



Produzione orticola ed esperienza sociale tra i mebengokré dell'Amazzonia brasiliana

*Paride Bollettin**

Abstract

The Author describes the horticultural practices of the mebengokré, an Amerindian people of central Brazil (Pará), with reference to the choice of place, sowing, harvesting, but also to the symbolic aspects and social experience. The hypothesis is that the introduction of new crops and their subsequent circulation contribute to producing not only food, but also properly mebengokré people.

Keywords: horticulture, native american, Amazon, corporeality, circulation

El Autor describe las prácticas hortícolas del mebengokré, un pueblo amerindio del centro de Brasil (Pará), con referencia a la elección del lugar, la siembra, la cosecha, pero también a los aspectos simbólicos y la experiencia social. La hipótesis es que la introducción de nuevos cultivos y su posterior circulación contribuyen a la producción no solo de alimentos, sino también de personas propiamente mebengokré.

Palabras clave: horticultura, nativos americanos, Amazonia, corporalidad, circulación

L'Autore descrive le pratiche orticole dei mebengokré, un popolo amerindio del Brasile centrale (Pará), con riferimento alla scelta del luogo, alla semina, alla raccolta, ma anche agli aspetti simbolici e della esperienza sociale. L'ipotesi è che l'introduzione di nuove coltivazioni e la loro successiva circolazione contribuiscano a produrre non solo alimenti, ma anche persone propiamente mebengokré.

Parole chiave: orticultura, amerindi, Amazzonia, corporalità, circolazione

Introduzione

Il rapido aumento della degradazione e distruzione delle foreste tropicali in diverse aree del pianeta ha generato un forte interesse per lo studio di forme alternative di gestione ambientale, meno invasive e più rispettose delle specificità locali.

Numerosi studi hanno analizzato i problemi derivati dalla omogeneizzazione delle produzioni agricole e della riduzione della biodiversità. Nello stesso tempo è stata enfatizzata l'importanza di stringere alleanze con le popolazioni native per la valorizzazione delle loro conoscenze come soluzioni alternative per la conservazione dell'ambiente e della sua biodiversità. Anche in Amazzonia queste tematiche sono parte di un ampio dibattito (Carneiro da Cunha e Almeida, 2000; Gibson, McKean e Ostrom,

* University of Durham (Regno Unito) e Universidade federal da Bahia, Salvador (Brasile); e-mail: paride_bollettin@msn.com.



2000; Schwartzman e Zimmermann, 2005; Posey e Balick, 2006; Emperaire *et al.*, 2010; Lemos, 2019; Pardini 2020).

Nel Brasile centrale tale aspirazione è ulteriormente complicata dalla realizzazione di mega-progetti *di sviluppo*, come è il caso della diga idroelettrica di Belo Monte costruita sul fiume Xingu, nello Stato del Pará (Pacheco de Oliveira e Cohn, 2014; Athayde, 2014). La costruzione di questa diga, a causa degli impatti sugli ecosistemi rivieraschi, ha avuto rilevanti conseguenze per le popolazioni locali circa le possibilità di mantenere le loro pratiche orticole e causando così una diminuzione delle varietà botaniche coltivate (Silva e Lucas, 2019). Tale panorama non riguarda solo il fiume Xingu, ma anche altri corsi d'acqua come il fiume Madeira (Herrera e Cavalcante, 2017) e, potenzialmente, i maggiori bacini fluviali della regione (Fearnside, 2019). Si comprende quindi la rilevanza di studiare le pratiche orticole delle popolazioni locali alla luce di questi interventi che, direttamente o indirettamente, modificano gli ecosistemi regionali.

La presenza di popolazioni indigene nella foresta dell'Amazzonia ha una lunga storia e che ha prodotto un paesaggio antropogenico, però non invasivo della biodiversità. Il miglioramento della fertilità del suolo degli orti, attraverso l'uso di piante e insetti, si è dimostrato una strategia valida e di lungo respiro nella gestione della foresta (Elevitch, 2004; Fausto e Neves, 2018). Tale gestione sistemica dell'ambiente è orientata ad un aumento della biodiversità e non solo della produzione, come dimostrato dal perdurare nel tempo di questi orti (van Vliet *et al.*, 2013). È possibile inoltre osservare una correlazione storica tra l'uso agricolo e orto-forestale del territorio e i processi migratori delle popolazioni precolombiane (Blench, 2012). Si tratta per l'appunto di pratiche strettamente legate sia alla produzione alimentare che all'esperienza socio-territoriale delle popolazioni locali. L'obiettivo di questa analisi è appunto quello di cercare di evidenziarne il valore, tanto per il sostentamento quanto per l'esperienza di costruzione della socialità collettiva.

Questo saggio si concentra sulla popolazione mebengokré, che vive nel Brasile centrale, con l'intento di descrivere i modi in cui realizza e racconta la sua orticoltura. Il punto di partenza sono gli orti intesi come parte inscindibile di paesaggio naturale e sociale senza tralasciare di considerare i processi di disboscamento e di semina nei nuovi orti e le strategie orientate ad un'espansione delle varietà coltivate. L'osservazione sul campo dimostra come gli orti vengano lavorati per produrre non solo alimenti, ma anche *persone nuove*, provvedendo cioè tanto alle necessità alimentari, quanto alla elaborazione di valori simbolici e relazionali condivisi.

Le riflessioni qui riportate si basano su alcune visite alla comunità mebengokré, conosciuta anche come kayapó, della terra indigena Trincheira-Bacajá; la prima visita risale al 2005 e l'ultima al gennaio 2020.

Questa terra indigena costituisce la frazione più settentrionale del mosaico di terre indigene in cui abita questo popolo ed ha un'estensione di 1.650.000 ettari tra i municipi di Altamira, São Felix do Xingu, Senador José Porfirio e Anapu nello Stato brasiliano del Pará. La popolazione all'inizio del 2020 era distribuita in diciotto villaggi, la maggior parte dei quali si è costituita negli ultimi quindici anni.



Nel 2005, quando è stata realizzata la prima visita alla terra indigena, si contavano appena tre villaggi. Questi processi di frazionamento e divisione sono un tratto caratteristico dei gruppi mebengokré e sono stati descritti in diversi lavori antropologici (Bamberg, 1967; Turner, 1979; Fisher, 1991; Verswijver, 1992; Cohn, 2006; Bollettin, 2019). L'aumento del numero di villaggi è accompagnato da una significativa crescita demografica dopo la riduzione, stimata del 90% da Fisher (1991), causata da malattie dovute al “contatto” con società allogene.

Negli ultimi quindici anni la popolazione complessiva è passata da circa 500 a più di 2.000 persone. Questa crescita demografica determina anche una più alta pressione sull'uso del suolo; ad esempio con un aumento delle aree dedicate all'orticoltura. Nelle zone limitrofe a ogni villaggio, infatti, è possibile incontrare aree dedicate a questo fine, con la conseguenza che la dispersione residenziale è associata a una proliferazione di queste ultime. Tale aumento, sia numerico sia di estensione totale, tuttavia, non ha direttamente influenzato la maniera in cui i mebengokré realizzano tali pratiche agricole.

Le riflessioni sono il frutto di un lavoro di ricerca realizzato assieme agli abitanti del villaggio di Mrōtidjam, il più densamente popolato dell'area e il più rilevante politicamente. Nel gennaio 2020 si contavano circa 300 persone con una significativa presenza di bambini (circa la metà). L'organizzazione sociale dei mebengokré di Mrōtidjam condivide alcuni tratti comuni con gli altri gruppi mebengokré: la tipica disposizione delle case attorno ad una piazza centrale, l'organizzazione delle famiglie in segmenti uxori-locali con le donne consanguinee che vivono lungo la stessa porzione del cerchio, la marcata enfasi sulla vita rituale, etc. Tali caratteristiche sono state ampiamente descritte da numerosi lavori etnografici quali quelli di Vidal (1977), Fisher (1991, 2000), Turner (1991), Giannini (1991), Coelho de Souza (2002), Gordon (2006), Cohn (2006, 2008). È tuttavia importante anticipare che per il popolo mebengokré l'organizzazione sociale, legata alle attività rituali, è strettamente correlata con le attività produttive. Queste ultime non solo permettono il reperimento degli alimenti necessari, ma azionano anche “gruppi di lavoro” che, successivamente, interverranno nei rituali, nella vita politica e in altre dimensioni della socialità mebengokré. La produzione e il consumo degli alimenti, e di seguito vedremo specificatamente quelli risultanti dai lavori orticoli, sono infatti associati alla continua riaffermazione di reti sociali che coinvolgono gli individui attraverso la condivisione degli alimenti e la loro circolazione.

Fin dalla mia prima permanenza nell'area, nel 2005, le pratiche orticole sono emerse come una delle attività più importanti a cui uomini e donne dedicavano una parte rilevante del loro tempo, e a cui si riferivano in buona parte dei loro discorsi. Costanti inviti a visitare questi orti e ad aiutare nei relativi lavori sono molto spesso raccontati nelle etnografie (Fisher, 1991; Cohn, 2006; Lea, 2012; Bollettin, 2019). La frequenza di queste descrizioni etnografiche, oltre a rendere evidente come le pratiche orticole occupino una parte cospicua del tempo, evidenzia come gli orti siano anche uno spazio di socializzazione in cui si intessono relazioni e si familiarizza.



La raccolta dei dati è stata realizzata in stretta collaborazione con i mebengokré, configurando quella che si può definire una ricerca collaborativa.

Ogni qualvolta ci si recava negli orti, durante la semina o la raccolta, i mebengokré erano pronti a spiegare in dettaglio le loro attività pratiche: come avessero appreso tecniche specifiche; le varietà botaniche presenti; come vi fossero giunte; le relazioni tra le diverse specie coltivate o spontanee.

Il loro interesse ha così permesso un coinvolgimento diretto e continuato. Nonostante non abbia realizzato interviste formali, i nostri dialoghi frequenti e prolungati nel corso degli anni hanno reso possibile una familiarizzazione con pratiche e conoscenze dell'orticoltura mebengokré.

La visita a questi orti permette di osservare le varietà coltivate, di mappare l'organizzazione spaziale delle coltivazioni, di ricevere le istruzioni su quali siano i modi migliori per il loro sviluppo e per ascoltare le spiegazioni sull'origine delle piante. Queste visite permettono inoltre di osservare l'organizzazione sociale del lavoro orticolo, un elemento di grande significato soprattutto per ciò che riguarda le differenze tra gli orti familiari e quelli dei capi.

Il lavoro negli orti implica una serie di attività diverse come il debbio a fuoco corrente per il miglioramento/concimazione dei terreni, il piantare, il raccogliere e il condividere la produzione. Queste attività coinvolgono un largo numero di persone, uomini, donne e bambini, così che l'orticoltura può essere considerata una pratica che mobilita intere collettività più che singoli individui (Fisher, 1991).

Tali collettivi seguono la stagionalità della foresta amazzonica, con una stagione secca da giugno a novembre, periodo in cui i mebengokré tagliano la foresta e lasciano i tronchi a seccare. In ottobre e novembre questi tronchi, uniti ad altre biomasse presenti sul terreno come erba, stocchi, paglia, etc., vengono bruciati e segue la semina. La stagione delle piogge, da dicembre a maggio, offre il necessario nutrimento per la crescita delle coltivazioni. I mebengokré ogni tre o quattro anni abbandonano i loro orti e ne aprono di nuovi in altre località. Questa temporalità è bilanciata dalla permanenza dei *vecchi orti*, *puru tum*, che continuano a offrire alimenti anche dopo il loro abbandono.

1. Gli orti come paesaggio

La classificazione del paesaggio è frequentemente associata a tali orti abbandonati e dismessi. È frequente, durante gli spostamenti in canoa lungo i corsi d'acqua della zona, o lungo i sentieri che attraversano la foresta, ascoltare racconti su vecchi orti appartenenti alla tale o tal'altra persona. Alcuni orti, però, possono appartenere a persone genericamente indicate, senza specificazione alcuna. Comunque sia, è possibile riconoscere la funzione degli orti nella costruzione di un paesaggio sociale e in cui molti luoghi ricevono il loro nome proprio da tali orti: ad esempio *Ikiebepuru*, *orto dall'altra parte*, o *Purukokei*, *orto deserto* (Bollettin, 2015).



La presenza degli orti antichi, nella memoria mebengokré, svolge la funzione di «riportare la persona [...] nel contesto primario del suo coinvolgimento in un ambiente» (Ingold, 2019: 65). L'identificazione di tali luoghi permette cioè di riaffermare il coinvolgimento diretto nell'esperienza dell'ambiente, tracciando memorie storiche e sociali, situando l'individuo nella rete di relazioni con gli altri esseri che abitano quello stesso ambiente e riaffermando i legami sociali che ne permettono l'esperienza. Quindi, il paesaggio prodotto dagli orti non è più solo un riconoscimento delle sue caratteristiche antropiche (gli orti sono stati prodotti dagli antenati), ma riflette la sua dimensione risultante da pratiche sociali specifiche che l'hanno trasformato. Non più, dunque, solo ambiente naturale (Turri, 2008). Il mappare il territorio attraverso la presenza dei *puru tum* permette, per l'appunto, di esplicitare l'arena di relazioni sociali i cui significati emergono nell'incontro di esperienze individuali e collettive ed eventi presenti e passati.

Anche le storie degli spostamenti più o meno recenti all'interno dell'area indigena si basano sull'apertura di nuovi orti, come nel caso della fondazione, nel 2004, del villaggio di Mrōtidjam, descritta da Bepkatenti, il promotore della sua costituzione, da me intervistato.

Anticamente qui c'era la stazione di controllo dei limiti dell'area [indigena]. Le persone dimenticano che era stato deciso che io venissi qui, ci restassi un po' e poi tornassi indietro. Abbiamo fatto la riunione e abbiamo deciso: «Io andrò lì, aprirò un nuovo orto e poi tornerò». Qualcuno è venuto con me, mi hanno aiutato a fare l'orto. Ma le persone si sono dimenticate e mi hanno chiesto di tornare. Io ho deciso di restare qui. Non mi piace litigare. Quindi sono rimasto. Dieci, venti, trenta giorni dopo altre persone hanno cominciato ad arrivare. Noi stavamo qui a fare l'orto. Allora le persone hanno cominciato ad arrivare, sempre più. Io chiesi loro se erano venute per restare e loro risposero di sì. Così decidemmo di fare un orto più grande (Bepkatenti, 2005).

Questa storia, narratami nel 2005, un anno dopo la fondazione del villaggio, descrive la stretta relazione tra questa e i processi di realizzazione di un nuovo orto, che appare essere il punto centrale nella fissazione dell'abitato.

Nelle parole di Bepkatenti l'orto è il villaggio, perché esso offre risorse ai suoi abitanti, ma anche perché produce le relazioni sociali necessarie a organizzarlo. In questo senso è significativo che nel corso degli anni l'aumento demografico, sia per la nascita di nuovi membri sia per l'immigrazione da altri villaggi, e conseguentemente di influenza politica, venisse espresso nei termini di un aumento degli orti attorno al villaggio. A dicembre 2019, in occasione della realizzazione di un rituale di nomina, momento che riunisce individui dispersi in vari villaggi, incontrai alcuni mebengokré che avevano appena formato un nuovo villaggio, migrando da Mrōtidjam. Anche loro utilizzarono il racconto dell'apertura dei loro nuovi orti per enfatizzare la stabilità del nuovo insediamento.

La classificazione dei luoghi, comunque, non richiama solo la memoria degli orti antichi, ma anche altri tipi di usi: ad esempio il luogo dove morì un antico capo è ricordato con le sue gesta oppure incisioni rupestri su alcune pietre che emergono



dall'acqua nel periodo della secca sono utilizzate per definire una determinata ansa del fiume.

I mebengokré conoscono differenti tipologie di risorse forestali spontanee (De Robert *et al.*, 2012). Nella loro azione di coltivatori e di valorizzatori della foresta mettono in atto un'azione combinata di gestione delle specie spontanee associata a quella di piante coltivate; ciò ha come conseguenza l'aumento delle varietà botaniche presenti e fruibili, tanto in occasione di spedizioni di caccia quanto negli spostamenti nella foresta. Si tratta di quelle che sono state descritte come *nicchie ecologiche* con le quali, appunto, i mebengokré classificano il territorio attorno al villaggio (Posey, 1987; Giannini, 1991). Le citate *nicchie ecologiche* sono inoltre strettamente associate ai *vecchi orti*: le une e gli altri continuano a produrre risorse anche per molti anni dopo il loro abbandono e possono inoltre offrire sostentamento agli animali e diventare siti importanti per le attività venatorie dato che esercitano sugli animali un forte richiamo (Balée, 1989; Fisher, 1991; Cohn, 2006; Bollettin, 2019; De Robert *et al.*, 2012). Così Karangré, uno degli anziani del villaggio, ha descritto un vecchio orto.

Mi piace andare a cacciare dove c'erano gli orti. Lì è facile prendere le prede [*mru*]. Gli animali vi si recano per mangiare e noi possiamo aspettarli e sparare loro (Karangré, 2011).

Nello stesso tempo, però, tali luoghi possono essere pericolosi, perché negli orti, vecchi e nuovi, è possibile incontrare gli spiriti delle persone morte, i *mekaron* (Vidal, 1977; Giannini, 1991; Cohn, 2006; Lea, 2012; Bollettin, 2014; 2019). Questi vogliono stare in compagnia dei vivi e cercano di incontrarli negli orti. Si tratta di incontri ritenuti pericolosi perché gli spiriti dei morti possono portare via i vivi, uccidendoli. Per evitare queste situazioni potenzialmente pericolose, le donne fumano spargendo il fumo in tutte le direzioni e sputano a terra e, soprattutto, evitano di recarvisi da sole.

Questi paesaggi descrivono un panorama, come rileva Posey (1997), in cui la separazione tra uno spazio *addomesticato* del villaggio e uno spazio *selvaggio* della foresta può essere diluito in una più fluida e dinamica ibridazione (Bollettin, 2015). In ogni caso la preminenza degli orti nella definizione del paesaggio, l'enfasi nei discorsi su di essi e la grande quantità di tempo speso a lavorarci contribuiscono a farne esperienze paradigmatiche per la comprensione della quotidianità mebengokré.

2. Avviare la coltivazione di un orto

La decisione di avviare un nuovo orto, *puru ny*, è strettamente collegata all'organizzazione del necessario lavoro maschile: abbattere gli alberi, bruciarli, seminare e piantare... Tutte queste azioni implicano parallelamente un supporto da parte degli altri membri del villaggio. Gli orti familiari contano infatti con la partecipazione di tutti gli uomini della stessa unità matrifocale (i mariti del gruppo di sorelle che vivono insieme, i loro fratelli, figli, etc.). Invece gli orti dei capi devono mobilitare i giovani non ancora sposati, *menoron*, e i gruppi politici degli stessi capi (Fisher, 1991).



La mobilitazione di diversi gruppi sociali risponde ad una specifica organizzazione sociale delle attività. Da un lato i nuclei familiari agiscono collettivamente con il fine di provvedere al proprio fabbisogno alimentare e di produrre varietà alimentari sempre più diversificate, come approfondirò in seguito. Da un altro lato, i capi coinvolgono i *menoron* in modo da poter disporre del maggior numero di collaboratori e poter così produrre la più grande quantità possibile di alimenti da distribuire all'interno del gruppo. Questa distribuzione coinvolge direttamente gli aiutanti, che ricevono alimenti per il loro contributo, e indirettamente tutta collettività del villaggio. Questo cibo viene appunto distribuito in occasioni rituali o quando una famiglia ne abbia bisogno. In tal modo la capacità di mobilitazione contribuisce a rafforzare il prestigio del capo, legittimandone il ruolo. Il riuscire a produrre un orto grande e florido, e successivamente redistribuire i frutti di questo, sono aspetti direttamente collegati al prestigio di cui godono (o possono godere) i capi, i *benadjure*.

Questa differenza si riflette nelle diverse dimensioni dei due tipi di orti. Ad esempio, Bepkatenti, uno dei capi di Mrötidjam, nel 2013 aprì un orto molto grande, circa 200 metri per 100 metri, con l'aiuto di un gran numero di persone. Kanoi, un anziano ma non riconosciuto come *benadjure*, quello stesso anno, aprì un orto più piccolo di circa 50 per 50 metri, con l'aiuto dei soli suoi figli.

Per altro verso, la possibilità di mobilitare più persone nelle attività legate all'orto costituisce una strategia di competizione politica. Nel 2014 il capo emergente Bepkamati fu capace di coinvolgere per la cura del proprio orto un numero elevato di giovani, nettamente superiore al gruppo raccolto intorno a Bepkatenti, con il risultato di incrementare il proprio prestigio politico all'interno del gruppo, come dimostrato dalla sua elezione in quello stesso anno a presidente dell'Associazione Bebô-Xikrin. Tutto questo evidenzia l'importanza delle pratiche orticole come strategia non solo alimentare, ma anche di coinvolgimento delle persone nelle questioni socio-politiche locali (Fisher, 1991; Verswijver, 1992; Bollettin, 2019).

Parallelamente, gli anziani utilizzano il lavoro orticolo come argomento per stimolare i più giovani a partecipare alla vita sociale del gruppo. Nel 2013, durante la riunione nella quale i mebengokré stavano discutendo l'elezione della direzione e le strategie politiche dell'Associazione Bebô-Xikrin, molti discorsi degli anziani vertevano proprio su questi aspetti.

Ai giovani piace solo danzare, per questo loro sono deboli. Non sono capaci di cacciare, di andare nella foresta, di fare una mazza, di aprire un orto. I vecchi devono insegnare loro come fare un orto. Quando gli anziani li invitano, i giovani devono andare negli orti. Questo villaggio è povero, non abbiamo nulla, perché non abbiamo orti. I giovani devono lavorare con gli anziani negli orti (Riunione dell'Associazione Bebô-Xikrin, 2013).

Simili esortazioni sono utilizzate per invitare i giovani a lavorare negli orti dei capi o in quelli delle loro famiglie. Nel contempo sono elementi che garantiscono i processi di socializzazione tra le generazioni del villaggio (Fisher, 1991; Cohn, 2006; Bollettin, 2019). Sembra cioè evidente che gli anziani si preoccupino per la produzione alimentare; da qui il richiamo ai giovani a partecipare attivamente ai lavori negli orti.



Tale preoccupazione è altresì collegata al mantenimento di specifiche forme di trasmissione dei saperi (il «dover insegnare») e di sostegno alla collaborazione intergenerazionale (il «lavorare con»). Gli orti, insomma, rispondono al doppio fine di produrre cibo e relazioni sociali. In questa direzione vanno anche i frequenti inviti rivolti agli etnografi a partecipare ai lavori negli orti.

L'apertura di un nuovo orto deve essere messa in relazione da un lato con le dinamiche sociali e dall'altro con la tipologia di foresta.

I mebengokrè ne classificano diverse: la *foresta chiusa*, con alberi grandi e perenni; la *foresta aperta*, con ampi spazi tra gli alberi; la *foresta di pietre*, quella senza alberi e piante; la *foresta d'acqua*, con il limitare e altre aree inondate in alcuni periodi dell'anno; la *foresta degli orti vecchi*. Ognuna di queste è associata a specifiche qualità del suolo e a particolari piante e animali che vi abitano (Fisher, 1991; Posey, 1997, 2002; Verswijver, 1992; De Robert *et al.*, 2012). Ad esempio i mebengokrè spiegano come la foresta chiusa, o fitta, sia preferita dal tapiro (*Tapirus sp.*), gli orti vecchi da animali di piccola taglia come l'aguti (*Dasyprocta sp.*), o le aree allagate dai macachi cappuccini (*Cebus sp.*).

Esplorando la foresta attorno al villaggio si comprende come diverse conoscenze siano utilizzate per decidere dove sia più appropriato aprire un nuovo orto. La classificazione del suolo avviene tenendo conto della presenza di pietre o sabbia (i terreni sabbiosi, i *puka tire*, sono i preferiti), del colore della terra (quella di colore rosso, la *puka kamere*, è considerata migliore), le varietà di alberi (si preferisce una scarsa presenza di grandi alberi) e così via. Nello stesso tempo i mebengokrè utilizzano anche altre strategie come specifiche canzoni o sostanze utilizzate per migliorare la produttività del suolo. Bepkro, uno degli sciamani, *wayangá*, di Mrõtídjám, ce lo racconta nel suo orto, mentre pianta assieme alla moglie alcune talee avvolte in larghe foglie.

Noi facciamo le droghe per l'orto, le mettiamo per terra con i semi e le talee. In questo modo crescono meglio. Solo gli anziani sanno come prepararle. Per questa ragione solo gli anziani hanno grandi orti. I giovani non sono capaci; loro devono aiutare gli anziani se vogliono imparare. Per questo li chiamiamo a lavorare negli orti. Solo così impareranno a farle e a riconoscere le piante utili (Bepkro, 2006).

Nella scelta del sito in cui avviare un nuovo orto vi sono alcuni aspetti considerati importanti quali, tra gli altri, la possibilità di realizzare associazioni tra i diversi vegetali e la presenza o l'assenza di alcune piante selvatiche, etc. Alcuni gruppi di mebengokrè bruciano parti di animali per rendere il terreno più fertile e migliorare così la sua produzione (Turner, 1967). Il fatto di riconoscere in determinate piante la capacità di agire su altre fa pensare a un processo di soggettivazione, ossia al riconoscimento della capacità di agire in maniera attiva su altri elementi con cui si entra in relazione, producendo una differenza in questi ultimi. Tale processo, tuttavia, non è così manifesto come invece avviene tra i popoli wayampi (Oliveira, 2012), ocaina e shipibo (Škrabáková, 2014), o anche in certi gruppi andini (Lema, 2014) e *mestizos* (Beyer, 2010).



Anche la distanza dell'orto dal villaggio, deterrente per le incursioni dei bambini, viene spesso enfatizzata nella scelta del luogo. Alcuni intervistati mettono in evidenza come i bambini possano facilmente arrivare ad un orto situato troppo vicino al villaggio, mangiandone i frutti anche prima della loro maturazione... Bepkatenti lo spiega in maniera chiara.

Noi facciamo gli orti molto lontano a causa dei bambini. Se fai un orto troppo vicino, loro ci vanno e mangiano tutto quello che trovano. Loro non aspettano che la madre glielo porti a casa. Dobbiamo proteggere gli orti per avere da mangiare. Se fai il tuo orto abbastanza lontano loro non ci arrivano e tu puoi portare a casa il cibo quando è pronto (Bepkatenti, 2011).

Questa spiegazione mi è stata data mentre Bepkatenti avviava un nuovo orto lungo il fiume, senza accessi da terra. Vi stava piantando alcune piante di banana (*Musa sp.*). I bambini a Mrōtidjam sono liberi di circolare nel villaggio, a differenza degli adulti, non essendo come questi ultimi sottoposti a specifiche regole di evitazione, ad esempio tra genero e suocero, che influiscono sulla loro possibilità di accedere liberamente ad ogni spazio domestico e pubblico. Inoltre i bambini ricevono cibo da ogni casa, il che permette loro di ottenere prodotti da diversi orti, in cui poi si recano durante le loro uscite collettive (Cohn, 2008).

La preoccupazione espressa da chi coltiva gli orti per le incursioni dei bambini è strettamente legata alla necessità di garantire una costante fonte di cibo nel corso dell'anno e di evitare periodi di carestia. Lo stesso obiettivo è raggiunto anche con un uso costante degli orti che, come detto, forniscono alimenti per molti anni, ben oltre il loro abbandono. Inoltre, qualora vi siano tensioni nel villaggio, gli orti, se non troppo lontani ma neanche troppo vicini, possono diventare un luogo in cui rifugiarsi (Fisher, 1991). Generalmente gli orti localizzati lungo le rive del fiume sono più lontani dal villaggio di quelli raggiungibili via terra. L'utilizzo delle canoe per andare all'orto può rendere più rapido il tragitto e quindi possibile una distanza maggiore.

Un altro fattore che determina la distanza dell'orto dal villaggio pare essere il trasporto della legna da ardere, un'attività realizzata dalle donne. In funzione anche di questa incombenza gli orti sono solitamente situati ad una distanza dal villaggio compresa tra i 10 e i 30 minuti di buon passo. La legna da ardere, infatti, è usata per la cottura degli alimenti nei focolai domestici. Le donne vi si recano a prenderla quasi ogni giorno, solitamente presso gli stessi orti perché lì esiste una scorta di legna già tagliata e secca, facilitando così il loro compito. Va da sé, quindi, che la distanza da considerare per l'apertura di un orto sia influenzata anche dalla possibilità di accesso quotidiano da parte delle donne.

3. La semina

Tra i mebengokré se avviare un orto è un'attività maschile, piantare e seminare è invece un'attività femminile.



Nel panorama mebengokré l'organizzazione spaziale degli orti presenta una grande varietà. In alcuni gruppi è stato rilevato un ordine circolare, con le patate dolci (*Ipomea batatas*) al centro, attorniate da altre coltivazioni (Posey, 1997, 2002; De Robert *et al.*, 2012). In altri, invece, è possibile osservare orti distinti sulla base del tipo di coltivazione (Hecht, 2003; Gordon, 2006; Cohn, 2006; Bollettin, 2019).

A Mrötidjam l'ordine circolare non sembra essere la regola e le diverse colture sono seminate o piantate in differenti settori degli orti, secondo le preferenze del singolo proprietario. Nel 2013 l'orto di Bepkatenti seguiva una disposizione circolare, con le patate dolci al centro e la manioca (*Manihot esculenta*) ai lati assieme ad altre piante da frutto. Quello stesso anno l'orto di Kanoi era invece suddiviso diametralmente in due sezioni, ognuna di esse rispettivamente di patate e di manioca. L'orto di Bepkro, diversamente, era organizzato in diversi spazi aperti ma separati da fasce di foresta con all'interno di ciascuno colture diverse. Comunque sia è possibile riconoscere come tutti gli orti siano organizzati seguendo una forma vagamente circolare, indipendentemente dalla disposizione delle piante. Queste usualmente non vengono mescolate e sono separate da barriere visibili o invisibili, siano separazioni fisiche effettive o sentieri che attraversano l'orto, dividendolo in settori.

La coesistenza di piante diverse pare rispondere alla necessità di evitare potenziali malattie e parassiti o le avverse condizioni meteorologiche e permettere di ottenere un raccolto per tutto l'anno (Fisher, 1991). I prodotti orticoli più apprezzati a Mrötidjam, tra gli altri, sono le patate dolci, la manioca, l'igname (*Dioscorea sp.*), la banana, il mais (*Zea mays*), la papaya (*Carica papaya*) e la zucca (*Cucurbita sp.*). Negli orti è anche possibile trovare piante non direttamente utilizzate a fini alimentari come l'urucum, annatto (*Bixa orellana*), utilizzato per le pitture corporali (Vidal, 1992; Bollettin, 2008).

Alcune coltivazioni, come quelle di patate dolci, vengono interrate prima di procedere a bruciare i resti della vegetazione. Ciò permette di nutrirsi durante i lavori agricoli (Fisher, 1991). In passato a Mrötidjam alcuni coltivatori hanno provato a piantare riso e altre varietà potenzialmente commerciabili, ma dato lo scarso rendimento vi è stato il loro abbandono.

In tutti gli orti si possono trovare diverse tipologie di ogni coltivazione e, in generale, i mebengokré le differenziano in funzione delle loro qualità fisiche, come il colore, la consistenza, il sapore, etc. A Mrötidjam, nel corso degli anni, ho compilato una lista di 15 varietà di patate dolci. Il nome generico del tubero è *jät* con il suffisso *ka'akati* se è bianca, o *kamrek* se è rossa, *nhere* se rotonda, e così via. Lo stesso principio di classificazione funziona anche per la manioca e altre produzioni. Ciò sembra evidenziare una logica delle *qualità sensibili*, ossia proprietà immediatamente percepite sensorialmente che permettono di rendere intelligibile l'esperienza attraverso la loro organizzazione per opposizioni (Levi-Strauss, 1964). Vale a dire che non vanno visti solo come beni alimentari, ma anche come strumenti per comprendere le modalità utilizzate dai mebengokré per organizzare la loro socialità.

Ogni orto ha i suoi propri prodotti specifici nelle più diverse tipologie, che alimentano una forte differenziazione tra i proprietari stessi. Girovagando tra i diversi orti, infatti, i mebengokré enumerano con enfasi le diversità di coltivazione e



specificano quali siano i prodotti orticoli che preferiscono: alcuni la manioca, altri le patate, e così via. Così facendo attuano una evidente diversificazione orticola anche per le varietà specifiche. Una diversità dovuta alle preferenze individuali dei proprietari, ma anche alle reti di circolazione degli ortaggi. Alcuni studi etnografici hanno infatti descritto tra i mebengokré di Moikarako ben 56 diversi tipi di manioca, 40 di igname e 19 di patate dolci negli orti del villaggio (De Robert *et al.*, 2012) e tra i mebengokré di Gorotire 21 di igname e 22 di patate dolci (Kerr, 1997). La varietà delle coltivazioni riflette dunque l'inserimento degli orticoltori nelle diverse reti sociali: quanto più queste saranno estese tanto maggiore sarà la varietà dei prodotti. Ne seguirà un conseguente e parallelo riconoscimento di un maggiore coinvolgimento nelle dinamiche sociali intra e inter-villaggi, come le reti di parentela, le competizioni politiche, gli eventi rituali, etc.

Nel contempo i processi di diversificazione dei prodotti orticoli sono utili per ridurre i possibili danni alla produzione derivanti da parassiti o da malattie, per estendere il periodo di raccolta e per soddisfare le preferenze degli agricoltori e dei consumatori. In forma generale si può osservare che nella produzione mebengokré di varietà di colture sembra vi siano due sistemi che paiono funzionare in modo parallelo.

Da un lato realizzano esperimenti per migliorare la quantità e la qualità degli *stock*. A volte piantano diversi tipi di ortaggi nella stessa buca, come spiega Ireton, moglie di Bepkro.

Noi mettiamo assieme le patate dolci grandi con quelle rosse. Loro sono parenti, *ōnbikwa*. Loro crescono insieme (Ireton, 2013).

Questa pratica, continua Ireton, offre la possibilità di migliorare il sapore di quelle grandi, usualmente descritte come non molto saporite, e le dimensioni di quelle rosse, usualmente non molto grandi. È difficile stimare l'estensione di questi esperimenti perché ogni donna prova diverse combinazioni e con differenti varietà di piante. Sembra non sia una pratica inusuale. Ireton, un'altra signora di Mrōtidjam, in un'altra occasione, nel 2008, stava per esempio ibridando tre diversi tipi di patate, mentre la sposa di Bepkatenti, nel 2019, mi ha descritto come stesse selezionando diversi tipi di manioca per mescolarli tra loro allorquando avrebbe iniziato a coltivare l'orto al termine della stagione delle piogge.

Le affermazioni sulla parentela tra le patate mostrano la presenza di alcune regole da seguire per condurre questi esperimenti. Non tutte le piante possono essere mescolate; lo possono essere solo quelle *ōnbikwa*, le *parenti*, ossia quelle che hanno una discendenza comune.

Un elemento che sembra rilevare il parallelismo con la promozione della socialità umana nella misura in cui questa è associata alla convivenza tra parenti in un processo di reciproca e continua *produzione* di persone. Il risultato non è quindi visto come la creazione di una nuova specie, ma come una trasformazione di quelle iniziali. Per altro verso questa classificazione apre la possibilità di una comparazione con la tassonomia botanica poiché anche questa riconosce *famiglie* di specie e gradi di prossimità, seppur con le ovvie differenze che varrebbe la pena approfondire in un altro momento (Ludwig e El-Hani, 2019).



Selezionano alcuni esemplari che piantano, mentre mangiano gli altri (Fisher, 1991; Machado e Eringhaus, 1991; De Robert *et al.*, 2012). Si tratta di modalità che sono frequentemente utilizzate anche da altre popolazioni amazzoniche, come descritto a proposito delle arachidi (*Arachis hypogaea*) tra i panará (Ewart, 2005). Ad esempio, il grano migliore è essiccato al sole e immagazzinato in cesti per essere seminato l'anno successivo; tra le piante di banana si selezionano le più grandi, etc. In questo modo, i mebengokré garantiscono la sostenibilità degli orti nel corso degli anni, la disponibilità alimentare immediata e cercano un costante miglioramento della produzione attraverso la selezione dei grani più grossi. Il risultato di queste pratiche è un aumento del numero di varietà presente negli orti, differenziandoli. Le successive selezioni nel corso degli anni portano infatti ad una progressiva diversificazione delle varietà, sia per la perdita di alcune sia per gli incroci tra sementi e talee selezionate.

Per altro verso, i mebengokré scambiano i prodotti orticoli in una vasta e densa rete socio-commerciale, che non è limitata al solo villaggio (Fisher, 1991, 2000; Machado, e Eringhaus, 1991; Kerr, 1997; Cohn, 2006; Gordon, 2006; De Robert *et al.*, 2012; Bollettin 2019). Irepron ricorda di alcune varietà di patate che ha ricevuto da sua sorella, che abita in un altro villaggio nella stessa terra indigena. Ireton racconta:

Mia madre mi ha dato queste varietà di manioca, poi ne ho avute altre dalle mie sorelle. Ora il mio orto è molto grande con molti tipi diversi di manioca. È bello, *mei*. Anch'io ne ho date alle mie sorelle. Alcuni parenti del Cateté [un'altra area indigena] mi hanno portato altri tipi di manioca. Sono molto buoni. La prossima volta che torni al villaggio portamene anche tu (Ireton, 2013).

Questa conversazione offre alcune indicazioni sui processi di circolazione di queste piante. Gli stock originali appartengono a gruppi familiari (madri e figlie; sorelle), ma la continua circolazione di nuove varietà (all'interno dell'area indigena e al suo esterno, non indigeni compresi) li incrementa costantemente.

Anche alcune storie di guerre passate enfatizzano i saccheggi degli orti altrui come parte di una strategia finalizzata all'appropriazione di nuove varietà (Fisher, 1991; Cohn, 2006; Bollettin, 2019). Nel 2012 a Moikarako, un villaggio mebengokré situato più a Sud, la *Prima fiera delle sementi tradizionali mebengokré* ha radunato più di 20 villaggi mebengokré per confrontarsi sull'importanza della conservazione della biodiversità. Nel 2016, la *Seconda fiera delle sementi tradizionali mebengokré* ha visto aumentare la partecipazione, ospitando rappresentanti di oltre 30 villaggi (Funai). Sono state occasioni per replicare, in un nuovo formato, il processo di circolazione delle varietà orticole. Con queste azioni i mebengokré mettono in atto un ininterrotto flusso di nuove varietà, tale da incrementare costantemente nuovi orti, più resistenti alle malattie, più produttivi, più grandi, più diversificati e più belli, *mei*.



4. Nhâpok-ti, la stella che portò le piante commestibili

Il racconto su come l'umanità ottenne le piante commestibili aiuta a comprendere la logica di questo sistema di circolazione di varietà orticole. Riporto quanto Bepkro mi ha raccontato, in occasione di una delle mie prime visite a Mrõtídjám.

Anticamente non c'erano alimenti [*kren*]. Le persone non avevano alimenti, le persone mangiavano solamente ciò che offriva la foresta [*bá*]. Un giorno uno di due ragazzi [*menoroñ*] che si trovavano nella Casa dei guerrieri [*ngab*] osservando le stelle così ha parlato: «Guarda quella stella, se fosse una donna [*menire*] vorrei sposarmela», e con la mano indicò una stella nel cielo. L'altro ragazzo allora gli rispose: «Se tu ti sposerai con quella, allora io mi sposerò con quell'altra», e indicò un'altra stella. Quella notte, quando il primo ragazzo stava dormendo, arrivò una donna a casa sua. Svegliò il ragazzo. Lui le domandò: «Chi sei? Io non ti conosco». Lei allora rispose: «Tu mi hai chiesto in moglie». Lui parlò: «Io non ti conosco». Lei rispose: «Io sono quella stella che tu hai chiesto in sposa, il mio nome è Nhâpok-ti [Donna delle stelle]». I due si sdraiarono e conversarono fino all'alba. All'inizio del giorno il giovane nascose la donna dentro una *maracas* [*ngô kon*] affinché nessuno la vedesse. Quando andò a conversare con la madre lei gli chiese: «Con chi stavi parlando questa notte? Ho sentito una voce di donna». Il ragazzo rispose: «Con nessuno, io stavo da solo, ti sei sbagliata». Lui poi uscì a cacciare. La madre cercò di vedere chi fosse la donna, ma non la trovò. Il ragazzo tornò dalla caccia e fece uscire la donna dalla *maracas* perché stesse con lui. I due conversarono fino all'alba. Al mattino il ragazzo la nascose di nuovo dentro la *maraca*, affinché nessuno la vedesse. Un'altra volta la madre gli chiese: «Con chi stavi parlando?». Lui le rispose: «Io ero da solo. Non guardare dentro le mie cose perché vi ho sparso il veleno». Il ragazzo uscì a pescare. La madre si recò di nuovo a cercare la donna, aprì la *maraca* e la vide. Quando il ragazzo tornò dalla pesca si accorse che la madre aveva aperto la *maraca* e litigò con lei. La madre parlò: «Volevo solo vedere chi fosse quella donna. Lascia che dipinga il suo corpo e che le tagli i capelli». Lei dipinse il corpo della ragazza con genipa e annatto e tagliò i suoi capelli. Così la donna diventò bella [*mei*]. Prima era brutta, ma dopo che fu dipinta divenne bella. Il ragazzo la portò al centro del villaggio per farla conoscere a tutti. Tutto il popolo la conobbe. L'amico del ragazzo chiese: «Chi è la donna?». Il ragazzo rispose: «Lei è quella stella che avevo chiesto in moglie». Allora l'amico parlò: «Anch'io avevo chiesto ad una stella di sposarmi». Il ragazzo rispose: «Tu sei già sposato, io ero scapolo e non avevo una donna da sposare». Il ragazzo si sposò con Nhâpok-ti. Lei allora si recò a mangiare il cibo della foresta. A lei non piacque e disse al ragazzo: «Non mi piace questo cibo. Domani andrò a prendere il cibo». Il giorno dopo portò il marito ad una sorgente e disse: «Io salirò in cielo [*koikwa*] a prendere il cibo. Tu devi restare qui ad aspettarmi fino al pomeriggio. Se non mi attenderai non tornerò mai più». Il ragazzo divenne triste e pianse di dolore. Lui aveva paura che lei non tornasse, ma prese lo stesso una foglia di palma e la abbassò sino a deporla al suolo. La donna salì sulla foglia e lui liberò la foglia. Nhâpok-ti salì al cielo e il ragazzo restò ad aspettarla. Il tempo passò e il ragazzo divenne triste perché la donna non tornava. Lui stava già per andar via quando guardò in cielo, e vide la donna tornare con le piante. Lei portava patate [dolci], manioca, zucche, papaia e tante altre da piantare. I due trasportarono tutte le piante nella loro casa [*a-nhô-kikre*]. Là in casa insegnarono alla madre del ragazzo come preparare il cibo. Subito dopo portarono il cibo al centro del villaggio perché tutto il popolo potesse conoscerlo e assaggiarlo. Nhâpok-ti insegnò al popolo come cucinare e mangiare il cibo. Il cibo piacque a tutti e Nhâpok-ti insegnò al popolo come piantare, seminare, raccogliere e preparare i prodotti della terra. Fu così che il popolo imparò a piantare e da allora il popolo mangia ciò che coltiva (Bepkro, 2006).

Questa storia, di cui ho riportato una delle tante versioni, mi è stata successivamente narrata anche da altri membri della comunità nel corso degli anni e viene citata anche in



diversi lavori etnografici (Fisher, 1991; Cohn 2006). Evidenzia l'importanza di acquisire dall'esterno varietà di piante commestibili. Le loro origini sono messe in relazione con un *altro paradigmatico*, collocato nel cielo. La funzione fondante del racconto è ancor più enfatizzata dalla trasformazione pittorica del corpo di Nhapok-ti (identificata con il pianeta Venere nel cielo notturno) grazie all'intervento della madre del ragazzo.

Dipingendole il corpo e tagliandole i capelli, la donna opera una metamorfosi attraverso la quale la ragazza diviene una del gruppo, diviene *mei*, bella. Per essere capace di introdurre le piante alimentari deve prima divenire umana. Un'operazione che necessariamente passa attraverso la trasformazione corporale e l'estetica, da qui l'associazione tra *umanità e bellezza* (Vidal, 1992). L'*altro*, da cui provengono le piante, è così trasferito da una distanza sociale (uomo-donna; parenti-non parenti) ad una distanza ontologica (terra-cielo). Questo meccanismo permette di fondare un campo relazionale nel quale ogni attore occupa una posizione ontologica eterogenea e nel quale esiste una continuità sociale (Viveiros de Castro, 2009: 102).

Attraverso questa metafora si introduce il tema della molteplicità di esseri che condividono il mondo, siano umani o astri, come in questo caso. Nonostante la differenza corporale, sono accomunati da una stessa caratteristica soggettiva in quanto esseri dotati di *agentività*. La trasformazione di Nhapok-ti è un cambiamento che agisce sul corpo di lei in tal maniera che le agentività possano coesistere all'interno di una rete relazionale condivisa. Si fa strada un riconoscimento delle soggettività delle entità presenti, che propone un'alternativa alla «metafora della natura che loro stessi [i non indigeni] hanno creato per il proprio consumo» (Krenak, 2019: 67). Gli orti sono così il campo di azione di reti sociali che includono umani e non-umani e non solamente spazi di approvvigionamento alimentare.

Per altro verso, questo racconto spiega il ruolo delle donne nella produzione orticola e nella preparazione degli alimenti. Nhapok-ti insegna alle persone come seminare, piantare, raccogliere e cucinare i vegetali; tutte attività femminili nel processo orticolo. Secondo i mebengokré è evidente che l'orto, in quanto risultato dell'azione di una donna/astro, è un dominio femminile e pertanto deve essere coltivato dalle donne.

L'organizzazione degli orti segue lo schema delle corporazioni familiari descritto più sopra, incentrato sul ruolo delle donne imparentate. Gli orti sono proprietà femminili non solo perché sono le donne che vi lavorano e ne aumentano le varietà vegetali, ma anche perché i mebengokré li considerano donne (Cohn, 2006).

Nel corso delle visite al villaggio, quando mi invitavano a entrare in un orto questo veniva descritto come l'orto di Irepron, di Ireton, etc. L'orto cioè non rappresenta solo uno spazio di lavoro femminile, ma costituisce una parte significativa del patrimonio dei gruppi domestici. Se le donne sono coloro che vi lavorano, esse sono anche coloro che poi condividono e fanno circolare le diverse varietà vegetali coltivate.



6. Orti e corpi

Le riflessioni sin qui riportate mostrano chiaramente l'importanza di osservare la quotidianità locale per comprendere le attività orticole che in quella realtà si sviluppano. È un panorama in cui è possibile identificare alcune caratteristiche specifiche. Gli orti sono connessi a un più ampio processo di identificazione con il paesaggio in cui la loro presenza, unita a quella di *isole di foresta*, costruisce memorie e mappe emiche del territorio.

Nel corso dell'ultima permanenza al villaggio, nel gennaio 2020, Bepkyi, genero del precedente capo Bepkatenti, fondatore del villaggio di Mrötidjam e menzionato più sopra, mi ha presentato un lavoro di mappatura della terra indigena, realizzato nell'ambito delle misure di compensazione degli impatti ambientali provocati dalla costruzione della diga di Belo Monte.

In quelle mappe erano evidenziati, sovrapposti a un'immagine satellitare della terra indigena, i luoghi di pesca, di caccia, i villaggi degli anni passati, le aree fruttifere (le isole di foresta) e gli orti antichi.

Bepkyi mi ha raccontato che per l'elaborazione di quella mappa erano stati consultati tutti i *mebenghete*, gli anziani, i quali avevano narrato le storie dei luoghi: chi aveva fondato il tal villaggio, chi aveva avviato quell'orto, chi scoperto quel luogo di caccia, chi era morto in quel tal luogo, etc. Per i *mebegokré* l'esperienza del territorio non è solo una fonte utilitaristica di risorse ma, al contrario, è la trama delle reti di relazioni sociali, delle memorie e dell'affettività: è «un'esperienza storicamente vissuta» (Vieira, Amoroso, Viegas, 2015: 12).

Se considerati come sistema, secondo quella visione *emica* di cui parla Pike (1967), gli orti, più che una descrizione cartografica, assurgono al ruolo di produttori di mappe *mebegokré*, che raccontano la storia e la geografia sociale di quel territorio (Almeida, 2012). Funzionano cioè come luogo della socialità in una prospettiva diacronica, riformulando la memoria delle reti sociali, e sincronica, ridefinendole costantemente.

Come accennato in precedenza, l'avvio di un orto segue due obiettivi concomitanti: aumentare la produzione di alimenti e mobilitare i gruppi di lavoro. Le operazioni di semina sono un'attività femminile a cui collaborano comunque anche altri attori (come le droghe o gli spiriti).

I *mebegokré* lavorano alla selezione delle piante e delle sementi con l'obiettivo di aumentarne la varietà. A questo fine utilizzano la strategia di associazioni sperimentali tra varietà diverse oppure ricorrono, per incrementare lo scambio di piante e sementi, alle reti relazionali interne ed esterne ai villaggi. Le donne, inoltre, sottolineano come la maggior parte dei loro prodotti provenga da *vecchi orti* e ne evidenziano la continuità con gli orti appena avviati, inserendo l'orticoltura in una prospettiva diacronica oltre che sincronica. Tutte caratteristiche che mettono in evidenza una strategia orientata ad un doppio movimento: la diversificazione e la circolazione delle varietà orticole.

Il modello di residenza matrilocale spiega perché le madri, le figlie e le sorelle condividano una parte significativa dei rispettivi *stock* (Cohn, 2006; Lea, 2012; Bollettin, 2019). Nel contempo, la costante circolazione di varietà tra le donne dello



stesso o di altri villaggi bilancia questa specializzazione familiare. I frequenti viaggi per visitare i parenti sono descritti come una strategia per ottenere nuove varietà, così come nel passato, *mutatis mutandis*, accadeva con le guerre. Alcuni *mebenghete*, gli anziani, nelle interviste ricordano di conflitti e di razzie agli orti di altri gruppi amerindi della regione come opportunità di procacciarsi cibo e nuove varietà vegetali.

Questo processo di incorporazione di elementi diversi che provengono da altre realtà è una caratteristica importante e ricorrente nei gruppi *mebengokré*, sia con riguardo ai beni materiali, come alimenti, utensili o denaro, che ai beni immateriali, come canzoni, rituali o tecniche e competenze pratiche (Coelho de Souza, 2002; Gordon, 2006; Cohn, 2006; Lea, 2012; Bollettin, 2012; 2019). Nel caso specifico degli orti, l'obiettivo per i *mebengokré* è che questi possano definirsi *mei*, belli, proprio in quanto specchio delle relazioni sociali che ne permettono la realizzazione. Orti belli sono quelli in cui le donne imparentate lavorano assieme, in cui una grande varietà di piante viene sviluppata e dove le donne possono esprimere le loro *agencies* sociali.

Come emerge dalle parole di Ireton nello stralcio di intervista riportata (Ireton, 2013: 12), un orto è *mei* quando è vasto e diversificato. Dato che per ottenere questo fine bisogna mobilitare un buon numero di aiutanti e procurarsi varietà vegetali diverse, si comprende come le reti sociali familiari siano fondamentali per riuscirci. In questo senso, un orto *mei* ne è l'espressione concreta e tangibile, rendendo evidente le capacità dei gruppi domestici femminili di intessere, mantenere ed espandere le relazioni sociali.

Contestualmente è possibile osservare come gli orti siano strumentali all'attivazione anche di altre relazioni sociali: una persona che è capace di produrre un grande orto produrrà una maggiore quantità di alimenti necessari a ricompensare le persone che l'hanno aiutata a disboscare la terra (Fisher, 1991; Bollettin, 2019); potrà creare nuove reti sociali che ridefiniranno la sua posizione all'interno del gruppo che, in un secondo tempo, potrà utilizzare per un'eventuale ascesa politica, come nel caso del citato Bepkamati. Allo stesso modo, una donna in grado di produrre una più diversificata varietà di prodotti orticoli sarà capace di farli circolare in una più estesa rete di parenti, producendo nuove composizioni sociali. Queste redistribuzioni sono finalizzate alla *produzione di corpi nuovi* poiché i prodotti degli orti saranno consumati in maniera sociale e condivisa.

La commensalità e la condivisione del cibo possono essere visti come un'occasione non solo per offrire energie al corpo, ma principalmente come strategie di produzione di relazioni sociali e di trasmissione di conoscenze. In Amazzonia il corpo emerge come il principale vettore attraverso cui le relazioni sociali esprimono le loro potenzialità (Belaunde, 1992; Viveiros de Castro, 1998; Rosengren, 2014). Relazioni sociali che vengono espresse anche attraverso l'orticoltura, il lavoro comune che, proprio per suo tramite, dà vita a un processo di sociabilità e di disponibilità intersoggettiva, come accade peraltro anche in altri gruppi indigeni amazzonici, come i panará (Ewart, 2005).

In questo senso la circolazione di nuove varietà orticole tra parenti significa *offrire loro nuovi corpi*. L'esperienza amerindia di una soggettività diffusa e potenzialmente condivisa rende il corpo il luogo dell'espressione della prospettiva del soggetto (Viveiros de Castro, 1998; 2009). La corporeità amerindia, per il suo carattere di



instabilità in quanto espressione delle relazioni sociali, a loro volta instabili, e in quanto sede del punto di vista del soggetto, anch'esso instabile, ha bisogno di essere sempre riaffermata attraverso pratiche specifiche, tra le quali la commensalità. Questa «gioca un ruolo centrale, non solo perché lo stesso cibo produce corpi simili, ma perché essere capaci di condividere il cibo è un importante segno di identità di prospettive» (Vilaça, 2005: 454).

Le esperienze di nuove ibridazioni realizzate negli orti hanno come risultato proprio quello di produrre nuove relazioni, che si esprimeranno nella condivisione di nuove varietà alimentari a seguito della loro circolazione tra i nuclei familiari che, finalmente, produrranno nuovi corpi. Condividere i prodotti degli orti produrrà nuovi orti, con un misto di varietà differenti ad ogni ciclo produttivo. Il consumo dei prodotti di questi nuovi orti, a sua volta, produrrà nuove persone, attraverso una commensalità che agisce sui loro corpi e con essi sulla loro socialità. Si può dunque concludere che le persone producono gli orti e questi, a loro volta, riproducono le persone.

Per comprendere le logiche mebengokré che stanno alla base delle attività orticole è importante osservare il significato locale delle produzioni orticole. Se queste non sono semplicemente cibo, o non solo questo, allora la riflessione sulla conservazione della biodiversità diviene una discussione sulla conservazione delle molteplici forme di produrre i corpi e, con essi, soggetti propriamente umani. Queste produzioni sono dunque immerse in un movimento in divenire che ha bisogno di una costante sperimentazione per produrre costantemente nuove persone.

Riferimenti bibliografici / References

- Almeida A.W.B., *Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a "proteção" e o "proteccionismo"*, «Cadernos Crh», 25(64), 2012, pp.63-71.
- Athayde S., *Introduction: Indigenous People, Dams and Resistance*, «Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America», 12(2), 2014, pp.80-92.
- Balée W., *The Culture of Amazonian Forests*, in Posey D., Balée W. (eds.), *Resource Management in Amazonia*, New York Botanical Garden, New York, 1989, pp.1-21.
- Bamberg J., *Environment and Cultural Classification: a Study of the Northern Kayapo*, tesi di dottorato, Harvard University, 1967.
- Belaunde L.E., *Gender, Commensality and Community among the Airo-pai of West Amazonia*, tesi di dottorato, University of London, 1992.
- Beyer S., *Singing to the Plants*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 2010.
- Blench R., *The Role of Agriculture in Explaining the Diversity of Amerindian Languages*, in Isenthal C. (ed.), *The Past Ahead. Language, Culture and Identity in the Neotropics*, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala, 2012, pp.13-38.
- Bollettin P., *Fare per differenziarsi. L'appropriazione mebengokré delle tecniche non indigene*, in Schmidt D., Spagna F. (cur.), *Etnografie collaborative e questioni ambientali. Ricerche nell'America indigena contemporanea*, Cleup, Padova, 2012, pp.91-111.



- Bollettin P., *Identità e trasformazione. Processi del divenire in una comunità amazzonica*, Cleup, Padova, 2019.
- Bollettin P., *Il morto non sono io. Vivi e morti tra i mebengokgré*, in Baglioni I. (ed.), *Sulle rive dell'Acheronte*, Quasar, Roma, 2014, pp.159-170.
- Bollettin P., *Inhokikré: reflexões a partir de narrativas mebengokré sobre o território*, in Robertini C., Correr F. (cur.), *America Latina. Dinamiche territoriali*, Oistros, Lecce, 2015, pp.43-52.
- Bollettin P., *O meu lugar no mundo*, «Imaginário», 16, 2008, pp.95-127.
- Carneiro da Cunha M., Almeida M.W.B. de, *Indigenous People, Traditional Knowledge, and Conservation in the Amazon*, «Dedalus», 129, 2010, pp.315-338.
- Coelho de Souza M., *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos*, tesi di dottorato, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002.
- Cohn C., *Crescere come uno xikrin: un'analisi dell'infanzia e dello sviluppo infantile tra i kayapo-xikrin del Rio Bacaja*, in Bamonte G., Bollettin P. (cur.), *Amazzonia indigena. Resoconti di ricerca sul campo*, Bulzoni, Roma, 2008, pp.115-136.
- Cohn C., *Relações de diferença no Brasil central. Os mebêngôkre e seus outros*, tesi di dottorato, Universidade de São Paulo, 2006.
- De Robert P., Garcés L., Laques A.-E., Coelho-Ferreira M., *A beleza das roças: agrobiodiversidade mebêngôkre-kayapó em tempos de globalização*, «Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas», 7(2), 2012, pp.339-369.
- Elevitch C. (ed.), *The Overstory Book. Cultivating Connections with Trees*, Permanent agriculture resources, Holualoa, 2004.
- Empereire L., Almeida M., Carneiro da Cunha M., Eloy L., *Innover, transmettre. La diversité agricole en la Amazonie brésilienne*, in Congrès Isda, *Innovation and Sustainable Development in Agriculture and Food*, Montpellier, 2010, in <http://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00512260>, consultato il 28 marzo 2020.
- Ewart E., *Fazendo roças e fazendo pessoas entre os panará do Brasil central*, «Revista de Antropologia», 48(1), 2005, pp.9-35.
- Fausto C., *Feasting on People. Eating Animals and Humans in Amazonia*, «Current Anthropology», 48(4), 2007, pp.497-530.
- Fausto C., Neves E.G., *Was there a Neolithic in the Neotropics? Plant Familiarization and Biodiversity in the Amazon*, «Antiquity Publications», 92(366), 2018, pp.1604-1618.
- Fearnside P.M., *Os impactos socioambientais das barragens amazônicas brasileiras*, in Weiss J. (ed.), *Movimentos socioambientais: lutas avanços conquistas retrocessos esperanças*, Xapuri Socioambiental, Formosa, 2019, pp.259-289.
- Fisher W., *Dualism and its Discontents. Village Fissioning among the Xikrin-Kayapo of Central Brazil*, tesi di dottorato, Cornell University, 1991.
- Frikel P., *Os xikrin: equipamento e tecnica de subsistencia*, Museu paraense Emilio Goeldi, Belém, 1968.
- Funai, *Feira de sementes tradicionais fortalece tradição mebengokré (kayapó)*, 2 ottobre 2012, in <http://sementeskayapo.blogspot.com>, consultato il 16 aprile 2020.
- Giannini I., *A ave resgatada*, tesi di mestrato, Universidade de São Paulo, 1991.



- Gibson C., McKean M., Ostrom E. (eds.), *People and Forests. Communities, Institutions, and Governance*, Mit Press, Cambridge, 2000.
- Gordon C., *Economia selvagem. Ritual e mercadoria entre os índios xikrin-mebengokré*, Unesp/Isa/Nuti, São Paulo/Rio de Janeiro, 2006.
- Hecht S., *Indigenous Soil Management and the Creation of Amazonian Dark Earths. Implication of Kayapo Practices*, in Lehman J., Kern D., Glaser B., Woods W. (eds.), *Amazonian Dark Hearths. Origin, Properties, Management*, Springer, New York, 2003, pp.335-372.
- Hecht S., Posey D., *Preliminary Results on Soil Management Techniques of the Kayapo Indians*, «Advances in Economic Botany», 7, 1989, pp.174-188.
- Heckenberger M., Petersen J., Neves E., *Village Size and Permanence in Amazonia*, «Latin American Antiquity», 10, 1999, pp.353-376.
- Herrera J.A., Cavalcante M.M.A., *Hidrelétricas na Amazônia: Implicações territoriais nas áreas de influência das usinas nos rios Xingu (Pará) e Madeira (Rondônia)*, Gapta/Ufba, Belém, 2017.
- Ingold T., *Sogno in una notte circumpolare*, in Gamberi V., Brigati R. (cur.), *Metamorfosi: la svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Macerata, 2019, pp.53-92.
- Kerr W., *Agricultura e seleções genéticas de plantas*, in Ribeiro D. (ed.), *Suma etnológica brasileira*, Editora da Ufpa, Belém, 1997, pp.181-197.
- Krenak A., *Ideias para adiar o fim do mundo*, Cia das Letras, São Paulo, 2019.
- Lea V., *Riquezas intangíveis de pessoas partiveis. Os mebengokre (kayapo) do Brasil central*, Edusp/Fapesp, São Paulo, 2012.
- Lehman J., Kern D., Glaser B., Woods W. (eds.), *Amazonian Dark Hearths. Origin, Properties, Management*, Springer, New York, 2003.
- Lema V.S., *Hacia una cartografía de la crianza: domesticidad y domesticación en comunidades andinas*, «Espaço Ameríndio», 8(1), 2014, pp. 59-82.
- Lemos M.R., *Modernidade & colonialidade: uma crítica ao discurso científico hegemônico*, Apris, Curitiba, 2019.
- Lévi-Strauss C., *Le cru et le cuit*, Plon, Paris, 1964.
- Ludwig D., El-Hani C., *Philosophy of Ethnobiology: Understanding Knowledge Integration and its Limitations*, «PhilSci Archive», preprint, 2019.
- Machado S., Eringhaus C., *Agricultura kayapó*, Wwf/Inea, Belém, 1991.
- Ochs E., Shohet M., *The Cultural Structuring of Mealtime Socialization*, «New Directions for Child and Adolescent Development», 111, 2006, pp.35-49.
- Oliveira J.C. de., *Entre plantas e palavras. Modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (Ap)*, tesi di dottorato, Universidade de São Paulo, 2012.
- Pacheco de Oliveira J., Cohn C. (eds.), *Belo Monte e a questão indígena*, Associação brasileira de antropologia, Brasília, 2014.
- Pardini P., *Amazônia indígena: a floresta como sujeito*, «Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi», 15(1), 2020.
- Pike K.L., *Etic and Emic Standpoints for the Description of Behavior*, in Pike K.L., *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, The Hague, Mouton & Co, 1967, pp.37-72.



- Posey D., Balick M. (eds.), *Human Impacts on Amazonia: The Role of Traditional Ecological Knowledge in Conservation and Development*, Columbia University Press, New York, 2006.
- Posey D., *Diachronic Ecotones and Anthropogenic Landscapes in Amazonia: Contesting the Consciousness of Conservation*, in Balée W. (ed.), *Advances in Historical Ecology*, Columbia University Press, New York, 1998, pp.104-118.
- Posey D., *Manejo de floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados (kaypó)*, in Ribeiro D. (ed.), *Suma etnológica brasileira. Etnobiologia*, Editora da Ufpa, Belém, 1997, pp.199-213.
- Posey D., Plenderleith K. (ed.), *Kayapó Ethnoecology and Culture*, Routledge, London, 2002.
- Rosengren D., *Sharing, Sociality, and Stratification. Exchange and Godparentage in the Amazon*, «Anthropos», 109, 2014, pp.485-497.
- Schwartzman S., Zimmerman B., *Conservation Alliances with Indigenous Peoples of the Amazon*, «Conservation Biology», 19(3), 2005, pp.721-727.
- Silva G.C., Lucas F.C.A., *Riverine Communities and Belo Monte Power Plant. Deterritorialization and Influence on the Cultivation of Edible Plants*, «Ambiente & Sociedade», 22, 2019.
- Škrabáková L., *Amerindian Perspectivism and the Life of Plants in Amazonia*, in Pauknerová K., Marco S., Gibas P. (eds.), *Non-humans in Social Science. Ontologies, Theories and Case Studies*, Červený Kostelec, Pavel Mervart, 2014, pp.165-185.
- Turner T., *Kinship, Household, and Community Stricture among the Kayapo*, in Maybury-Lewis D. (ed.), *Dialectical Societies. The Ge and Bororo of Central Brazil*, Harvard University Press, Cambridge, 1979, pp.179-217.
- Turner T., *Representing, Resistance, Rethinking. Historical Transformation of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness*, in Stocking G. (ed.), *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, University of Wisconsin Press, Madison, 1991, pp.285-313.
- Turner T., *Social Structure and Political Organization among the Northern Cayapo*, tesi di dottorato, Harvard University, 1967.
- Turri E., *Antropologia del paesaggio*, Marsilio, Venezia, 2008.
- van Vliet N., Adams C., Vieira I.C.G., Mertz O., *“Slash and Burn” and “Shifting” Cultivation Systems in Forest Agriculture Frontiers from the Brazilian Amazon*, «Society and Natural Resources», 26(12), 2013, pp.1454-1467.
- Verswijver G., *The Clus-Fighters of the Amazon. Warfare Among the Kaiapo Indians of Central Brazil*, Rijksuniversiteit, Ghent, 1992.
- Vidal L. (ed.), *Grafismo indigena. Estudos de antropologia estetica*, Nobel/Fapesp, São Paulo, 1992.
- Vidal L., *Morte e vida de uma sociedade indigena brasileira*, Hucitec, São Paulo, 1977.
- Vieira J.G., Amoroso M., Viegas S.M., *Apresentação. Dossiê transformações das territorialidades ameríndias nas terras baixas (Brasil)*, «Revista de Antropologia», 58(1), 2015, pp.9-29.
- Vilaça A., *Chronically Unstable Bodies. Reflections on Amazonian Corporalities*, «Journal of the Royal Anthropological Institute», 11, 2005, pp.445-464.



Viveiros de Castro E., *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, «Journal of the Royal Anthropological Institute», 4(3), 1998, pp.469-488.

Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, Presses Universitaires de France, Paris, 2009.

Ricevuto: 20/01/2020

Accettato: 30/04/2020

