviene in questa direzione. E questo noi dobbiamo pensare. Certo, penso che si possa migliorare, ma lo stiamo sperimentando ancora.

Certamente c’è molta differenza nel modo di fare politica qui in città e nella riserva indigena; io percepisco oggi la comunità indigena come più organizzata nel far politica, rispetto a quello che succede qui in città. Per esempio, sono loro che ci [riferito a sindaco e consiglieri di maggioranza] invitano alle riunioni, hanno le loro indicazioni da darci e richiedono e cercano di ottenere vantaggi per la collettività.

La prima strategia che abbiamo cercato di attuare... proviene dal gruppo indigeno. Dove noi abbiamo trovato più ispirazione è nella forma di organizzazione del popolo: questo sì che è nostro, e abbiamo cercato di fare il massimo per amministrare in partenariato con i rappresentanti di aldeias e i rappresentanti della comunità (José Nunes de Oliveira, São João das Missões).

Zè Nunes, durante queste e altre interviste, rimarcava sempre la differenza fra come tradizionalmente veniva vissuta la politica all’interno della riserva e in particolare le modalità attraverso le quali venivano prese e gestite le decisioni e come invece era vissuta nella cittadina. Tali differenze, nei discorsi dell’interlocutore, venivano utilizzate per descrivere la sua difficoltà a far comprendere ai cittadini nel contesto urbano il cambiamento che la sua amministrazione voleva apportare nel modo di far politica: questi ultimi, abituati a modalità clientelari tradizionalmente diffuse nel comune, condividevano, infatti, un approccio più individualistico alla prassi politica. Nella riserva invece – dove anche il possesso delle terre, che gli indigeni hanno in usufrutto dal governo federale, viene gestito in maniera collettiva senza prevedere contratti di proprietà privata – le decisioni politiche vengono prese in maniera collettiva, attraverso un sistema che oltre al *cacique* e al *vice-cacique* prevede rappresentanti politici di ogni singola *aldeia* (i villaggi indigeni sparsi all’interno della riserva) e l’organizzazione di riunioni comunitarie frequenti in cui vengono prese le decisioni più importanti per la comunità. Nelle narrazioni di molti Xacriabá sia giovani che anziani, l’enfasi ideologica sul collettivismo indigeno emerge frequentemente e corrisponde effettivamente a una prassi di far politica come ho potuto osservare attraverso l’indagine etnografica. Un’indagine che in passato mi ha permesso tuttavia di mettere in evidenza che, lungi dal potersi specchiare in

un'immagine idilliaca di "collettivismo tradizionale", questa modalità di concepire la politica si sia conciliata anche con momenti di aspre divisioni interne fra fazioni tra un gruppo egemonico e uno subalterno (Lenzi Grillini, Gontijo Castro, Gomes, 2004).

Un altro aspetto che è emerso in maniera evidente dall'indagine etnografica è la capacità e la competenza di Zé Nunes e degli altri indios suoi compagni di partito, di articolare alleanze all'interno di una complessa rete partitica che collega il livello comunale a quello statale e federale. Gli anni in cui è stata condotta la ricerca hanno visto alternarsi un presidente e una presidente entrambi del PT a capo del governo federale (Luiz Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff) mentre a livello statale il governo era in mano al PSDB (Partido da Social Democracia Brasileira) grande avversario del Partido dos Trabalhadores in quel periodo<sup>27</sup>.

Il quadro generale si presentava come estremamente complesso dal momento che gli Xacriabá che amministravano il comune di Missões erano stati eletti sotto la bandiera del PT e rischiavano che la loro regione e la loro comunità venisse emarginata dalle politiche statali.

Nonostante la giovane età e la poca esperienza politica maturata, i politici Xacriabá, hanno saputo in questi anni sviluppare strategie per muoversi con abilità e diplomazia all'interno della politica partitica, riuscendo nell'impresa di mantenere buone relazioni con entrambi i partiti avversari fra loro. Tessendo trame articolate di rapporti, hanno ottenuto risultati evidenti soprattutto dal punto di vista delle risorse che sono riusciti a convogliare sul comune, nettamente maggiori rispetto a quelle che riusciva a ottenere il sindaco dell'amministrazione precedente.

Per l'analisi dei primi risultati raggiunti dalla giunta di Zé Nunes e delle criticità o potenzialità relative alle sue modalità di gestione del comune, rimando a un altro mio lavoro, visto che in questa sede, non mi pongo l'obiettivo di valutare e vagliare il suo operato (Lenzi Grillini, 2012). Un dato che va comunque riportato riguarda il consenso che è stato accordato dai cittadini all'ex maestro indigeno che è stato rieletto per altre due volte: nel 2008 e nel 2016, inaugurando,

---

<sup>27</sup> Il governatore dello stato era Antonio Anastasia in quel periodo. In questo saggio non ci soffermeremo sulle caratteristiche specifiche dei singoli partiti a livello nazionale, poiché è stato possibile constatare durante la ricerca sul campo che le diversità ideologiche o di collocazione politica a livello nazionale non hanno peso né assumono particolare significato nei piccoli centri del Brasile rurale. Le scelte di affiliarsi o di votare per un partito sono invece dettate quasi esclusivamente dal profilo dei candidati e da logiche e dinamiche di potere e alleanza a livello locale. Per un'analisi antropologica dei processi e dei meccanismi che caratterizzano le elezioni comunali in Brasile cfr. Palmeira (2006).

in una qualche misura, una stagione politica<sup>28</sup>. Ci interessa invece inserire questo caso etnografico all'interno dei processi che stavamo esaminando, per l'ulteriore contributo che offre per mettere in crisi quell'insieme di stereotipi che hanno concorso a plasmare un immaginario diffuso in Brasile sugli indigeni.

Se la sola presenza degli indios del nord-est incrina l'immagine dicotomica indios/non indios, imponendo nell'arena politica *caboclos* (o *remanescentes indigenas*) che vengono riconosciuti ufficialmente come indigeni, sconvolgendo le categorie pregresse, il voler affermarsi come soggetti politici che rivestono un ruolo di primo piano all'interno delle istituzioni, rappresenta un ulteriore passo nella direzione di un rinnovato protagonismo indigeno<sup>29</sup>.

### Ulteriori passi: gli indios nell'arena politica nazionale oggi

In America Latina e in particolare in Brasile il rapporto fra movimenti sociali e rivendicazioni di diritti di piena cittadinanza si è imposto con decisione come tema cruciale al centro del dibattito politico, attirando l'attenzione di intellettuali e studiosi (Alvarez, Dagnino, Escobar, 2000; Holston, 2008). Molti autori hanno concentrato l'attenzione in particolare sul ruolo rivestito dalle popolazioni indigene all'interno dei singoli stati e sulle modalità attraverso le quali diritti di cittadinanza potessero conciliarsi con il rispetto e il riconoscimento delle differenze culturali (De La Peña, 1999; Van Cott, 2000; Sieder, 2002). L'interesse dei ricercatori è stato attirato in particolare dalle riforme costituzionali che hanno avuto luogo in ben 16 Paesi latino-americani, fra la fine degli anni '80 e l'ultimo decennio del Novecento, e che hanno accolto parte delle rivendicazioni portate avanti dagli anni '70 dai Movimenti indigeni attivi nei differenti contesti nazionali e regionali<sup>30</sup>. Si è potuto assistere quindi a un'apertura, nei confronti dell'autodeterminazione di popoli fino a quel momento marginalizzati politicamente. Gli ordinamenti giuridici dei singoli stati, seppure in misure differenti, si aprono a concessioni che vedono il

<sup>28</sup> L'unico quadriennio di interruzione ha avuto inizio nel 2012, quando Zè Nunes non ha potuto essere eletto per la norma relativa al limite dei 2 mandati consecutivi nei quali è possibile rimanere in carica come sindaci in Brasile. In quella tornata elettorale è stato eletto Marcelo Pereira uno dei componenti del gruppo di Xacriabá fondatori della sezione del PT a livello locale e quindi suo compagno di partito.

<sup>29</sup> "*Remanescentes indigenas*" è un altro termine che veniva usato per definire tali gruppi nei contesti regionali e soprattutto dai funzionari degli organi indigenisti appena queste comunità iniziavano a portare avanti le loro rivendicazioni etnico-identitarie.

<sup>30</sup> Le riforme sono state adottate da Argentina, Bolivia, Brasile, Cile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, Guatemala, Mexico, Nicaragua, Panama, Paraguay, Peru, Repubblica Dominicana, Uruguay, Venezuela. Per un'analisi più specifica sui singoli Paesi si confronti: Assies et al. 2000; Van Cott, 2000; Maybury-Lewis, 2002.

coinvolgimento delle popolazioni indigene relativamente a temi quali: diritti territoriali, difesa dell'autonomia nell'esercizio delle proprie pratiche culturali, riconoscimento delle lingue indigene, diritto a un'educazione bilingue e differenziata e, infine, l'apertura nei confronti di forme di pluralismo giuridico all'interno del territorio nazionale. Gli stati in questione di conseguenza iniziano a riconoscersi ufficialmente come plurietnici o pluriculturali, superando, in parte, la concezione liberale del concetto di cittadinanza – intesa tradizionalmente come cieca nei confronti delle differenze culturali – per accettarne un'interpretazione più aperta al multiculturalismo ovvero disposta a riconoscere le specificità delle comunità che vivono sul territorio nazionale (Taylor, 1994; Kimlicka, 1995).

È all'interno di questa cornice che dobbiamo inserire la traiettoria politica che ha visto sindaci indigeni, come Zé Nunes, arrivare a essere eletti nei municipi brasiliani, attraverso una tendenza che ha portato il loro numero a crescere dai 3 del 2004 ai 7 delle ultime elezioni amministrative del 2016<sup>31</sup>. Se analizziamo, inoltre, la totalità di sindaci, vicesindaci e consiglieri comunali indigeni nel loro insieme in questi 12 anni, notiamo che è più che raddoppiata, passando da 63 a 136, inserendosi in un trend in aumento pressoché continuo dal 1976 ad oggi (quando erano solo 7 i consiglieri comunali indigeni eletti in tutto il Brasile)<sup>32</sup>.

Anche se si tratta ancora di esempi circoscritti, rispetto alle dimensioni del Paese, questi piccoli passi sollecitano un approfondimento, non soltanto per la tendenza che delineano, ma soprattutto perché vanno inseriti in un contesto nazionale che nel 2018 ha visto anche l'elezione della prima deputata indigena: Joenia Wapichana dello stato del Roraima, del partito Rede Sustentabilidade<sup>33</sup>. Un evento storico nel Paese, nonostante si collochi nel quadro generale caratterizzato e sconvolto dall'affermazione alle presidenziali del candidato di estrema destra Jair Bolsonaro che nella sua carriera politica ha più volte tenuto posizioni pubbliche anti-indigene.

Prima delle ultime elezioni, l'unico deputato indigeno eletto in parlamento, dal 1983 al 1987, era stato il cacique degli Xavante Mario Juruna, la cui immagine pubblica è associata all'inseparabile registratore portatile che utilizzava per registrare i discorsi di ministri e parlamentari al fine di metterli di fronte alle loro promesse, dal momento che non si fidava delle dichiarazioni dei bianchi sulle

---

<sup>31</sup> Oltre a Zé Nunes, gli altri 6 sindaci eletti nel 2016 sono stati: Isaac Pyanko Ashaninka a Marechal Thaumaturgo, nello stato dell'Acre, Clovis Curubã, a Sao Gabriel da Cachoeira (Amazonas), Ze Martins a Jacundã (Parà), Eliselma Potiguara a Marcação (Paraíba), Gerson Pankararu a Tacaratu (Pernambuco) e Rossine Xukuru a Lajedo (Pernambuco).

<sup>32</sup> Dati raccolti dal CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e dal CEDI (Centro Ecumênico de Divulgação e Informação) e analizzati in un articolo di Luís Roberto de Paula (2017) al quale rimandiamo per un'analisi di tipo quantitativo più approfondita.

<sup>33</sup> Un partito dalla forte vocazione ambientalista la cui leader è Marina Silva.

questioni relative alle popolazioni indigene. Ad ogni modo, come sottolineato per quanto riguarda il caso di studio dedicato agli Xacriabá, il nostro obiettivo non è l'analisi dell'operato di Mario Juruna, il cui lascito più importante fu probabilmente il suo contributo per la fondazione della *Comissão Permanente do Índio* che rappresentò il formale riconoscimento del fatto che il rispetto dei diritti delle popolazioni indigene dovesse essere affrontato nelle più alte sedi istituzionali<sup>34</sup>. L'intento di questo contributo è invece quello di individuare le traiettorie dei processi politici che hanno coinvolto le popolazioni indigene sia in un'ottica storica rivolta al passato, sia nel Brasile contemporaneo, sia infine in prospettiva futura rispetto alle logiche basate sulla tutela paternalista da parte dello Stato.

Proprio, in virtù di tale obiettivo, è necessario essere cauti e mantenere un alto livello di attenzione nel vigilare su tali processi rispetto ai rischi di cooptazione che possono celare. La stessa immagine di Mario Juruna, secondo l'analisi di Alcida Ramos (1998, p. 140) fu usata dal partito con il quale si era candidato come simbolo dell'oppressione durante il regime militare; un periodo nel quale tutte le altre voci di protesta venivano silenziate e in cui la sua condizione di "indio sotto tutela" gli permetteva di scagliarsi contro il governo attraverso critiche radicali e violente, alle quali era spinto dal suo partito. Secondo Ramos, dopo la caduta della dittatura, Juruna non venne sostenuto, né riletto, in quanto non più politicamente "utile".

Il rischio di cooptazione degli indigeni che assumono incarichi di rilievo all'interno delle istituzioni si inserisce in un dibattito più ampio a livello latino-americano, in quella che Charles Hale (2004) ha chiamato era dell'"*indio permitido*" ispirandosi a una formula pronunciata dalla sociologa boliviana Silvia Rivera Cusicanqui. Un periodo storico segnato dal multiculturalismo neoliberale, che prevede concessioni di diritti alle popolazioni indigene, senza che queste acquisiscano il potere necessario per influire in alcun modo sulle politiche socio-economiche messe in atto dagli stati all'interno delle più ampie arene globali.

Le riforme adottate da differenti Paesi Latino-americani negli anni '90 in una prospettiva multiculturalista non vanno interpretate, secondo Hale (2002), come incompatibili con le dottrine neoliberali, ma anzi sono congeniali a queste ultime. Il multiculturalismo e il concetto di cittadinanza multiculturale

---

<sup>34</sup> Negli ultimi 20 anni dello scorso secolo altri leader indigeni come Marcos Terena, Alvaro Tukano, Lino Miranda, Ailton Krenak e Raoni Kayapó, pur non avendo rivestito la carica di deputati, sono emersi come figure significative all'interno del movimento indigeno nazionale. È inoltre importante ricordare Davi Kopenawa sciamano e leader Yanomami che, attraverso attività di lotta e testimonianza e la propria visione della politica, divulgata grazie al volume di grande successo scritto con Bruce Albert e tradotto in differenti lingue, ha permesso di portare a conoscenza di un vasto pubblico a livello nazionale e internazionale i significati delle lotte delle popolazioni indigene per la difesa delle proprie terre (Kopenawa, Albert, 2010).

troverebbero applicazione in America Latina, secondo Hale, limitandosi al riconoscimento delle differenze culturali e a concessioni di forme di autonomia a livello locale e promuovendo, allo stesso tempo, regimi di governamentalità funzionali al mantenimento del controllo sulle popolazioni indigene e alla produzione di soggetti che si autogovernano in accordo con le logiche del capitalismo globale (Rose, 1999)<sup>35</sup>. Quindi, sull'elezione di rappresentanti delle popolazioni indigene al vertice di enti amministrativi locali o all'interno di organi parlamentari nazionali, il rischio più generale paventato da Hale (2004, p. 18), alla luce delle sue ricerche condotte in Guatemala è che: *"A benefits to a few indigenous actors are predicated on the exclusion of the rest; certain rights are to be enjoyed on the implicit condition that others will not be raised"*.

Molte delle riflessioni di Hale possono essere condivisibili, anche se è opportuno ascoltare anche altre voci che hanno arricchito il dibattito sul concetto di *indio permitido*. John-Andrew McNeish (2008) sostiene che bisogna andare oltre tale concetto, sottolineando che il multiculturalismo neoliberale in America Latina, in realtà, non riesce a ottenere i suoi obiettivi di totale controllo e assoggettamento sulle popolazioni indigene. Nonostante – o proprio a causa – dei limiti evidenti di quelle riforme neoliberali che hanno previsto un ampliamento dei livelli di partecipazione delle popolazioni indigene, queste ultime si stanno rendendo protagoniste di processi di riorganizzazione o riconfigurazione dello stato che, in alcuni contesti come quello boliviano da lui studiato durante la presidenza di Evo Morales, hanno portato a risultati significativi (*ivi*, p. 48).

Un altro punto fondamentale è che quest'autore, insieme ad altri come Nancy Postero (2007) adotta un cambiamento di prospettiva, mettendo in evidenza come i processi politici che vedono protagoniste le popolazioni indigene latinoamericane non devono essere necessariamente interpretati come progetti che prevedano una radicale opposizione nei confronti dell'idea di stato e un totale rifiuto nei confronti di politiche multiculturali neoliberali, ma possono essere letti anche solo come tentativi di riformarle.

Spesso questo avviene attraverso un pragmatismo politico e strategie di

---

<sup>35</sup> Se volessimo seguire l'approccio "prospettivista" teorizzato da Viveiros de Castro, la prospettiva delle popolazioni indigene amazzoniche sul modello multiculturale prevedrebbe addirittura un suo totale sovvertimento dalle fondamenta dal momento che, seguendo tale approccio, il pensiero amerindio contrapporrebbe ontologicamente il "multinaturalismo" al "multiculturalismo" delle cosmologie occidentali. Si ribalterebbe cioè la concezione di una natura comune e una molteplicità di culture, sostituendola con una cosmologia amerindia che supporrebbe al contrario un'unità dello spirito e una diversità dei corpi (Viveiros de Castro, 2002, p. 349). Dal punto di vista politico questo presupporrebbe che "se il multiculturalismo occidentale è il relativismo come politica pubblica, il prospettivismo sciamanico amerindio è il multinaturalismo come politica cosmica" (*ivi* p. 358).

ibridazione della prassi e della retorica politica che è stato possibile osservare anche nel contesto Xacriabá, dove i giovani politici indigeni hanno abbracciato metodologie come quelle basate sul bilancio partecipativo che non possono essere definite come “tipicamente” indigene, ma al contrario, prese in prestito dal PT e reinterpretate.

In questo senso possono essere lette l’abilità e le competenze messe in campo dagli ex professori della scuola indigena, divenuti sindaci, assessori o consiglieri comunali, nell’articolare alleanze anche con diversi partiti politici e nell’aver progettato l’ambiziosa “scalata” che li ha portati a poter governare il comune, rompendo uno schema di potere che vedeva la loro comunità costretta alla marginalità e subalternità a livello locale, e rispettando allo stesso tempo gli anziani leader che detengono il potere all’interno della riserva. Zé Nunes e i suoi alleati emergono fondamentalmente come agenti interculturali, anche grazie alla formazione ricevuta dalla scuola indigena che, secondo le parole da me raccolte attraverso un’intervista a una delle pedagogiste responsabili del progetto, doveva mantenere e prevedere “*um pè na aldeia un pè no mundo*” (un piede nel villaggio un piede nel mondo).

Alcuni studi sul linguaggio usato dai leader politici indigeni brasiliani ci aiutano a comprendere tali processi. Laura Graham (2002) li interpreta come *bilingual cultural brokers*, mettendo in evidenza che anche se usano concetti prettamente occidentali nelle retoriche e nel discorso politico (come “biodiversità” e “ecologia” ecc.) questo non va interpretato come un elemento di “corruzione” dell’Occidente bensì come espressione di un’abilità nel muoversi in un contesto interculturale, esercitata in questo caso attraverso la capacità creativa nell’uso di linguaggi differenti in diversi ambiti (come fanno gli Xacriabá che utilizzano termini e linguaggi diversi, a seconda che si rivolgano ai leader politici anziani nella riserva o ad alleati politici di altri partiti anche a livello statale).

Con la stessa lente possono essere interpretate anche le politiche della differenza su cui si basano i processi per il riconoscimento delle terre indigene e che hanno previsto dinamiche di “massimizzazione delle alterità” e l’insorgenza di nuove frontiere etniche, in un contesto fondamentalmente meticciano, come quello del nord-est brasiliano (Arruti, 1997). Tali processi – per quanto criticati da Hale (per gli effetti che hanno avuto in Guatemala) e da una vasta letteratura antropologica che ha concentrato l’attenzione sui fenomeni etnici, decostruendo e svelando giustamente la loro portata essenzializzante – hanno visto gli indigeni brasiliani ottenere vittorie politiche importanti: in particolare quella relativa all’ottenimento del diritto all’usufrutto dei territori tradizionali.

Nell’elaborare riflessioni generali rispetto a questi complessi processi, in primis vanno tenute in considerazione le specificità del Brasile rispetto a altri Paesi latino-americani, soprattutto dal punto di vista demografico: gli 817.963

indigeni, secondo l'ultimo censimento del 2010, rappresentano lo 0,26% della popolazione; mentre gli indios rappresentano circa il 40% degli abitanti del Guatemala e circa la metà di quelli della Bolivia (limitandoci ai due Paesi citati in precedenza). Anche per questi motivi è arduo comparare dinamiche relative alla presenza indigena nelle istituzioni, in ambito comunale o federale, con gli esiti di ricerche sulle stesse tematiche condotte in altri contesti nazionali, seppur molto interessanti come quella condotta da Xavier Albò (2002) in Bolivia, dopo le riforme istituzionali degli anni '90 e finalizzata a comprendere le strategie politiche messe in atto, in questo nuovo scenario, da indigeni e *campesinos* che rivestivano la carica di consiglieri comunali e parlamentari.

Inoltre, un'altra specificità riguarda le immense dimensioni del Brasile che hanno storicamente rappresentato un importante ostacolo alla coesione organizzativa per il movimento indigeno, tenendo conto anche della ricchezza e eterogeneità che caratterizzano le popolazioni amerindie, sia dal punto di vista dell'organizzazione politica che da quello socio-culturale: solo per citare un esempio sono 274 le lingue indigene oggi ufficialmente riconosciute nel Paese (dati Funai, 2019). Anche per tali motivi, nella storia recente, il movimento indigeno brasiliano ha avuto momenti di unione e coesione interna solo in particolari e determinati momenti storici: come nella fase di elaborazione delle proposte da inserire nella Costituzione del 1988 nell'*Assembleia Nacional Constituinte*, quando era attiva l'Uni (*União das nações indígenas*) che raccoglieva tutti i popoli indigeni del paese, o nel 2000 in occasione della protesta del cinquecentenario della "scoperta" del Brasile<sup>36</sup>.

A causa del territorio immenso la maggior parte delle organizzazioni indigene riesce a collaborare effettivamente solo su base regionale (ve ne sono molte come la Coiab – *Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira* in Amazzonia e l'Apoinme – *Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo*). Oggi la più significativa organizzazione indigena a livello nazionale è l'*Articulação dos Povos Indígenas do Brasil* (Apib) coordinata da Sônia Guajajara, la prima indigena a essere stata candidata anche alla vicepresidenza della Repubblica dal PSOL (*Partido Socialismo e Liberdade*) come vice di Guilherme Boulos leader del *Movimento dos Trabalhadores Sem Teto* (MTST). La sua figura e quella di Joenia Wapichana mettono in evidenza in maniera innegabile l'importanza politica che stanno assumendo le donne all'interno del movimento indigeno. Proprio in Brasile negli

---

<sup>36</sup> Inoltre, se ampliamo la cornice storica di riferimento, sia studi classici come quelli di Florestan Fernandes (1952, 1975) sia contributi più recenti (Perrone-Moises, Sztutman, 2010) relativi alle popolazioni Tupi, hanno messo in evidenza quanto dinamiche relative alla funzione sociale della guerra e all'alternanza fra meccanismi di vendetta e alleanza abbiano storicamente ostacolato il consolidamento di legami duraturi fra i popoli indigeni.

ultimi anni alcune figure femminili hanno assunto ruoli di leadership nell'ambito di esperienze di lotta condotte non in una prospettiva esclusivamente femminista ma affrontando intersezionalmente molteplici battaglie: ambientaliste, per il rispetto dei diritti di cittadinanza, contro l'oppressione di classe, contro la lesbo-omo-transfobia e contro il razzismo. Fra queste figure, la testimonianza e le pratiche di lotta di Marielle Franco, consigliera comunale e attivista assassinata a Rio De Janeiro nel 2018, hanno ormai varcato i confini nazionali.

In questo quadro generale assume particolare significato il fatto che nell'Agosto 2019 la prima "*Marcha de mulheres indígenas*" che ha visto migliaia di donne indigene manifestare a Brasilia contro le politiche del presidente Bolsonaro, sotto lo slogan: "*Territorio: nosso corpo, nosso espirito*" si sia unita alla "*Marcha das margaridas*" manifestazione di protesta sindacale portata avanti da lavoratrici del settore agricolo e della pesca, il cui nome intende omaggiare la sindacalista Maria Margarita Alves assassinata nel 1983.

### Conclusioni e prospettive

In futuro andranno analizzati in profondità esiti e risultati politici che i movimenti indigeni saranno in grado di ottenere, non solo attraverso "etnografie della politica" (Goldman, 2006) ma anche utilizzando la lente interpretativa dell'antropologia delle istituzioni (Douglas, 1990; Wright, 1994), dal momento che è fondamentale situare e analizzare le costrizioni e le opportunità proprie dei contesti specifici con cui gli attori sono chiamati a confrontarsi.

Un aspetto da non sottovalutare rispetto al passato riguarda il fatto che sia i politici Xacriabá, sia Joenia Wapichana e Sônia Guajajara condividono un livello di formazione e di preparazione sul quale leader indigeni come Mario Juruna non potevano contare. Quest'ultimo era analfabeta e giunse in parlamento "disinformato rispetto alla complessità delle politiche nazionali" (Ramos, 1998, p. 140). Al contrario il sindaco di Sao João das Missões e gli altri Xacriabá che siedono nella camera municipale della cittadina del Minas Gerais sono stati professori nella scuola indigena e le due leader indigene sono entrambe laureate. Le lauree di Sonia Guajajara, una in lettere e l'altra in infermieristica, e quella di Joenia Wapichana in legge (alla quale ha fatto seguito anche un master negli Stati Uniti) difficilmente rimarranno episodi isolati, all'interno del movimento indigeno brasiliano, dal momento che la presenza di studenti indigeni nelle Università del Paese è destinata a aumentare grazie anche alle politiche basate sulle *ações afirmativas* (azioni positive) che prevedono quote per indios nelle Università Federali, in alcuni casi anche nei percorsi post-laurea, o corsi universitari specifici.

È innegabile, tuttavia, che il quadro politico nel quale si trovano a lottare le popolazioni indigene si presenta oggi estremamente complesso, dal momento che il presidente Bolsonaro, dal giorno del suo insediamento, ha provato a dare seguito ai discorsi anti-indigeni pronunciati in campagna elettorale. In questo senso appare emblematica la proposta avanzata dal Presidente di trasferire la responsabilità sui processi per la demarcazione delle terre indigene dal Ministero della Giustizia a quello dell'Agricoltura che rappresenta gli interessi dell'"agrobusiness" storicamente ostile alla causa indigena proprio per ciò che concerne le questioni fondiari. Il tentativo di riforma è stato bloccato prima dal parlamento e, in seguito, dal Supremo Tribunale Federale, anche in risposta alla grande mobilitazione promossa dal movimento indigeno. Impedire tale riforma è stato infatti uno dei punti principali contenuti nel manifesto di rivendicazione presentato dagli indigeni durante manifestazioni importanti come *Acampamento Terra Livre* organizzata dall'APIB nell'Aprile 2019. Nell'occasione migliaia di indigeni, fra i quali i rappresentanti di 150 popoli, hanno marciato per le strade della capitale per poi montare un accampamento di "resistenza" nella *Esplanada dos Ministérios*.

Il clima generale che si è venuto a creare durante la presidenza di Bolsonaro, autore di esternazioni pubbliche attraverso le quali dichiarava che non avrebbe concesso più un centimetro di terra alle popolazioni indigene, rischia inoltre di favorire invasioni illegali di Terre Indigene, come quelle che recentemente hanno coinvolto il popolo Wajãpi nello stato di Amapà, ad opera di *garimpeiros* interessati alle risorse minerarie del loro territorio.

Per tali motivi, in questo momento storico, l'enfasi sulla resistenza, è stata evocata con sempre maggior frequenza da parte del movimento indigeno: "*Resistimos há 519 anos e continuaremos resistindo!*" (Resistiamo da 519 anni e continueremo a resistere!) era lo slogan che campeggiava sul manifesto dell'*Acampamento Terra Livre*. Molti riferimenti alla resistenza delle popolazioni indigene sono stati fatti anche all'indomani della vittoria di Bolsonaro alle elezioni presidenziali: in quell'occasione i suoi oppositori, militanti o semplici elettori, hanno richiamato gli anni di resistenza di cui gli indios sono stati protagonisti, dallo sbarco di Pedro Álvares Cabral primo navigatore portoghese ad approdare sulle coste di Bahia nel 1500<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Proprio rispetto alla categoria di resistenza, Perrone-Moisès e Stzutman, ispirandosi alle riflessioni di Carneiro da Cunha e Viveriros de Castro (1985) sui significati del concetto di "vendetta" per le popolazioni indigene, mettono in evidenza come storicamente, almeno per quello che concerne le popolazioni Tupi, la resistenza "non possa essere separata da quella che era la forma più piena di esistenza: la relazione con il nemico, 'l'atomo della vendetta' [...]" (Perrone-Moisès, Stzutman, 2010, p. 423).

Benché si tratti di situazioni molto diverse tra loro, evocare la resistenza indigena è un'operazione retorica e politica che, a mio avviso, persegue l'obiettivo di infondere coraggio in un'ottica di possibile alleanza simbolica. Non è possibile prevedere ora se questo rappresenterà una premessa per un cammino di lotta e rivendicazione che vedrà gli indigeni brasiliani, attraverso le loro organizzazioni e i loro leader, muoversi nella stessa direzione di altri movimenti politico-sociali, come quelli costituiti da afrobrasiliani, donne, studenti, favelados, comunità LGBT+, o che coinvolgerà il *Movimento Sem Terra* e il *Movimento dos Trabalhadores Sem Teto*.

Indipendentemente dalle strategie che gli indios dispiegheranno nell'arena politica nazionale, i processi descritti hanno permesso di svelare e evidenziare dinamiche che hanno messo in discussione gli elementi caratterizzanti la visione superficiale dicotomica con cui sono stati storicamente interpretati in Brasile: o relegati a vivere sotto la tutela paternalista da parte dello stato o, in alternativa, destinati alla completa assimilazione nella società nazionale. Come abbiamo visto, infatti, gli Xacriabá come altri popoli del nord-est sono stati riconosciuti come indigeni, sfidando un paradigma che li interpretava come destinati ineluttabilmente all'estinzione in quanto *caboclos* ormai completamente "*aculturados*" nel tessuto socio-culturale regionale.

In seguito, l'elezione a sindaci e a consiglieri comunali di alcuni loro rappresentanti, come la presenza della prima donna indigena in parlamento, hanno delineato un processo di emersione di un protagonismo politico "impensabile" e "inimmaginabile" rispetto a come erano state pensate e costruite storicamente la categoria e l'immagine di indio in Brasile. Le politiche indigeniste basate sulla tutela avevano funzionato come un dispositivo che aveva avuto l'effetto di occultare e castrare le possibilità di mettere in campo strategie e pratiche di azione politica. Infatti, indipendentemente dall'accezione che si voglia dare al concetto di tutela, privilegiandone la dimensione pedagogica, protettiva o repressiva, ciò che difficilmente può essere messo in dubbio è il rapporto di potere che si viene a creare fra tutore e tutelato: un peculiare tipo di relazione che prevede che il primo sia collocato in una posizione gerarchicamente superiore al secondo. Uno schema rigidamente strutturato, tanto che Antonio Carlos de Souza Lima nei suoi studi dedicati ai modelli che hanno ispirato le politiche indigeniste federali utilizza il concetto di "potere tutelare". Traendo spunto dai contributi teorici offerti da Foucault, l'autore mette in evidenza in particolare la dimensione della tutela come "esercizio del potere statalizzato sulle azioni e i territori dei popoli indigeni" (Souza Lima, 2015, p. 430).

Gli indigeni brasiliani al centro dei casi osservati hanno in parte saputo incrinare tale schema, ma lo hanno fatto attraverso strategie eterogenee e modalità d'azione politica multiformi a seconda dei contesti di applicazione e

delle arene politiche in cui si trovavano a competere.

Il contributo già citato di McNeish (2008, p. 34-35) si sofferma su un'interessante comparazione fra i risultati ottenuti dai movimenti indigeni in Guatemala e in Bolivia. L'autore sottolinea come le maggiori criticità emerse nel caso guatemalteco siano, a suo avviso, da attribuirsi a una modalità di lotta che ha perpetuato concezioni essenzializzanti dell'identità indigena, a differenza di ciò che ha caratterizzato il movimento indigeno boliviano. Quest'ultimo ha sviluppato strategie maggiormente inclusive, anche nei confronti di altri gruppi e attori sociali della società civile boliviana.

Sulla scia di tali riflessioni, pur tenendo conto delle specificità del contesto brasiliano, possiamo leggere le strategie e le modalità di azione che hanno caratterizzato in particolare i popoli del nord-est del Paese e più nello specifico gli Xacriabá.

Se da un lato ridefinendosi come indigeni hanno aderito ai meccanismi e modelli dettati dalle politiche indigeniste nazionali, che presentano indubbiamente aspetti essenzializzanti, questo ha permesso loro di ottenere l'usufrutto dei territori tradizionali, che rappresentano una posta in gioco dal valore politico e simbolico non negoziabile per la maggior parte dei popoli indigeni del continente. Seth Garfield (2001) nel suo studio dedicato agli Xavante del Mato Grosso illustra le modalità attraverso le quali i leader politici del gruppo, abbiano saputo manipolare, riappropriarsi e reinterpretare una nozione di indianità concepita all'esterno della loro società, per ottenere vantaggi politici. Allo stesso modo gli Xacriabá, hanno saputo giocare la loro partita politica, seppur adattandosi alle regole del gioco del riconoscimento etnico.

Tuttavia, in seguito, non si sono limitati a sottostare passivamente alle politiche della tutela, ma hanno ambito a rivestire un ruolo attivo nell'arena politica locale. In questo caso, lo hanno fatto, non adottando strategie in alcun modo essenzializzanti, ma stringendo alleanze e selezionando metodologie amministrative fra le migliori pratiche politiche messe in atto da altri movimenti attivi nell'arena politica nazionale. Inoltre, sia i giovani politici Xacriabá quando decisero di impegnarsi politicamente su base partitica, sia la prima deputata indigena Joenia Wapichana non hanno scelto di percorrere la strada che potesse condurli alla fondazione di un partito su base etnica, ma si sono affiliati invece a quelli già esistenti (Van Cott, 2005).

Quando pensiamo ai sindaci, assessori e consiglieri comunali indigeni che in un piccolo centro del nord del Minas Gerais tentano di far dialogare le modalità e competenze organizzative che caratterizzano il fare politica all'interno della riserva con le metodologie basate sul bilancio partecipativo mutate dal Partido dos Trabalhadores, non possiamo non considerare che ci stiamo

muovendo in uno spazio interculturale o interetnico<sup>38</sup>.

Ed è forse proprio in una prospettiva interetnica che dovremmo analizzare le loro strategie e quelle che il movimento indigeno sceglierà di mettere in campo nell'arena politica nazionale nei prossimi anni.

### Bibliografia

- ALLEGRETTI, Giovanni. "Bilancio partecipativo e gestione urbana: l'esperienza brasiliana di Porto Alegre", in CARLI, Massimo (coord.), *Il ruolo delle Assemblee elettive*. vol. I, Torino, Giappichelli, 2001. pp. 551-579.
- ALBO, Xavier. "Bolivia: from Indian and campesino leaders to Councillors and parliamentary deputies" in SIEDER, Rachel (ed.) *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. New York, Palgrave Macmillan, 2002. pp. 74-102.
- ANDERSON, Benedict. *Comunità immaginate*. Roma, Manifestolibri, 1996, (ed. or. 1983).
- ALVAREZ, Sonia – DAGNINO, Evelina – ESCOBAR, Arturo (eds.) *Cultura e politica nos movimientos sociais latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte, UFMG, 2000.
- AMSELLE, Jean-Loup - M'BOKOLO, Elikia. *Au cœur de l'ethnie: ethnie tribalisme et État en Afrique*. Paris, La Découverte, 1985.
- ARRUTI, José Mauricio. "A emergência dos 'remanescentes': notas para o dialogo entre indigenas e quilombolas", *Mana*. Rio De Janeiro, n. 2, v. 3, 1997, pp. 7-38.
- ASSIES, Willem - VAN DER HAAR, Gemma – HOEKEMA, André. (eds) *The Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*. Amsterdam, Thela Thesis, 2000.
- BANTON, Michael. *Racial and Ethnic Competition*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- BARTH, Fredrik. (ed.) *Ethnic Groups and Boundaries: the Social organization of Cultural Difference*. London/Oslo, George Allen & Univesitets-Forlaget, 1969.
- BASTIDE, Roger. "The Development of Race Relations in Brazil", in HUNTER, Guy (ed.) *Industrialization and Race Relations*, Westport, Greenwood, 1965.
- BASTIDE, Roger – FERNANDES, Florestan. *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo: ensaio sociológico as origens, as manifestações e os efeitos do*

---

<sup>38</sup> Per l'analisi delle politiche interculturali che coinvolgono le popolazioni indigene latino-americane, in un'ottica comparativa, si confronti Whitten (2004) e Ramos (1990) per il concetto di "indio interetnico" in Brasile, infine Oliveira (2008) per il contesto specifico regionale.

- preconceito de côr no município de São Paulo*, São Paulo, Anhembi, 1955.
- BROCHADO COSTA, Idalino. "O problema da guerra justa em Portugal", *Rumo, Revista de Cultura Portuguesa*. Lisboa, 1, 1949, pp. 1-59.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sergio. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1936.
- CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1962.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, etnia e estrutura social*. San Paolo, Livraria Pioneira, 1976.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, *Cultura com asas e outros ensaios*, San Paolo, Cosac Naify, 2009.
- CARNEIRO DA CUNHA Manuela - VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Vingança e temporalidade: os Tupinambá", *Journal de la Société des Américanistes*, 71, 1985. pp. 191-208.
- COHEN, Abner. *Urban ethnicity*, London, Tavistock Publication, 1974.
- DA MATTA, Roberto. *Relativizando; uma introdução á antropologia social*. Rio De Janeiro, Ed. Rocco, 1981.
- DANTAS, Beatriz - SAMPAIO, José Augusto - CARVALHO, Maria de Rosário. "Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro Um Esboço Histórico" in CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (ed.) *História dos índios no Brasil*. San Paolo, Companhia das Letras, 1992, pp. 431-456.
- DE LA PEÑA, Guillermo. "Reflexiones preliminares sobre la 'ciudadania étnica': el caso de Mexico", in OLVERA Alberto (ed.) *La sociedad civil. De la teoria a la realidade*. Mexico, El Colegio de Mexico, 1999.
- DE PAULA, Luís Roberto. "A participação indígena em eleições municipais (1976 a 2016): uma sistematização quantitativa preliminar e alguns problemas de investigação", *Boletim Eletrônico, Resenha e debate, nova serie*. Rio de Janeiro, Volume 2, 2017, <http://laced.etc.br/acervo/periodicos/>
- DOUGLAS, Mary. *Come pensano le istituzioni*. Bologna, il Mulino, 1990 (ed. or, 1986).
- ERIKSEN, Thomas Hylland. *Ethnicity and Nationalism*. London, Pluto press, 1993.
- FABIETTI, Ugo. *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*. Roma, Carocci, 1999.
- FERNANDES, Florestan. *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. São Paulo, FFLCH/USP, 1952.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*, São Paulo, Cia Editora Nacional, 1965.
- FERNANDES, Florestan. *Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*, Petrópolis, Vozes, 1975.

- FOUCAULT, Michel. *L'archeologia del sapere*. Milano, Rizzoli, 1971, (ed. or. 1969).
- FOUCAULT, Michel. *L'ordine del discorso*. Einaudi, Torino, 1994 (ed. or. 1971).
- FRENCH, Jan H. "Mestizaje and law making in indigenous identity formation in Northeastern Brazil: after the conflict came the history" *American Anthropology*. 106, (4), 2004, pp. 663–74.
- FUNAI, Fundação Nacional do Índio, *Índios no Brasil; Quem são*. <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao> , Luglio, 2019.
- GALLISSOT, René – KILANI, Mondher - RIVERA, Anna Maria. *L'imbroglione etnico, in quattordici parole chiave*. Bari, Edizioni Dedalo, 2001.
- GARFIELD, Seth. *Indigenous Struggles at the Heart of Brazil: State Policy, Frontier Expansion and the Xavante Indians, 1937–1988*. Durham, Duke Univ. Press, 2001.
- GOLDMAN, Marcio. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro, 7 letras, 2006.
- GILROY, Paul. *The Black atlantic, L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*. Roma, Meltemi, 2003.
- GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Regime de índio e faccionalismo: os Atikum da serra de umã*. Mestrado em Antropologia Social, Rio de Janeiro, PPGAS, Museo Nacional, 1993.
- HALE, Charles. "Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala", *Journal of Latin American Studies*. Cambridge University Press, vol. 34, 2002, pp. 485–524.
- HALE Charles, "Rethinking indigenous politics in the age of the "indio permitido", *NACLA Report of Americas*. North American Congress on Latin America, n. 2, v. 38, 2004, pp.16-21.
- HASENBALG, Carlos A. – SILVA, Nelson Do Valle, *Relações raciais no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro, Rio Fundo Editora, 1992.
- HOBBSAWM, Eric John. "Introduzione", in HOBBSAWM Eric John - RANGER Terence (coord.), *L'invenzione della tradizione*. Torino, Einaudi, 1987, (ed. or. 1983).
- HOLSTON, James. *Insurgent citizenship: disjunctions of democracy and modernity in Brazil*. Princeton, Princeton University Press, 2008.
- IANNI, Octavio. *Raças e classes sociais no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966.
- IANNI, Octavio. *Escravidão e racismo*, São Paulo, Hucitec, 1978.
- ISA, Instituto Socioambiental. *Povos Indígenas do Brasil*. [https://pib.socioambiental.org/pt/Página\\_principal](https://pib.socioambiental.org/pt/Página_principal), Luglio 2019.
- KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship*. Oxford, Oxford University Press, 1995.
- KOPENAWA, Davi – ALBERT, Bruce. *La Chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*, Paris, Plon, Terre Humaine, 2010.

- LEAL, Victor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto: o Município e o regime representativo no Brasil*. São Paulo, Alfa-Omega, 1978.
- LENZI GRILLINI, Filippo, *I confini delle Terre Indigene in Brasile*. Roma, Cisu, 2010.
- LENZI GRILLINI, Filippo, *La partecipazione politica degli indios brasiliani all'interno delle istituzioni: il caso dell'elezione di un sindaco Xacriabá nel Minas Gerais*. in A.Casella (a cura di) *Incroci transatlantici, il Brasile negli studi dell'antropologia italiana*, Aprilia, Ed. Novalogos, 2012, pp. 207-235.
- LENZI GRILLINI Filippo – GONTIJO CASTRO Maria - GOMES Ana Maria. "La Scuola fra gli Xacriabá: tra sviluppo economico e innovazione didattica", *Antropologia*. Milano, n. 4, IV, 2004, pp. 95-116.
- MALIGHETTI, Roberto. *O Quilombo do Frechal. Identità e lavoro sul campo in una comunità brasiliana di discendenti di schiavi*. Milano, Raffaello Cortina, 2004.
- MAESTRI, Mario. *Os senhores do litoral: conquista portuguesa e agonia Tupinambá no litoral brasileiro (século 16)*. Porto Alegre, Editora da Universidade, UFRGS, 1995.
- MCNEISH, John-Andrew. "Beyond the Permitted Indian? Bolivia and Guatemala in an Era of Neoliberal Developmentalism", *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*. London, N. 1, V. 3, 2008, pp. 33–59.
- MITCHELL, James Clyde. "The Kalela dance", *Rhodes Livingstone papers*. n. 23, Manchester, Manchester University press, 1956, (trad. it., 1994).
- MAYBURY-LEWIS, David. *The politics of ethnicity*. Cambridge MA, Harvard University, 2002.
- NASCIMENTO, Abidias Do. *Relações de Raça no Brasil*. Rio de Janeiro, Quilombo, 1950.
- OLIVEIRA, Alessandro R. *Política e políticos indígenas: a experiência Xakriabá*. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Brasília, Universidade de Brasília, 2008.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. "Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980)", *Horizontes antropológicos*. Porto Alegre, n.6, v.3, 1997, pp.61-84.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (ed.), *A viagem de volta, etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro, ContraCapa, 1999.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João, *Storia, politica e religione tra i Ticuna, Un popolo indigeno nell'Amazzonia brasiliana*. Roma, Bulzoni, 2005 (ed. or. 1988).
- PACHECO DE OLIVEIRA, João, *O nascimento do Brasil*, Rio De Janeiro, Contra Capa, 2016.
- PALMEIRA, Moacir. "Eleição municipal, política e cidadania" in PALMEIRA Moacir – BARREIRA Cesar (eds.) *Politica no Brasil, visões de antropólogos*. Rio De Janeiro, Relume Dumarà/UFRJ, 2006.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. "Índios livres e índios escravos: os princípios da

- legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)", in CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (ed), *Historia dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das letras, 1992, pp. 115-132.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz – SZTUTMAN, Renato. "Notícias de uma certa confederação tamoio", *Mana*, 16(2), 2010, pp. 401- 433.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. "Modernità 'primitivista': dopo gli indiani, i neri. Appropriazioni, risentimenti e invenzioni", *Confluenze, Rivista di Studi Iberoamericani*. Università di Bologna, N. 1, V. 1, 2009, pp. 1-14.
- POSTERO, Nancy. *Now we are Citizens: Indigenous Politics in Post-Multicultural Bolivia*. Stanford, Stanford University Press, 2007.
- PRADO JUNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo, Martins, 1942.
- RAMOS, Alcida. "Vozes Indígenas: O Contato Vivido e Contado" *Anuário Antropológico*, n. 87, Brasília, Editora Universidade de Brasília. 1990, pp. 117-143,
- RAMOS, Alcida. *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison, The University of Wisconsin press, 1998.
- RAMOS GUERRERO, Alberto. *Introdução crítica á sociologia brasileira*. Rio de Janeiro, Andes, 1957.
- ROSE, Nikolas. *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- RIBEIRO COROSSACZ, Valeria. *Razzismo, meticcato, democrazia razziale: le politiche della razza in Brasile*. Soveria Mannelli, Rubettino, 2005.
- RIBEIRO COROSSACZ, Valeria. *Bianchezza e mascolinità in Brasile. Etnografia di un soggetto dominante*. Milano-Udine, Mimesis, 2015.
- SIEDER, Rachel. (ed.) *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. New York, Palgrave Macmillan, 2002.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de. "Participatory budgeting in Porto Alegre: Towards a redistributive justice", *Politics and Society*. Los Angeles, n.4, 426, 1998, pp. 461-510.
- SANTOS, Moreira Ana Flavia. *Do terreno dos caboclos do Sr. São João á terra indigena Xakriabà: as circunstâncias da formação de um povo. Um estudo sobre a construção social das fronteiras*. Mestrado em Antropologia social, Brasília, Universidade de Brasília, 1997.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação de Estado no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1995.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos. "Sobre tutela e participação: povos indigenas e formas de governo no Brasil, Seculos XX/XXI," *Mana*. Rio de Janeiro, n. 2, v. 21, 2015, pp. 425-457.
- STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiche*, Bologna, Sossella editore, 2005.
- STOLCKE, Verena, "Is Sex to Gender as Race is to Ethnicity?" in DEL VALLE, Teresa

- (ed.) *Gendered anthropology*. London/New York, Routledge, 1993, pp.17-37.
- SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*, Tese de doutorado, San Paolo, Universidade de São Paulo, 2005.
- TAYLOR, Charles. "The politics of recognition", in GUTMAN Amy (ed.) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1994, pp. 25–73.
- VAN COTT, Donna Lee. *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh, Pittsburgh Univ. Press, 2000.
- VAN COTT, Donna Lee. *From Movements to Parties in Latin America: The Evolution of Ethnic Politics*. Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press, 2005.
- VANGELISTA, Chiara. *Politica Tribale, Storia dei Bororo del Mato Grosso, Brasile, Vol. I L'invasione*. Torino, Il Segnalibro, 2008.
- VENTUROLI, Sofia. "Sem dança não tem força nenhuma. Creazione di spazi indigeni nell'area urbana di San Paolo, Brasile", *ANUAC*. Rivista della Società Italiana di Antropologia Culturale, N.1, V. 5, 2016, pp. 269-292.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, "Etnologia brasileira" in Sergio Miceli (org.) *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)*, (Antropologia) Vol I, São Paulo, Sumaré/ANPOCS; Brasília, CAPES, 1999, pp. 109-223.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, San Paolo, Cosac Naify, 2002.
- WADE, Peter. *Race and Ethnicity in Latin America*. London, Pluto, 1997.
- WARREN, Jonathan W. *Racial Revolutions: Antiracism and Indian Resurgence in Brazil*. Durham, Duke Univ. Press, 2001.
- WHITTEN Norman E. "Ecuador in the New Millennium: 25 years of democracy", *Journal of Latin American Anthropology*. American Anthropological Association, n.2, v. 9, 2004, pp. 439–460.
- WRIGHT, Susan. *Anthropology of Organizations*. London, Routledge, 1994.

**Filippo Lenzi Grillini** è ricercatore di discipline demo-etno-antropologiche presso l'Università di Siena dove ha ottenuto il titolo di dottore di ricerca nel 2006. Ha condotto ricerche sul campo in America Latina prevalentemente in Brasile dedicandosi allo studio dei processi di demarcazione delle Terre Indigene. In Italia negli ultimi anni ha realizzato indagini etnografiche sul fenomeno del gioco d'azzardo. Su questi temi e più in generale su quelli relativi allo studio dell'etnicità e dell'antropologia dello sviluppo ha pubblicato i volumi "I Confini delle terre Indigene in Brasile (2010) e "L'antropologia in azione" (2017).

**Contatto:** lenzigrillini@unisi.it

**Ricevuto:** 18.07.2019

**Accettato:** 30.11.2019