

Critica scientifica, popolarizzazione dell'etnografia ed etica dell'antropologo: sulla "controversia yanomami", per esempio

Scientific criticism, popularization of ethnography and the ethics of the anthropologist: about the "Yanomami controversy", for example

Alessandro Mancuso



Edizione digitale

URL: <https://journals.openedition.org/aam/3728>

DOI: 10.4000/aam.3728

ISSN: 2038-3215

Editore

Dipartimento Culture e Società - Università di Palermo

Notizia bibliografica digitale

Alessandro Mancuso, «Critica scientifica, popolarizzazione dell'etnografia ed etica dell'antropologo: sulla "controversia yanomami", per esempio», *Archivio antropologico mediterraneo* [Online], Anno XXIV, n. 23 (1) | 2021, online dal 30 juin 2021, consultato il 27 settembre 2021. URL: <http://journals.openedition.org/aam/3728> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/aam.3728>

Questo documento è stato generato automaticamente il 27 settembre 2021.



Archivio antropologico mediterraneo è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale.

Critica scientifica, popolarizzazione dell'etnografia ed etica dell'antropologo: sulla “controversia yanomami”, per esempio*

Scientific criticism, popularization of ethnography and the ethics of the anthropologist: about the “Yanomami controversy”, for example

Alessandro Mancuso

Introduzione

- 1 I rapporti di feedback reciproco che vi sono stati e vi sono tuttora tra il lavoro e il “sapere” degli antropologi e, per usare l'espressione estremamente comprensiva impiegata da Hannerz (2012: 15), il «più ampio mondo esterno», costituiscono oggi una problematica sempre più dibattuta. Sottolineare, in senso generale, il carattere *engaged* (ad es. Eriksen 2012; Borowsky 2011; Beck, Maida 2013) del lavoro e della conoscenza degli antropologi sembra a prima vista un altro modo di rimarcare la loro “dimensione pubblica”, e cioè il fatto che essi sono, in tutti i loro momenti (produzione, circolazione/condivisione, ricezione/interpretazione) “agganciati” a contesti e conflitti di ordine sociopolitico e culturale. Di questo carattere “situato”, i rapporti tra lo sviluppo della disciplina e la storia del dominio coloniale sono stati una delle espressioni più salienti (Asad 1973; Trouillot 2004).
- 2 Da qui, l'appello crescente, negli ultimi cinquant'anni, a un costante esercizio di riflessività e di “critica culturale” sia nei confronti dei propri *habitus* disciplinari sia nell'analisi di tutte quelle forme di *doxa* (ad es. Bourdieu 1992) e di “senso comune” (Herzfeld 2006), soprattutto quelle in cui si annidano i nessi tra forme di potere, *frames*

epistemologici e procedimenti di naturalizzazione. Di esse la conoscenza antropologica deve evidenziare non solo i presupposti ma le implicazioni, assumendo, rispetto a entrambi, una “giusta distanza”. Un ideale, questo, che sembra dunque suggerire come quella dell'antropologo culturale non vada intesa soltanto come una “professione”, ma anche, nel senso suggerito da Weber (2004 [1919]), una “vocazione”, e forse anche una “missione”, che trova nella capacità di offrire una comprensione critica della realtà socioculturale il suo nucleo epistemologico ed etico originale (Herzfeld 2006: XV)¹.

- 3 La maggior parte degli antropologi contemporanei ha probabilmente una forte consapevolezza delle “derivate” cui possono andare, nei loro “usi pubblici”, gli studi che essi producono e i termini concettuali sulla cui definizione e sulla cui stessa rielaborazione critica essi considerano di avere un titolo particolare a pronunciarsi². E, al di là della ricorrenza dell'immagine della “conversazione” che essi dovrebbero alimentarvi, sono consapevoli che la “sfera pubblica” o la “società civile” non sono contenitori omogenei³.
- 4 Si pone dunque la questione di come si possa reagire a questa presa di coscienza. Per un verso, si tratta di lavorare in modo sempre più critico ed epistemologicamente rigoroso alla definizione dei propri concetti e discorsi teorici, in modo da ridurre la loro ambivalenza; ciò implica tra l'altro riconoscere che una parte importante di tali concetti e discorsi ha una genealogia intellettuale e politica che precede l'istituzionalizzazione del campo disciplinare e a cui questo ha a volte rischiato di conferire crismi di scientificità e di universalità che tendono a sottrarsi a una verifica empirica (ad es. Trouillot 2004; Pizza 2015).
- 5 Un tale lavoro non può però tradursi in un'abdicazione dalla comunicazione pubblica al di fuori della “comunità scientifica”, sia perché niente può garantire che i concetti e le conoscenze degli antropologi non vengano comunque distorti quando passano nella sfera pubblica, sia perché il fatto che gli antropologi li “mettano in campo” per smontare stereotipi e pregiudizi scientificamente infondati è un dovere e, probabilmente, anche una condizione fondamentale per lo stesso riconoscimento pubblico della loro disciplina.
- 6 Le questioni, dunque, di come intendere la “popolarizzazione” di quest'ultima, e dell'accortezza che è necessario sviluppare di fronte alla possibilità di uso, da parte degli antropologi, dei mezzi di comunicazione di massa e, reciprocamente, degli usi che essi fanno dei loro studi, diventano una parte chiave dell'etica professionale della disciplina, ancor prima che dello schieramento politico dei singoli ricercatori (Hannerz 2012; MacClancy 1996, 2013; Fassin 2013).
- 7 Va inoltre tenuto nella dovuta considerazione il fatto che, per tradizione e vocazione, la maggior parte delle ricerche degli antropologi continua a vertere su soggetti subalterni, oppressi, e spesso vittime di violenza fisica e simbolica, i quali hanno possibilità ridotte o nulle di far ascoltare le proprie voci e di portare le proprie istanze nelle sfere pubbliche ufficiali. Ciò mette inevitabilmente chi fa ricerca in questi contesti nella posizione non solo di semplice testimone di condizioni, situazioni ed eventi drammatici che rappresentano violazioni dei diritti umani, ma di testimone responsabile che, per i suoi titoli professionali e di riconoscimento scientifico, può disporre in ogni caso di spazi e strumenti per documentare, denunciare e rivolgere l'attenzione di media e istituzioni sui contesti in cui svolge la sua indagine. Ciò vale in particolare quando il lavoro sul campo dell'antropologo ha luogo laddove la presenza di

giornalisti, operatori nel settore dell'assistenza o del volontariato sociale, attivisti e membri di organizzazioni non governative è ridotta e intermittente.

- 8 Fino a un recente passato, il principio fondamentale dell'etica professionale dell'antropologo, soprattutto quando la sua ricerca riguardava questo tipo di contesti, era quello di “non arrecare danno” (*to do not harm*), sia durante la sua indagine in loco sia nel renderne pubblici i risultati (ad es. Campbell 2010). Non assumere, durante la ricerca sul campo, comportamenti ritenuti irrispettosi per le persone, anche soltanto il profilo dei loro “valori culturali”; non essere insistenti nel volere acquisire informazioni, quando è chiaro che le persone non vogliono parlare di certi argomenti; lasciare fuori dalle pubblicazioni ogni informazione la cui divulgazione pubblica possa risultare imbarazzante o addirittura nociva per gli individui o la popolazione presso cui si è realizzata l'indagine; cambiare, nel riportarli nell'etnografia, i nomi reali di persone e di luoghi, in modo da renderle irriconoscibili e non esporli pubblicamente.
- 9 Al di là di questi dettami, fino al 1990 circa, l'impegnarsi attivamente a favore di un miglioramento delle condizioni e delle situazioni delle persone e dei gruppi coinvolti nelle proprie indagini – che vanno dal ricambiare in qualche modo concreto l'ospitalità e le informazioni provviste a forme più strutturate di “ricerca collaborativa” riguardanti i suoi diversi momenti (disegno, conduzione e le varie modalità di “restituzione”), alla previsione di attività di *advocacy* fino a una “militanza” diretta a fianco delle loro lotte e della loro agenda politica (senza tuttavia che ciò implichi l'abbandono del proprio status professionale di antropologo, anche perché il mantenimento di questo status può conferire un vantaggio strategico per tutti coloro che sono impegnati in un'azione politica) – era in genere considerato una scelta appartenente alla dimensione personale o, al limite, di un posizionamento del proprio ruolo e attività di intellettuali all'interno di grandi schieramenti politici e ideologici, ma non una *raison d'être* intrinseca al lavoro dell'antropologo⁴.
- 10 Il consenso su queste distinzioni si è fatto più incerto negli ultimi trent'anni, in cui, soprattutto a partire dal dibattito suscitato dagli articoli di D'Andrade (1995) e Schepers-Hughes (1995), si sono poste in rilievo le complessità che, soprattutto in “situazioni estreme” (*ivi*: 415), possono assumere i rapporti tra il “*moral engagement*” cui è chiamato(a) l'antropologo(a), e l'obiettivo di produrre una conoscenza suscettibile di critica pubblica dei suoi presupposti e dei suoi risultati – prima di tutto nella sua comunità scientifica⁵.
- 11 D'altra parte, l'interrogativo di quali siano il bagaglio teorico, metodologico, di conoscenze pregresse, di delimitazione dei possibili oggetti di studio, che accomunano gli antropologi sembra ineludibile e quasi preliminare per impostare i temi del “potenziale critico” e degli “usi pubblici” della conoscenza che essi producono e trasmettono.
- 12 In *Yanomami. The fierce controversy and what we can learn from it*, un lavoro che ha inteso essere una sorta di manifesto e al contempo di esperimento su cosa possa significare “antropologia pubblica” (e su cui si tornerà tra poco), Borowsky scriveva:

Oggi, più che in passato, si riconosce che raccogliere “solo i fatti” non è un processo semplice. Negli ultimi due decenni, nella disciplina si è diffusa quella che è stata definita “una crisi di rappresentazione” [...] Ciò che ora è sempre più evidente per la maggior parte dei membri della professione [...] è che l'antropologia ha bisogno di resoconti diversi dello stesso tema per ottenere una maggiore obiettività [...]. Una molteplicità di resoconti ci consente di superare lo schermo dell'autorità antropologica [...]. *L'obiettività non risiede nelle asserzioni di autorità. Essa risiede*

nell'analisi aperta e pubblica di prospettive divergenti. Ciò che è essenziale per lo sviluppo di una conoscenza cumulativa – piuttosto che il continuo aumento di conoscenza incerta, come spesso accade oggi – è che i risultati antropologici vengano pubblicamente messi in discussione. I risultati devono essere dibattuti, i ricercatori coinvolti devono rispondere e la comunità più ampia deve mirare a raggiungere un consenso sulla questione. [...] La speranza è [...] che possiamo ascoltare collettivamente gli argomenti e le contro-argomentazioni degli esperti mentre discutono (2005: 18-19, corsivo nel testo)⁶.

- 13 Sebbene auspicabile, questo ideale di una discussione pubblica che avvenga prima di tutto tra i membri di una “comunità scientifica” di “esperti” di un campo di ricerca ma in condizioni che garantiscano che altri pubblici possano assistervi e financo intervenire, è reso in ogni caso difficile, nel caso dell'antropologia socioculturale contemporanea, da un'apparente frammentazione degli interessi di ricerca e dei quadri di riferimento teorico, nonché da uno scarso consolidamento, anche nella “comunità scientifica”, di consuetudini di discussione pubblica e di critica dei lavori dei propri membri.
- 14 Oggi, forse più che in passato, sembra infatti problematico, e financo controproducente, rappresentare il bagaglio di riferimenti scientifici e i temi e problemi di ricerca coltivati all'interno della “comunità” degli antropologi come se fosse un corpo coeso ed omogeneo (cfr. Hannerz 2012: 223; Salzman 1994: 69; MacClancy 2013: 2-3, 6; Trouillot 2004: 118-136). Ciò non implica una situazione in cui “*anything goes*”. Piuttosto: tanto la presenza di un numero sempre più ampio di partizioni all'interno di un campo disciplinare, quanto quella di una pluralità di quadri teorici, possono anzi essere un segno della sua capacità di rinnovamento. Tuttavia, la sensazione di malessere nasce probabilmente dal fatto che a questa situazione si lega non soltanto uno scarso riconoscimento nella sfera pubblica di competenze specifiche relativamente a un ambito o a un problema dato, ma anche e soprattutto da una propria debolezza, forse più epistemologica che politica, quando si tratta di mostrare che l'approccio antropologico permetterebbe di illuminare aspetti che altri approcci disciplinari restano incapaci di mettere a fuoco.
- 15 In ogni caso, l'immagine di una disciplina in cui la “critica” sembra prevalere sulla condivisione di un patrimonio comune di problemi d'indagine, di dibattiti, di strumenti metodologici e di procedure almeno in parte standardizzate per la valutazione dei risultati (Dei 2007: 11; Palumbo 2018: 69), potrebbe interpretarsi come sintomatica di una limitata autonomia che le regole di un “campo scientifico” vi mantengono rispetto a quelle vigenti in altri campi sociali (Bourdieu 2003)⁷. Ciò si riflette, a sua volta, sia nell'impressione, oggi diffusa tra gli antropologi, che le conoscenze che essi acquisiscono con le loro ricerche, non abbiano, per richiamare Borowsky, un carattere “cumulativo”, sia nelle difficoltà di messa a fuoco – nella “sfera pubblica”, ma probabilmente anche tra i ricercatori di professione – dell'odierna fisionomia scientifica distintiva dell'antropologia (Dei 2007: 13).
- 16 A questo riguardo, Remotti ha sostenuto che la tesi (la cui popolarità tra gli studiosi odierni risalirebbe alla ricezione dell'antropologia interpretativa di Geertz) secondo cui il contributo di conoscenze e competenze prodotte dagli antropologi socioculturali deriva dall'etnografia, intesa soprattutto come risultato di un'esperienza personale di ricerca, stia producendo negli ultimi decenni una “polverizzazione” (Remotti 2014: 58) del carattere unitario dei problemi d'indagine di cui si occupa la disciplina («pulviscolo

- disciplinare», *ivi*: 42) e una svalutazione dell'idea che i suoi praticanti possano e debbano mirare a produrre un sapere cumulativo.
- 17 In altri termini, Remotti si mostra preoccupato per quello che egli considera un approdo alquanto paradossale dei dibattiti, dal 1980 in poi, sulla critica dell'autorità etnografica. Sorti prima di tutto come presa d'atto della mitizzazione di una pratica d'indagine che, pur restando fondamentale e insostituibile per la ricerca, presenta comunque evidenti limiti quando assunta come unico metodo di acquisizione e convalida di conoscenze suscettibili di essere sottoposte a un vaglio critico e a una verifica empirica, questi dibattiti sarebbero sfociati, in ampi settori della comunità accademica, in un ridimensionamento delle ambizioni teoriche dell'antropologia.
- 18 Inoltre, anche se le nuove etnografie si caratterizzano per l'inclusione di una dimensione riflessiva e per l'attenzione ai contesti storici e politici che permeano i "terreni" e l'impostazione dei problemi d'indagine, esse, secondo Remotti, sono il prodotto di scelte che appaiono orientate in una sola direzione. Tali scelte, secondo lo studioso, dipenderebbero infatti dal modo generico e discutibile di intendere il carattere prettamente "contemporaneista" dei propri studi che caratterizzerebbe molte recenti proposte per cui oggi l'antropologia, per stare al passo con i tempi, dev'essere "antropologia del contemporaneo" (cfr. Allovio 2010: 136-138, 163). Negli scritti riuniti in *Per un'antropologia inattuale* (2014), Remotti sostiene inoltre che queste posizioni rischiano di legittimare una collocazione subalterna dell'antropologia rispetto ad altre discipline, dal punto di vista della rilevanza tanto scientifica e accademica quanto pubblica, impedendo al contempo di sviluppare le condizioni per un loro dialogo mutualmente fecondo⁸.
- 19 Le preoccupazioni espresse da Remotti verso quei punti di vista per cui l'elaborazione teorica, i programmi di ricerca, la selezione di termini di dibattito nell'antropologia contemporanea possono fare a meno di riferirsi a quelli che hanno caratterizzato il primo secolo di storia della disciplina, appaiono giustificate e condivise da molti antropologi, anche tra quelli più critici di questo passato (ad es. Trouillot 2004). Esiste peraltro un consenso generale intorno all'idea che il bambino, in questo caso, per sopravvivere e continuare a crescere, debba essere separato e ripulito da molta acqua sporca. Se si considera come, anche negli ultimi quarant'anni, si siano andati ulteriormente raffinando gli strumenti concettuali e analitici per indagare e ripensare molti dei campi "classici" studiati dagli antropologi (la parentela per tutti, ad es. Godelier 2004), e come la nostra conoscenza della società, della cultura e della storia di tutti quei gruppi connotati, fino a ieri, in termini "di interesse etnologico" sia divenuta, rispetto al passato, più precisa e accurata e, allo stesso tempo, meno inquinata da stereotipi e da esotismi, non si può non constatare un progresso. Esso si manifesta, peraltro, anche nella capacità di affrontare, indagare e interpretare, in modo originale rispetto ad altre prospettive disciplinari, nuovi campi, prima considerati non pertinenti sotto il profilo degli interessi teorici e di ricerca dell'antropologia.
- 20 Senza nascondersi che questo progresso, tanto epistemologico quanto di sensibilità etica e politica, resta incerto, non univoco ed esposto alle molteplici influenze provenienti dalle forze contemporanee che animano la "sfera pubblica", vi è dunque spazio per immaginare e lavorare alla costruzione di un campo disciplinare che sia, rispetto al passato, più scientificamente solido e, al contempo, più permeabile all'interazione con la sfera pubblica e maggiormente in grado di giocarvi un ruolo attivo.

- 21 Nel prosieguo dello scritto, intendo guardare a questo scenario da un'angolatura particolare: quella di una rivisitazione della "controversia yanomami". L'insieme delle questioni e dei dibattiti di cui si è provato a offrire una sintesi personale, particolarmente attenta al contesto italiano, si è infatti manifestato come un groviglio particolarmente complesso in occasione di alcune "controversie scientifiche" che hanno avuto ampia risonanza sia fra gli antropologi che nella sfera pubblica. Per questo, anche da un punto di vista didattico, esse offrono terreni privilegiati di osservazione e riflessione per l'analisi di tale groviglio.
- 22 Per ciò che riguarda gli ultimi quarant'anni, le più estese di queste "controversie", sia per numero e varietà degli interventi e dei problemi sollevati, sia per il loro prolungamento nel tempo, sono state quella "Mead-Freeman" sulla rappresentazione etnografica della sessualità a Samoa⁹, e quella "yanomami". In entrambi i casi, queste "controversie" hanno avuto non solo un'ampia risonanza tra gli antropologi ma anche una larga copertura mediatica. Inoltre, a essere oggetto di contestazione non sono stati soltanto i modi di formulare determinate ipotesi teoriche e di impiegare la propria documentazione etnografica a sostegno di tali ipotesi, ma il fatto che figure di studiosi note al punto da essere considerate "icone" dell'antropologia, sono state fatte oggetto di attacchi personali rivolti non solo al loro profilo scientifico ma, e soprattutto, al loro profilo etico. Infine, nel caso della "controversia yanomami", essa si è intrecciata a più riprese con le lotte, che hanno opposto questa popolazione indigena, minacciata di etnocidio, e i suoi alleati non indigeni allo Stato brasiliano e a una serie di lobby influenti a livello imprenditoriale e politico interessate alla colonizzazione del loro territorio. Anche per questo, essa ha coinvolto, più di quanto sia avvenuto per tutte le altre controversie riguardanti lavori antropologici, una cerchia di attori particolarmente estesa e variegata: giornalisti, missionari, attivisti per i diritti indigeni, biologi, film-makers oltre che, naturalmente, gli stessi Yanomami.
- 23 Un riesame di alcuni aspetti e momenti della "controversia yanomami" può essere in questo senso utile a dipanare l'intreccio di questioni che prima si è esposto, analizzandolo in un caso che, pur riguardante un contesto particolare, può, secondo Borowsky, essere considerato «una lente importante attraverso la quale esaminare la disciplina dell'antropologia nella sua interezza» (2005: 3)¹⁰.
- 24 Nelle pagine seguenti cercherò di mettere a fuoco alcune questioni chiave emerse nella "controversia": la ricorsività e le variazioni nella circolazione di immagini del "selvaggio" e del "primitivo" tra discorsi "popolari" e "colti"; le implicazioni etico-politiche e gli usi pubblici delle rappresentazioni degli Yanomami costruite dagli antropologi, nel momento in cui vengono "popolarizzate"; il frequente richiamo all'autenticità dell'esperienza vissuta sul campo dal ricercatore come prova della sua capacità di approssimarsi al "punto di vista dei nativi"; i rapporti tra la questione della "rappresentazione etnografica" e i dibattiti sulla nozione di "popolo" come concetto giuridico-politico del diritto internazionale che ultimamente è stato legato alla tutela dei diritti dei "popoli indigeni".
- 25 Il momento più intenso della "controversia yanomami"¹¹ è stato costituito dalle reazioni a catena suscitate, ancora prima della sua pubblicazione nel 2001, dal libro del giornalista freelance Patrick Tierney intitolato *Darkness in El Dorado. How Scientists and Journalists devastated the Amazon* (Tierney 2001)¹². Nel volume, frutto di un'inchiesta pluriennale, in parte condotta nel territorio yanomami, e della consultazione di un gran numero di fonti, menzionate in un ponderoso apparato di 1599 note, Tierney

sosteneva, in breve, la tesi che alcune delle più importanti ricerche antropologiche e biomediche condotte tra gli Yanomami dagli anni Sessanta agli anni Novanta dello scorso secolo avevano, colpevolmente o per superficialità, avuto effetti perniciosi non solo per la loro “integrità culturale” ma, spesso, per la loro sopravvivenza biologica, contribuendo indirettamente a causare la morte di un gran numero di indigeni.

- 26 Ad essere accusati da Tierney di avere tenuto una condotta eticamente censurabile nel corso delle loro ricerche furono in particolare il famoso biologo e genetista James Neel e quelli che erano allora considerati i due più noti etnologi di questa popolazione: Napoleon Chagnon e Jacques Lizot. Tierney accusò Chagnon di avere assunto, sia nel corso della sua ricerca sul campo sia a margine di quest'ultima, comportamenti esecrabili da un punto di vista etico generale, ancor prima che professionale, e di avere diffuso nell'opinione pubblica in modo irresponsabile rappresentazioni del modo di vita e della cultura degli Yanomami non solo discutibili sul piano scientifico ma, soprattutto, suscettibili di essere impiegate a sostegno di iniziative miranti, in sintesi, al loro etnocidio.
- 27 In effetti, come si vedrà, molti dei comportamenti di Chagnon su cui il giornalista puntò il dito erano stati già oggetto di dibattito tra gli antropologi e, spesso, di forti critiche. Ciò che fece Tierney per molti aspetti non fu altro che metterle assieme ed esporle in un libro destinato a un pubblico generale. Egli riprese inoltre accuse pesanti, basate su indiscrezioni che già circolavano in alcuni ambienti, nei confronti della condotta tenuta da Jacques Lizot; la più grave (vedi *infra*) fu quella di avere indotto, durante tutto il tempo della sua permanenza nel territorio yanomami, diversi giovani indigeni ad avere rapporti omosessuali con lui in cambio della distribuzione di manufatti ambiti.
- 28 La pubblicazione del libro del giornalista e la sua risonanza mediatica spinsero così l'American Anthropological Association a formare una commissione d'inchiesta incaricata di valutarle. I lavori e le conclusioni di questa commissione suscitarono a loro volta conflitti vasti e intensi all'interno dell'associazione (vedi *infra*), i cui strascichi arrivano ai nostri giorni.
- 29 Per comprendere queste vicende, bisogna tuttavia fare più di un passo indietro ed esaminare diversi aspetti, di varia profondità storica, che ne costituiscono lo sfondo. Nelle prossime sezioni provo a isolarne alcuni.

“Indiani selvaggi e ostili”: alle origini delle immagini etnografiche degli Yanomami

- 30 Come ha scritto Alcida Ramos, «i paralleli fra Indigenismo e Orientalismo sono facili da tracciare» (1998: 47). In questo senso, la vita delle popolazioni indigene dell'Amazzonia è stata rappresentata dai colonizzatori europei come sospesa «in una sorta di limbo sociale fra un paradiso di purezza e un inferno di barbarie» (*ivi*: 85). Nella sedimentazione e nella persistenza di questi *topoi* riguardanti gli indigeni amazzonici, e in particolare nel loro andirivieni tra discorsi “popolari” e discorsi “colti” (*ivi* inclusi quelli degli antropologi), un'influenza importante è stata giocata dalla lunga storia delle percezioni, anch'esse di chiara derivazione europea e coloniale, del loro ambiente di vita, la selva/foresta, e delle concezioni riguardanti l'influsso che quest'ultima eserciterebbe, per usare il linguaggio diffuso in filoni importanti dell'antropologia culturale statunitense del Novecento, sui loro orientamenti etici e cognitivi. È infatti la

stessa considerazione dell'Amazzonia ad avere storicamente oscillato tra l'immagine dell'"inferno verde" che inibisce e corrompe ogni forma di razionalità e di civile umanità (e che pertanto dev'essere colonizzata, ossia addomesticata, se possibile, o, in caso contrario, distrutta) e quella dell'ultimo Eden incontaminato, ricettacolo della natura autentica, e di nuovo, non ancora corrotta, dei suoi abitanti, tanto umani quanto non umani, in cui l'uomo moderno, in fuga dal disagio della sua civiltà, può trovare rifugio, e che in ogni caso va preservata come "polmone del mondo" e serbatoio spontaneo di biodiversità.

- 31 Anche nelle prime etnografie del mondo yanomami prodotte e veicolate da antropologi di professione vi è un'evidente riverberazione di questo immaginario "popolare", stirato, secondo i casi, verso due estremi. Il primo è quello dell'uomo primitivo e selvaggio la cui vita e la cui socialità sono dominate da uno stato di guerra permanente e da un *ethos* di cui il comportamento aggressivo è la nota dominante: gli echi hobbesiani di questo immaginario sono evidenti e, come si vedrà, sono percepibili in tutta l'opera di Chagnon. L'altro estremo è quello in cui questi elementi, pur mantenendo un posto di primo piano nella caratterizzazione etnografica, sono invece interpretati in senso opposto, come segno di immunizzazione dalle tare della civiltà occidentale, con i suoi culti consacrati allo Stato, alla produzione mercantile, all'operosità del lavoro salariato, e la repressione che essa esercita su ogni forma di libertà, di piacere e di svago tanto fisici quanto comunitari. Questo tipo di immaginario primitivista, indirettamente riconducibile a una popolarizzazione di alcune parti dell'opera di Rousseau, si ritrova invece in alcuni degli scritti di Lizot (ad es. 1971), e in quelli che Clastres (1977, 1998) ha dedicato alle sue esperienze di soggiorno tra gli Yanomami.
- 32 Il modo in cui è avvenuta l'applicazione degli immaginari di senso legati allo stereotipo dell'indio amazzonico primitivo, selvaggio e nomade è stato condizionato, nel caso degli Yanomami, da alcune circostanze particolari. Una di queste è stata la difficoltà di accesso che, fino a tempi relativamente recenti, ha caratterizzato gli stessi tentativi di esplorazione e mappatura del loro territorio da parte dei non indigeni, difficoltà alla quale ha concorso sia la sua particolare conformazione fisica (limitata navigabilità dei corsi d'acqua, rilievi montuosi) sia la difesa dalle intrusioni esterne da parte degli stessi Yanomami. A un ambiente "naturale" che si presentava come particolarmente "ostile" e "selvaggio" si è dunque fatta corrispondere la rappresentazione dei suoi abitanti come particolarmente indomiti, ostili e primitivi, quasi fossero naturalmente forgiati dall'associazione con quell'ambiente (Caballero 2014: 25-27).
- 33 In Venezuela e Brasile, la fama delle popolazioni yanomami come particolarmente "primitive" e "selvage", bellicose e ostili, risale alla metà del XVIII secolo, periodo in cui si situano le prime fonti in cui esse, seppur con etnonimi diversi, sono menzionate. Fino all'inizio del Novecento, questa immagine degli Yanomami continua a essere consolidata dai resoconti di viaggiatori ed esploratori che, nella maggioranza dei casi sono «il risultato di costruzioni immaginate e inventate ma non di incontri diretti e prolungati» (ivi: 24)¹³. In *Von Roraima Zum Orinoco* (1916), il famoso etnologo tedesco Koch-Grünberg incluse una serie di annotazioni etnografiche, basate su un'esperienza di interazione diretta limitata per durata e continuità, su due popolazioni oggi considerate parte dell'insieme yanomami: gli Schiriana (corrispondente a un sottogruppo delle popolazioni oggi chiamate Ninam/Yanam) e i Waika o Guaharibo (in buona parte corrispondenti a sottogruppi degli odierni Yanomamö e Yanomam

propriamente detti), di cui egli intuì l'apparentamento linguistico e culturale con gli Schiriana¹⁴. Koch-Grünberg racconta come gli Schiriana da lui incontrati si comportassero in modo pacifico; commentando le notizie sulla loro bellicosità e su quella dei Waika egli riteneva che dovessero considerarsi in buona parte false. Secondo lo studioso tedesco, era comunque fuor di dubbio che queste popolazioni fossero accomunate da una cultura materiale più “primitiva” di quella dei gruppi indigeni limitrofi, da uno stile di vita “nomade” e da un modo di sussistenza basato quasi esclusivamente sulla caccia e raccolta. Egli riporta, peraltro, la presenza dell'orticoltura, ma la considera un'innovazione recente adottata dall'esterno¹⁵.

- 34 Le informazioni di Koch-Grünberg costituirono la fonte principale utilizzata da Metraux per redigere la voce “Shiriana, Waica and Guaharibo” dell'*Handbook of South American Indians* curato da Steward (Metraux 1948), che negli anni Sessanta, soprattutto negli Stati Uniti, restava uno dei principali riferimenti sulla letteratura etnologica su questo subcontinente. In questa voce gli Shiriana sono presentati come “warlike” e i Waica come “fearsome people”. Nel loro insieme, Metraux, seguendo Koch-Grünberg, descriveva queste popolazioni come “nomadi della foresta” la cui orticoltura sarebbe stata di introduzione recente. Entrambe queste affermazioni, e soprattutto la prima, sono state messe in dubbio dalla maggioranza degli studi successivi di carattere etnografico o etnostorico (Smole 1976; Colchester 1984; Lizot 1984; Heinen 1991).
- 35 Tra il 1950 e il 1960 la ripresa di queste caratterizzazioni nei resoconti etnografici del missionario protestante Barker (1953)¹⁶ e in quelli degli esploratori Alain Gheerbrant (1952) e Alfonso Vinci (1955) è evidente. Qui mi riferirò a Gheerbrant e Vinci per la complessità del loro lavoro. Gli autori, con sensibilità ed esiti diversi, raccontano il loro tragitto, non solo fisico ma di “pensiero”, che, da una rappresentazione basata sulle notizie ascoltate sul luogo, li porta a un punto di vista frutto di un incontro “reale”.
- 36 Gheerbrant è impressionato dal loro aspetto e dal loro modo di presentarsi: «sbavavano, facendo colare un succo verdastro, e saltavano, gesticolavano e gridavano. Si buttavano sopra di noi e ci tiravano la barba» (ivi: 226, cfr. 257, 306-7). Tuttavia, questa esperienza mostra all'autore che anche in mezzo «alla più tragica e penosa condizione umana perdura sempre qualcosa di una bellezza primaria», e che, al di là di uno shock iniziale, anche nella vita dei Guaharibo, apparentemente così lontana da quella delle società moderne, si ritrova «una realtà così totalmente umana come quella di qualunque popolo, qualunque sia la sua razza e la sua situazione nello spazio e nel tempo, prova indimenticabile dell'identità profonda di tutto quello che è umano nonostante ciò che lo separa» (ivi: 305-6). Non mancano alcune osservazioni sulla percezione indigena dei “bianchi” come “barbari” verso cui si nutre un'intensa paura (ad es. ivi: 292). Interrogandosi su un tema che ha percorso la cultura novecentesca, quello del “ritorno alle origini” e della (im)possibilità, per “l'uomo moderno”, di attingere al “primigenio” (ivi: 204, 292-294) e considerando in che misura la vita dei Guaharibo e si approssimasse a queste esperienze, Gheerbrant perviene alla considerazione che tra questi non vi è

ritorno ma piuttosto una regressione verso questo stesso lato. Non possiamo condividere il mondo delle origini se non nella nostra vita notturna, passiva. [...] Qualcuno arriverà a conoscere, *realmente*, gli indios che sono chiamati selvaggi? Questi uomini ci sfuggiranno se ci incontrano tra i civilizzati. Una terribile malinconia si impadronisce di me pensando a tutto questo” (ivi: 204, 282, corsivo dell'autore).

- 37 La malinconia è inoltre alimentata dalla previsione che l'inevitabile coinvolgimento nella vita moderna, soprattutto per gli indigeni rimasti fino a quel momento più distanti dalla 'civilizzazione', farà di loro dei disadattati e degli emarginati (*ibidem*)¹⁷. Anticipando, inoltre, anche se in modo generico, aspetti importanti del discorso "cosmopolitico" di Kopenawa e Albert, riguardo alla percezione della foresta tra gli Yanomami, Gheerbrant scrive: «per il primo uomo, la selva non è qualcosa che si trova sulla terra; la selva non è un tipo di vegetazione; la selva è un dato fondamentale, un universo, senza forme, contorni, limite» (1997: 294). Nelle sue pagine (*ivi*: 310-1) si trova anche l'immagine, rielaborata successivamente da Lizot e da Clastres in chiave "primitivista" e di fondazione di una "antropologia anarchica", di una socialità yanomami libera dall'ideologia del lavoro, e in cui i rapporti con la natura e con gli altri sono complessivamente più armonici che nel mondo moderno.
- 38 Un repertorio di temi in buona parte simile, presentato tuttavia con un registro meno vario di toni, percorre *Samatari*, il libro dell'esploratore, geologo e alpinista italiano Alfonso Vinci, che narra delle sue esperienze di incontro con alcuni gruppi yanomami¹⁸. Il suo racconto è innegabilmente e ripetutamente caratterizzato dall'uso di espressioni e atteggiamenti nei confronti dei gruppi yanomami e, più generalmente, degli amerindiani amazzonici, connotati da un etnocentrismo e un evolucionismo decisamente datati per cui gli "indios selvaggi" sono spesso visti come anelli di congiunzione tra "bestialità" e "umanità" e caratterizzati da forme di "mentalità inferiore"¹⁹.

"Yanoama" e la questione dell'"autenticità" e delle strategie autoriali nelle rappresentazioni etnografiche

- 39 Una certa fisionomia delle "immagini etnografiche" degli Yanomami (Ramos 1987) si è dunque andata costruendo in tempi precedenti all'inizio delle prime ricerche di ampio respiro condotte sul campo da antropologi professionisti come Chagnon e Lizot.
- 40 Più a ridosso della pubblicazione dei primi lavori di questi due antropologi, si situa cronologicamente *Yanoama. Dal racconto di una donna rapita dagli Indi* (Biocca 1965), un testo che ha costituito uno snodo fondamentale nel passaggio e nella "traduzione" di tali immagini dall'ambito delle rappresentazioni diffuse nello scenario sociopolitico di Venezuela e Brasile verso, da un lato, gli universi di discorso dell'antropologia come specifico campo scientifico e disciplinare, e, dall'altro, un pubblico variegato di lettori internazionali.
- 41 Tradotto tempestivamente in francese (1968) e inglese (1969), *Yanoama*, come è noto, è il racconto della storia di vita di Helena Valero, figlia di padre *criollo* e di madre tukano²⁰, che inizia dal momento in cui nel 1932²¹, la sua famiglia, una delle poche famiglie di coloni che allora si addentrava ai margini del territorio yanomami, fu attaccata da un drappello di guerrieri yanomami appartenenti a vari villaggi. In seguito alla fuga dei suoi genitori, Helena, che aveva allora 12 anni e che era rimasta ferita, fu trovata e catturata dai guerrieri, iniziando così una vita, travagliata ma non priva di periodi positivi, come lei stessa ricorda, tra le popolazioni yanomami. Rimase con loro 24 anni, fino al 1956, momento in cui trova rifugio con i figli (e, inizialmente, con il secondo marito yanomami che cercava scampo dai propri nemici e che successivamente tornerà a vivere tra il proprio gruppo) presso i missionari salesiani.

- 42 Il suo racconto di questa lunga esperienza (e del suo ritorno tra i *civilizados*, frustrante per il rifiuto iniziale dei suoi fratelli di accoglierla con loro, per paura che portasse “disonore” alle loro famiglie) fu registrato in lingua *geral* (un misto di spagnolo, portoghese e lingue indigene impiegato spesso come lingua franca in Amazzonia) dal biologo Ettore Biocca, con l’assistenza fondamentale dei padri salesiani Bigiaretti e Cocco, nella missione di san Gabriel nel Vaupés brasiliano (ossia al di fuori del territorio yanomami) dove allora la donna era ospitata. L’incontro di Biocca con Helena Valero avvenne nel corso di una spedizione di ricerca (1962-1963) di un’*équipe* interdisciplinare (composta da Biocca, Bagalino, Baschieri, De Mello, Mangili e Ponzo) finanziata dal CNR, nei bacini del Rio Negro e dell’Alto Orinoco²².
- 43 Come dichiarato da Biocca (1965: 9), il testo riprodotto in *Yanoama* costituisce un ampio “stralcio” della registrazione del racconto della donna, che include le parti e i contenuti più autobiografici e narrativi²³. Il biologo riservò invece molti di quelli più direttamente attinenti alla documentazione etnografica dei costumi e delle credenze yanomami ai volumi in cui egli espone i risultati della spedizione di ricerca (Biocca 1966, 1969; cfr. Ponzo 1967)²⁴.
- 44 *Yanoama* fu pubblicato originariamente dalla casa editrice Leonardo Da Vinci (poi divenuta De Donato), la stessa che aveva pubblicato dieci anni prima il libro di Vinci. Dopo la sua traduzione in inglese e francese, e con l’apparizione negli stessi anni della prima edizione di *Yanomamö: the Fierce People* di Chagnon (1968), il termine “*yanomami*” o una delle sue varianti (*yanoama*, *yanomamö*)²⁵, iniziò a diffondersi nell’uso corrente, soppiantando gli altri termini (*Waica*, *Guaharibo*, *Samatari*, ecc.) con cui questo insieme di popolazioni o almeno alcune loro componenti erano state fino ad allora designate.
- 45 Particolarmente significativa è la sede di apparizione dell’edizione francese: la celebre collana “*Terre humaine*”²⁶, diretta, come è noto, da Jean Malaurie, dove nel 1955 era stato pubblicato *Tristi tropici* e, dove, nel 2010 sarà pubblicato un altro testo i cui aspetti di discorso innovativo non si limitano al campo degli studi sugli Yanomami ma alla rottura e trascendimento di una serie di canoni e distinzioni tra scrittura etnografica, autobiografia e manifesto politico: *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami* (Kopenawa, Albert 2018)²⁷.
- 46 Immediatamente dopo la pubblicazione della traduzione in francese, *Yanoama* fu recensito da Pierre Clastres (1969) e da Jacques Lizot (1970): quest’ultimo aveva iniziato nel 1968 quello che poi diventerà, con brevi interruzioni, un soggiorno di 24 anni tra gli Yanomami. Una delle principali ragioni di interesse di queste due recensioni sta nel fatto che vi si possono reperire, almeno due elementi di articolazione delle questioni al centro della “controversia yanomami”: le possibili ripercussioni delle “immagini etnografiche” degli Yanomami veicolate dalle pubblicazioni degli antropologi, e i dibattiti sul carattere dell’autorità, tanto scientifica quanto etico-politica, da riconoscere a chi parla “per” e “attraverso” essi.
- 47 Per quanto riguarda il primo elemento, Clastres, che in quei mesi fece visita a Lizot nel territorio yanomami, poneva per la prima volta la questione dell’impressione che nei lettori può suscitare la descrizione di una vita segnata da raids, rapimenti di donne, infanticidi, imboscate, scontri violenti e mortali. Per l’antropologo francese, se si voleva evitare che l’effetto prodotto fosse quello di resuscitare il mito dello stato presociale di natura presentato da Hobbes, la narrazione andava contestualizzata alla luce di molteplici aspetti. Prima di tutto, il rilievo che nella testimonianza di Helena Valero hanno gli episodi di violenza risultava ridimensionato se si considera che essi sono

distribuiti lungo un arco di ventidue (in realtà ventiquattro) anni e che per la loro intrinseca drammaticità essi acquistavano una particolare salienza nella memoria personale della donna. Inoltre, i contatti con il mondo non indigeno, che nel periodo in cui si dipanano le vicende della donna registravano una prima significativa intensificazione, avevano verosimilmente avuto un ruolo nella crescita della conflittualità tra gli Yanomami (Clastres 1969: 64)²⁸.

- 48 Ma - Clastres aggiungeva - il posto che la guerra occupava nella loro vita andava riconsiderato alla luce sia di una definizione più precisa del concetto di "guerra" sia di una rinnovata teoria del suo senso sociologico e politico nelle «società primitive» (cfr. Clastres 1977, 1998). È alla luce di queste tesi che devono essere lette le considerazioni che egli espone in "Le dernier cercle", pubblicato originariamente su "Les Temps Modernes" nel 1971 e dedicato al racconto del suo viaggio nel 1970, in compagnia di Lizot, tra gli stessi Yanomami. Qui, essi vengono descritti come:

L'ultima società primitiva libera nell'America del Sud e senza dubbio nel mondo. [...] è una civilizzazione del tempo libero, dal momento che essi passano ventuno ore al giorno senza fare niente. Essi si divertono. Siesta, scherzi, discorsi, droghe, mangiare, bere, tuffarsi in un ruscello, essi riescono così ad ammazzare il tempo. Per non menzionare il sesso (Clastres: 2010: 54, 71).

- 49 Il testo, che porta come epigrafe, reinterpreta implicitamente il senso, il celebre adagio di Lévi-Strauss "Addio viaggi, addio selvaggi" (1982: 404), si concludeva con le seguenti parole:

mille anni di guerre, mille anni di feste! Questo è il mio auspicio per gli Yanomami. È pio dire questo? Temo di sì. Essi sono gli ultimi: da ogni parte assediati. Ovunque, intorno a loro si estende un'ombra mortale... E dopo? Distrutto questo ultimo cerchio, questa ultima libertà, forse dopo ci sentiremo meglio. Potremo infine dormire, senza svegliarci più, mai più. Un giorno, tra non molto forse, dov'erano i liberi chabuno, sorgeranno le torri delle pompe dei petrolieri, i fianchi delle colline del Parima saranno tagliati da trincee di minatori che cercano diamanti; anche qui, come ovunque, avremo strade, poliziotti sulle strade, boutique sulle rive dei fiumi. ...Armonia dappertutto (Clastres 2010: 80)²⁹.

- 50 Nella sua recensione, Lizot (1970) è molto più critico nei confronti dei criteri di selezione e ordinamento impiegati da Biocca nella compilazione della storia di vita di Helena Valero: la prominenza che nel racconto della sua esperienza biografica vi assumono le diverse manifestazioni di violenza di cui la donna fu vittima o testimone potevano amplificare, diffondendola anche sul piano internazionale, i sentimenti di "orrore" legati all'immagine degli Yanomami come bruti la cui vita è dominata dai peggiori istinti primordiali dell'uomo, fornendo dunque rinnovati argomenti per la loro sottomissione, o addirittura per il loro sterminio.
- 51 A queste accuse, che saranno ripetute da Lizot in forma più attenuata e, stavolta, con un riferimento indiretto alla monografia di Chagnon, nella prefazione a *Tales of the Yanomami* (1985, vedi *infra*), Biocca (1976: 452-3) replicherà che a minacciare il futuro degli Yanomami non era tanto l'immagine che di essi poteva essere ricavata dalla storia di Helena Valero, ma i processi perduranti di colonizzazione dell'Occidente, nella forma attuale dell'imperialismo delle multinazionali. Lizot (1970) muoveva a Biocca anche un altro rimprovero: quello di non avere riconosciuto a Helena Valero lo status di autrice o coautrice del testo, perpetuando una modalità di appropriazione coloniale della "parola dell'altro". Replicando a questa accusa, lo studioso italiano rese pubblica una lettera manoscritta della Valero, datata 5 febbraio 1969 (quindi successiva all'apparizione della prima edizione francese) in cui Helena esprimeva la sua volontà che il suo nome non

figurasse nel titolo del libro; per Biocca ciò costituiva la prova che la donna non voleva essere riconosciuta come autrice (Biocca 1976: 444-5). Va tuttavia ricordato, a parziale smentita di questa interpretazione, che nel 1984 è stata pubblicata in Venezuela una nuova versione del racconto della Valero, da lei espressamente riveduto e approvato, intitolato *Yo soy napëyoma* (quest'ultimo termine significa “donna proveniente dagli stranieri” in yanomami), in cui è lei e non Biocca, a figurare come autrice (Valero 1984)³⁰.

- 52 Nella sua recensione, Clastres presenta a questo proposito una prospettiva diversa, scorgendo in *Yanoama* l'inaugurazione di un nuovo genere di scrittura e di rappresentazione:

attraverso la voce [*bouche*] di questa donna – che il caso ha proiettato nell'aldilà del nostro mondo, spingendola così a integrare, assimilare e interiorizzare come la parte più intima di lei, e fin dentro alla sua dimensione più familiare, la sostanza stessa di un universo culturale distante anni luce dal proprio – [...] parlano veramente gli Indiani [...]. Per farla breve: per la prima volta, senza dubbio [...] una cultura primitiva si racconta da sé, il Neolitico espone direttamente i suoi lustri, una società indiana descrive sé stessa *dal di dentro* [*du dedans*] (1969: 59, corsivi dell'autore).

- 53 Nello stesso tempo, egli ne sottolineava la particolare posizione, «figlia di Bianchi, non solo per i propri compagni Yanoama, ma ai suoi propri occhi» – sia in termini di inserimento della propria storia in un particolare arco della propria vita (Helena Valero venne catturata dagli Yanomami quando già era quasi adolescente, ossia quando la sua “inculturazione primaria” tra i “Bianchi” era già in gran parte avvenuta) sia in quanto donna, per di più straniera, incorporata nella vita del gruppo suo malgrado come prigioniera – considerandola nondimeno la condizione stessa di possibilità del suo racconto (*ivi*: 61).

- 54 Il suo racconto, d'altronde, evidenzerebbe i punti ciechi insiti in ogni linguaggio scientifico impiegato per raggiungere la “verità” del “discorso selvaggio”. Contrariamente a quanto sostenuto pochi anni prima da Lévi-Strauss per ciò che riguardava il “pensiero selvaggio”³¹, per Clastres ogni tentativo di tradurre in “discorso scientifico” il “discorso selvaggio” non può che approdare al riconoscimento del primato dell'esperienza di partecipazione diretta al suo carattere “socialmente vissuto” e – come mostrerebbero le stesse modalità di rigetto di ogni tendenza al consolidamento dell'accentramento del potere politico – antitetico a ogni forma di testualizzazione scritta: è in questo senso che l'etnografo perviene ad “abolire” il suo linguaggio di origine – quello della “scienza” prima di tutto, ma anche quello della filosofia e della letteratura occidentali – restando “in silenzio”:

già non si tratta più di etnologia. Le cose qui restano quelle che sono, il linguaggio della scienza [...] sembra – forse predestinato a – restare discorso sui selvaggi e non discorso dei selvaggi. Non altrimenti che per loro, noi non possiamo conquistare la libertà di essere allo stesso tempo l'uno e l'altro, qui e là [...]. A entrambi è dunque preclusa l'astuzia di un sapere che, se divenisse assoluto, si abolirebbe nel silenzio (*ivi*: 65).

- 55 Clastres tocca qui un nodo complesso, per sua stessa ammissione senza proporre uno scioglimento. Anche Biocca vi si era, a suo modo, confrontato, affermando che il testo scritto della storia di Helena Valero andava considerato, in virtù delle sue stesse caratteristiche, ancor prima che un “documento scientifico”, un «resoconto, a volte drammatico, a volte poetico, di una vita vissuta» (1965: 10). Un racconto, quello di Helena, che per vicende e stile, può suscitare – così mi azzardo a dire, almeno per ciò

che riguarda la mia esperienza – le emozioni che si provano alla lettura tanto di una biografia avventurosa ben scritta quanto dell'epica omerica e della tragedia classica, senza essere peraltro assimilabile a queste ultime due, non soltanto per l'evidente fatto di essere narrato in prima persona³².

- 56 Vi è un ulteriore aspetto che va rilevato in una riflessione sui rapporti tra discorso “popolare”, e discorso “scientifico” e “uso pubblico” dell'etnografia. Tanto Lizot e Clastres quanto Biocca esprimono delle valutazioni e, nel caso dei primi due, delle preoccupazioni sui fraintendimenti che tra un pubblico di non specialisti la lettura di *Yanoama* avrebbe potuto suscitare. Tuttavia, nessuno di loro sviluppa una triangolazione tra la considerazione di questi aspetti e quella degli stimoli che questo testo offrirebbe per pensare i rapporti tanto tra “discorso scientifico” e “discorso selvaggio”, quanto tra “discorso scientifico” e discorsi di tipo “poetico” o “drammatico”. Si tratta di questioni tuttora aperte, e il problema di come garantire l'immediatezza del proprio accesso all'esperienza e alla vita dei “nativi”, e del senso da attribuire a questa condizione rispetto agli obiettivi conoscitivi del campo disciplinare, ne è solo un aspetto³³.
- 57 Anche attraverso i lavori sugli Yanomami pubblicati dopo *Yanoama*, e i dibattiti che essi hanno suscitato, si coglie un ampio spettro di posizioni intorno al modo di concepire non solo i legami tra immediatezza, “autenticità” dell'esperienza e “verità” della realtà rappresentata, ma anche, quasi paradossalmente, le strategie autoriali e testuali che garantirebbero, in questo senso, una loro giuntura ottimale. In “Reflecting on the Yanomami. Ethnographic Images and the Pursuit of the Exotic” pubblicato su “Cultural Anthropology” l'anno dopo la pubblicazione di *Writing Culture* (e in evidente dialogo con lo “spirito” dei partecipanti nel 1984 al seminario di Santa Fé da cui quest'ultimo libro si originava), l'antropologa brasiliana Alcida Ramos (1987) notava come le questioni sollevate dalle monografie etnografiche riguardanti tale popolazione trascendessero quella di come rendere la loro “co-autorialità”. Prendendo in considerazione quelle che allora erano i tre principali studi sugli Yanomami – Chagnon (1983³), Lizot (1985), Albert (1988) – Ramos sosteneva che ognuno di essi ne costruisse un “ritratto tribale” (James 1996), e che, soprattutto nei primi due casi, i loro autori affidassero la credibilità e l'accuratezza di questo ritratto al modo di rappresentare se stessi nel testo. Questa diversificazione riguardava in particolare anche il nodo scottante del rilievo e dell'interpretazione della presenza di guerre, conflitti e aggressività nella vita sociale yanomami (Ramos 1987: 285-286)³⁴.
- 58 Chagnon non è stato soltanto il più noto etnografo degli Yanomami ma, negli ultimi decenni, uno degli antropologi più popolari negli Stati Uniti³⁵. Secondo Borowsky (2005: 7-8), la sua monografia, uscita per la prima volta nel 1968 e ripubblicata in cinque diverse edizioni (1977, 1983, 1992, 1997, 2012), anche grazie alla sua diffusa adozione nei corsi introduttivi di antropologia, ha venduto più di tre milioni di copie. Inoltre, soprattutto da quando, nel 1976, egli cominciò a interpretare i suoi materiali di ricerca alla luce delle ipotesi teoriche della “sociobiologia”, Chagnon ha pubblicato alcuni dei suoi lavori più importanti (ad es. Chagnon 1988, Chagnon *et al.*, 2017; Arends, Chagnon, *et al.* 1967; Chagnon, Hames 1979; MacFarlan, Chagnon *et al.*, 2014) su riviste scientifiche, come “Science” e “PNAS”, considerate tra le più prestigiose a livello mondiale per *impact factor*. Tutto ciò ha contribuito alla sua notorietà ben al di là della cerchia degli antropologi, portandolo a essere citato come fonte autorevole, e spesso

anzi come unica fonte d'informazione sulle popolazioni yanomami, da biologi, psicologi evolutivisti e giornalisti scientifici.

- 59 Secondo Ramos, nel “ritratto etnografico” degli Yanomamö tracciato da Chagnon veniva dato un particolare risalto, sin dalla scelta del sottotitolo della sua monografia (*The fierce people*), mantenuto nelle prime tre edizioni del volume (1968, 1977, 1983) e rimosso poi nelle tre successive (1992, 1997, 2012), alla “*fierceness*” come valore culturale centrale per gli Yanomamö. Questa scelta è stata ritenuta infelice (ad es. Albert 1990), per il fatto di suggerire che la “ferocia” o “fierrezza” fosse il tratto diacritico dei comportamenti e dei valori culturali presenti tra le popolazioni yanomami, un tratto per di più, soprattutto nei primi scritti di Chagnon, messo in rilievo senza essere al contempo messo in contesto sia da un punto di vista storico sia rispetto alle variazioni significative tra i diversi gruppi appartenenti al loro insieme linguistico e culturale.
- 60 La scelta di “*fierce*” come tratto sintetico dell’*ethos* yanomami fu d'altronde inizialmente condivisa dai coniugi Spindler, che dirigevano la celebre collana “Case Studies in Cultural Anthropology” all’interno del quale fu pubblicata la monografia di Chagnon (Spindler, Spindler 1968: VII-VIII). A meritare attenzione è non solo l’uso di un aggettivo che generalmente qualifica un temperamento, un’indole, un’inclinazione, di tipo “individuale” e “personale”, ponendosi così in paradossale continuità con le espressioni più “popolarizzate” dell’approccio “Cultura e personalità”, ma anche, e forse soprattutto, come ben colto da Geertz (2001b), il suo impiego per sintetizzare la cultura e l’*ethos* di un “popolo”³⁶. Questa tendenza ha caratterizzato la filosofia editoriale e “pedagogica” di “Case studies in Cultural Anthropology”³⁷, e non è senza rilievo il fatto che gli Spindler, figure di primo piano nell’antropologia statunitense tra il 1960 e il 1980, provenissero proprio da questa corrente e, in particolare, dalla sua evoluzione in un progetto di antropologia psicologica e dell’educazione. Nelle due successive edizioni (1977 e 1983), i due studiosi, resisi conto degli effetti – soprattutto in un periodo in cui ciò che essi chiamano il processo di “acculturazione occidentale” (Spindler, Spindler 1977: IX) degli Yanomami era in una fase di rapida accelerazione – che sui lettori poteva avere la caratterizzazione di una popolazione e della sua cultura come “*fierce*”, riscrissero la prefazione, progressivamente modificando e temperando quest’ultima, e insinuando, inoltre, tra le righe che essa esprimeva, più che la loro valutazione, quella di Chagnon³⁸.
- 61 In effetti lo stesso Chagnon, alla fine del nuovo capitolo aggiunto in queste due edizioni e dedicato a “The Beginning of Western Acculturation” inserì un breve paragrafo intitolato “Balancing the Image of Fierceness” diretto a correggere «i malintesi e le false impressioni insinuatasi in parte della letteratura che presenta quadri sintetici della loro cultura basati, presumibilmente, sulla mia descrizione di essa» (1977: 162; cfr. *ivi*: 163-164). È probabile che Chagnon si sentì obbligato a dare tali precisazioni dopo la pubblicazione, nel 1976, su “Time magazine” (uno dei settimanali più letti negli Stati Uniti), di un articolo, intitolato “Beastly or Manly?”. In esso, facendo riferimento a uno dei primi scritti apparso su “National Geographic” in cui Chagnon (1976) provava ad applicare una prospettiva sociobiologica alla “cultura yanomami”, il giornalista, oltre a parlare della «violenza barbarica documentata da Chagnon», scriveva:
- la cultura alquanto orripilante degli Yanomamö ha un senso in termini di comportamento animale. Chagnon sostiene che le strutture Yanomamö sono strettamente analoghe a quelle di molti primati nei modelli di riproduzione, nella competizione per le femmine e nel riconoscimento dei parenti. Come le truppe di

babbuini, i villaggi Yanomamö tendono a dividersi in due dopo aver raggiunto una certa dimensione (cit. in Borowsky 2005: 161-2).

62 Sebbene sia il giornalista a utilizzare il termine “orripilante”, e le analogie tra certi modelli di comportamento osservati tra gli Yanomamö e quelli di alcune specie di primati possano oggi essere rilette alla luce degli studi degli etno-primatologi che negli ultimi trent'anni hanno provato a indagare gli aspetti tanto di continuità quanto di discontinuità tra i comportamenti di *tutti* gli esseri umani e le specie non umane filogeneticamente più vicine, è fuor di dubbio che nell'articolo il confronto avesse connotazioni fortemente offensive, denigratorie e razziste³⁹.

63 Sotto il profilo della propria autorappresentazione nella sua monografia, Chagnon non nasconde e anzi pone in risalto la propria soggettività; inoltre, come garanzia dell'accuratezza della sua analisi, rende esplicite sia la propria presenza e la propria “impregnazione” (Piasere 2002) sia le proprie strategie d'indagine e di ottenimento dei dati “nel campo”⁴⁰. Le descrizioni “scioccanti” contenute in *Yanomamö* sono state spesso riportate e criticate tanto per i possibili equivoci che potevano ingenerare in un lettore non troppo attento quanto per i rischi di una citazione decontestualizzata e suscettibile di alimentare pregiudizi diffusi intorno agli “indigeni” (ad es. Corry 2013c). Un esempio emblematico è dato dal racconto, nel primo capitolo, del suo primo giorno di “ricerca sul campo” in un villaggio yanomamö:

rimasi a bocca aperta quando vidi una dozzina di uomini corpulenti, nudi, sporchi, orrendi che ci fissavano dal basso, lungo l'asta delle loro frecce incoccate! Stringevano tra i denti inferiori e le labbra enormi rotoli di tabacco verde, che li facevano sembrare ancora più orribili, e fili di muco verdastro, così lunghi da attaccarsi ai loro muscoli pettorali o da gocciolare dai loro menti, scolavano o penzolavano dalle loro narici. Eravamo arrivati al villaggio mentre gli uomini stavano inalando dal naso una droga allucinogena. Uno degli effetti collaterali della droga è il naso che cola. Il muco nasale è continuamente saturato dalla polvere verde e di solito gli uomini lasciano scorrere il muco dalle narici (Chagnon 1968: 5; riprodotto, con poche variazioni, in Chagnon 2014: 26).

64 Qui, come in altri passi delle sue pubblicazioni, una delle principali strategie retoriche impiegate da Chagnon per presentare gli Yanomamö ai propri lettori euroamericani è quella di fornire descrizioni del tipo: “essi fanno cose disgustose e assolutamente lontane dalle nostre abitudini”, al fine di illustrare un percorso di comprensione e di ricerca che, anche per gli antropologi (anch'essi euroamericani) di professione, avrebbe come punto di partenza uno “shock culturale”. Esso, una volta superato, porterebbe alla consapevolezza che “loro”, sotto un'apparenza di alterità, sono in fondo, come “noi”, in quanto tutti siamo comunque vincolati, dal punto di vista dei nostri comportamenti e pensieri, a una stessa “natura umana”.

65 Come dichiarato dallo stesso Chagnon in un'intervista – rilasciata per rispondere alle polemiche che allora lo riguardavano e, a sua volta, fonte di nuove critiche (vedi *infra*) – pubblicata sul settimanale brasiliano “Veja” (una rivista simile, per taglio giornalistico e pubblico, alle italiane “Panorama” o “L'Espresso”) con il titolo “O indio também é gente” (ossia: “Anche l'indio è una persona”):

gli indigeni in carne e ossa sudano, hanno un cattivo odore, prendono droghe allucinogene, ruttano dopo aver mangiato, bramano e a volte rubano la moglie del vicino, fornicano e fanno la guerra [...] Essi sono esseri umani normali. Questo è un motivo sufficiente per riservare a loro attenzione e considerazione (Alcantara 1995, in Borowsky 2005:309).

- 66 Questa strategia di “familiarizzazione dell’estraneo” è – come Geertz (1990) ha ben evidenziato – stata impiegata molte volte, da Margaret Mead in poi, nella tradizione di studi dell’antropologia culturale statunitense con la finalità di indurre il lettore a riflettere e mettere in discussione l’etnocentrismo della propria visione della realtà, ossia con funzione di “critica culturale”. Tuttavia, come è stato osservato da diversi critici di Chagnon (Ramos 1987; Martins 2005), gli esiti di questa strategia non sono scontati. Infatti, queste descrizioni dei costumi di gruppi apparentemente molto distanti da quelli dei lettori euroamericani, proprio per la particolare impressione che suscitano⁴¹, risultano in genere molto più salienti dei procedimenti discorsivi di “familiarizzazione”, finendo dunque per confermare e legittimare, piuttosto che trasformarle, le rappresentazioni “esotiche” e “inferiorizzanti” di questi gruppi; inoltre, per Chagnon gli Yanomami sono “come noi” fino a un certo punto: “loro” sono “primitivi”, “noi” invece no⁴².
- 67 In apparenza, il modo con cui Lizot si situa nel testo di *Tales of the Yanomami* (1985) si pone agli antipodi di quello dell’antropologo statunitense: per sua stessa ammissione, l’antropologo francese vuole esplicitare al minimo la sua presenza, rivendicando al contempo la sua autorialità: «volevo ritirarmi sullo sfondo il più completamente possibile. Tuttavia, è un fatto ovvio che sono io che osservo, riferisco, descrivo, organizzo la narrazione» (Lizot 1985: XIV)⁴³. Mentre negli scritti poi raccolti in *Les Yanomami centraux*, Lizot (1984) privilegia il piano della discussione teorica, impiegando la propria documentazione etnografica a sostegno delle proprie tesi sulle “società primitive”, che convergono con quelle di Clastres⁴⁴, e, soprattutto, per confutare le tesi di altri studiosi sulla storia e la vita economica delle popolazioni yanomami, in *Tales of the Yanomami* egli adotta un registro principalmente descrittivo e narrativo. In questo libro, Lizot si dilunga non poco sui vari aspetti e sull’importanza che tra gli Yanomami hanno l’erotismo e la vita amorosa, con l’intento di proporre un’immagine in forte contrasto con quella, veicolata dalla monografia di Chagnon, di una popolazione la cui vita è dominata da uno stato di guerra endemica e in cui la *fierceness* come capacità di mostrarsi feroci e aggressivi costituisce un valore culturale fondamentale nell’orientamento dei comportamenti individuali.
- 68 Tuttavia, secondo Ramos, l’intento non risulta raggiunto; si potrebbe anzi sostenere che «al pari di Chagnon, Lizot identifica nelle donne la causa del comportamento aggressivo degli uomini. [...] Inoltre, come Chagnon, egli considera che la guerra sia una costante» (1987: 292). La studiosa si domanda inoltre perché nelle loro descrizioni etnografiche «questi due autori enfatizzano così tanto la violenza» (*ibidem*). La violenza, come hanno poi mostrato diversi raffronti comparativi (vedi *infra*), è indubbiamente presente e occupa un posto di rilievo nella vita delle popolazioni Yanomami – così è stato soprattutto (anche se non soltanto), e significativamente, nei decenni dei primi contatti con la società non indigena – ma non in misura maggiore di quanto si riscontri nella vita ordinaria di molti gruppi umani studiati dagli antropologi; tuttavia, lo spazio centrale che nell’organizzazione della documentazione etnografica dei primi studi sugli Yanomami è occupato dalla trattazione delle diverse forme di violenza rappresenta un unicum, che non si ritrova nelle altre etnografie comprese quelle che riguardano gruppi il cui modo di vita è, nel complesso, abbastanza simile a quello degli stessi Yanomami.
- 69 Secondo Ramos, tanto nei testi di Chagnon quanto in quelli di Lizot, si può ravvisare, in fin dei conti quella che, per riprendere una formulazione impiegata da Bruce Albert

(1988), si potrebbe chiamare “la nostalgia dell’esotismo”. Le differenze, seppur vistose, tra i due studiosi restano comunque all’interno di questo orizzonte, e ciò evidenzia una notevole continuità tra le loro “immagini etnografiche” degli Yanomami e quelle già presenti nell’immaginario “popolare” (Ramos 1987: 297-8). Opere come quelle di Chagnon e Lizot avevano l’effetto di far passare gli elementi di esotismo dallo status di “immaginazione” dei loro creatori a quello di “realtà” dei soggetti su cui tale immaginazione è proiettata.

- 70 Nel caso degli Yanomami, la studiosa esprimeva il timore che questo meccanismo di “transfert” favorisse la legittimazione di iniziative e atteggiamenti politici miranti all’invasione e allo sfruttamento del loro territorio (*ivi*: 298)⁴⁵. In effetti, già nel decennio 1970-1980, aree sempre più estese del territorio yanomami, soprattutto nella porzione che appartiene politicamente al Brasile, avevano cominciato a essere interessate da grandi progetti di sfruttamento economico e di colonizzazione. Proprio all’indomani della pubblicazione dell’articolo di Ramos, questo territorio fu invaso, con il benestare del governo brasiliano, da quarantamila *garimpeiros* (cercatori d’oro). La conseguenza più vistosa e immediata di questa invasione fu l’impennata tra gli Yanomami del Brasile dei tassi di mortalità⁴⁶.
- 71 Grazie alla mobilitazione internazionale guidata dalle Ong Survival International e Comissão Pro-Yanomami, nel 1992 gran parte del territorio yanomami in Brasile fu dichiarato area protetta, nella forma legale di “territorio indigeno”, permettendo così di avviare provvedimenti di espulsione dei *garimpeiros*. Molti di questi si rifiutarono tuttavia di lasciare l’area, permanendovi illegalmente e anzi estendendo la loro presenza anche nella parte venezuelana del territorio yanomami, che in questi stessi anni fu anch’essa inclusa in due grandi aree protette nella forma giuridica di Riserva di Biosfera e di Parco Nazionale. È in questo contesto di grande tensione che, preceduto da scontri e uccisioni di minore entità numerica, avvenne nel 1993 il massacro di Haximu, in cui 16 yanomami furono uccisi da un gruppo di *garimpeiros*, a cui l’opinione pubblica dette un notevole risalto (vedi *infra*)⁴⁷.

Ai margini dell’etnografia professionale: i libri di Kenneth Good, David Good, Mark Ritchie e il “caso Lizot”

- 72 Come già detto, la permanenza di Lizot tra le popolazioni yanomami, interrotta solo da brevi visite in Francia, è durata 24 anni. Per esplicita autorizzazione di Lévi-Strauss, allo studioso, formalmente arruolato come ricercatore nel famoso *Laboratoire d’Anthropologie Sociale*, fu infatti concesso uno status amministrativo speciale che lo esimeva dagli obblighi d’insegnamento e di direzione di ricerche. Questa continuità e lunghezza di immersione tra gli Yanomami ha favorito la diffusione dell’immagine di Lizot come etnografo ‘selvaggio’, che ha appreso e sperimentato intimamente le esperienze di vita condivise dai suoi anfitrioni, abitando assieme a loro nella foresta, cacciando assieme a loro (ma con fucili di sua proprietà), partecipando ripetutamente alle loro sedute sciamaniche e agli altri loro rituali. Risulta tuttavia evidente (Kerjean 1988, 1991) che questo “*going native*” è stato costantemente da lui stesso controllato e mantenuto in una “prossimità nella distanza”. Lizot, ad esempio, stabilì la sua residenza permanente in un’abitazione separata dallo *shabono* comunitario dei suoi ospiti e vi portò una biblioteca di diverse centinaia di volumi, alimenti e bevande non

reperibili in loco, utensili, indumenti e altri oggetti di vario tipo di produzione euroamericana, impiegati in particolare come articoli di scambio con gli Yanomami e persino un telescopio. Inoltre, contrariamente alla consuetudine normale tra questi ultimi, non risulta che abbia preso in sposa nessuna donna indigena, sottoponendosi al regime di *brideservice* e avendone una prole.

- 73 La traiettoria di Lizot e i tipi di coinvolgimento nella vita dei suoi ospiti yanomami presentano una serie di differenze con quelli di un altro antropologo, Kenneth Good, che non soltanto soggiornò, con brevi pause, tra queste popolazioni per un periodo di 11 anni (1975-1986), ma che si sposò, dapprima secondo le consuetudini indigene e successivamente secondo le leggi degli Stati Uniti, con una donna yanomami. In origine arrivato per compiere, sotto la direzione di Chagnon, un periodo di ricerca dottorale della durata canonica di poco più un anno (15 mesi) nel villaggio di Hasupuweteri, Good decise di prolungarlo e, dopo avere litigato e definitivamente rotto i ponti con il suo *tutor*, di restare a vivere con i suoi ospiti. In questi anni, Good collaborò, come investigatore di campo tra gli Yanomami, a diversi progetti di ricerca, per lo più di antropologia comparativa, promossi da istituzioni e studiosi non solo statunitensi, come l'etologo tedesco Eibl Eibesfeldt (1980), senza tuttavia più essere certo, come egli racconta, che le ricerche continuassero a essere lo scopo principale della permanenza tra i suoi ospiti.
- 74 Questi dubbi presero un'ulteriore piega quando nel 1978 il capo degli Hasupuweteri, considerandolo ormai un membro del gruppo, gli assegnò, come sposa promessa Yarima, la propria sorella minore, allora impubere e più giovane di lui di oltre vent'anni. Dopo pochi anni, una volta che la ragazza aveva raggiunto la pubertà, Yarima e Good, reciprocamente innamorati, dettero effetto al loro matrimonio, secondo le consuetudini yanomami. Tuttavia l'antropologo statunitense, affetto dai postumi di una forma persistente di malaria contratta nella selva, e alle prese con gli ostacoli frapposti al rinnovo del suo visto in Venezuela, negli anni successivi dovette ripetutamente separarsi dalla donna, incontrando ogni volta crescenti notevoli difficoltà per ritrovarla e riallacciare i rapporti, dal momento che il suo gruppo era molto mobile e che, nell'incertezza del suo ritorno, agli occhi degli Yanomami Yarima diventava, con l'assenza di Good, una donna senza marito e, dunque, una moglie potenziale per altri uomini. Infine, nel 1986, di fronte all'atteggiamento di diffidenza della burocrazia venezuelana, sfavorevole all'unione di fatto e a una proroga del suo visto, e pressato dai debiti accumulati, Good, in maniera alquanto rocambolesca, riuscì a viaggiare con Yarima negli Stati Uniti, dove si sposarono legalmente ed ebbero tre figli.
- 75 Tutte queste vicende, accompagnate da molte annotazioni sulla vita degli Yanomami, spesso connotate da un rigetto delle caratterizzazioni fornite a riguardo da Chagnon, sono narrate, in modo vivace e in prima persona, da Good in *Into the Heart. One man's pursuit of love and knowledge among the Yanomama*, pubblicato nel 1991 grazie anche al lavoro di organizzazione editoriale del giornalista David Chanoff⁴⁸. Nel testo, alcuni brevi brani in corsivo, che inframmezzano la narrazione principale rappresentano la versione di Yarima dei principali episodi, ma è in realtà impossibile determinare quanto in essi sia "entrato" dei suoi racconti e della sua voce. Sta di fatto che la pubblicazione del libro accentuò l'interesse mediatico sulla famiglia formata dall'antropologo e dalla donna yanomami e che nel 1992 alla fine delle riprese in Venezuela di un documentario sulla loro storia, prodotto da National Geographic,

- Yarima decise di non fare ritorno negli Stati Uniti assieme a Good e ai tre figli: dopo avere subito ripetute violenze da chi l'avrebbe spinto a questo passo, Yarima si ricongiunse con il suo gruppo yanomami di origine, formando lì una nuova famiglia.
- 76 Questa vicenda e quelle che seguirono sono state successivamente raccontate in un libro pubblicato nel 2011 dal figlio maggiore di Kenneth e Yarima, David, incentrato sulla sua storia di vita, segnata dal malessere per la concomitanza tra la lontananza della madre e il conflitto vissuto tra le sue origini yanomami e la sua identità di cittadino statunitense, fino al momento in cui nel 2009, a 22 anni, decise di cercare sua madre, che riuscirà a visitare e a incontrare di nuovo nel 2011.
- 77 Nel 1992, l'anno seguente a quello in cui fu pubblicato il libro di Kenneth Good, Lizot decise di porre termine alla sua permanenza tra gli Yanomami e di rientrare in Francia. Anche dopo tale rientro, lo studioso francese ha continuato a scrivere e a pubblicare testi riguardanti gli Yanomami, non solo per un'audience di lettori antropologi. Infatti, dopo una fase iniziale di ostilità, terminata prima del 1980, Lizot ha instaurato rapporti duraturi di stretta collaborazione con alcune delle missioni salesiane, partecipando attivamente, come riconosciuto dagli stessi missionari, all'organizzazione di servizi sanitari e, soprattutto, educativi ispirati da un atteggiamento di valorizzazione positiva del mondo yanomami, di cui la pubblicazione di guide, sussidi linguistici e didattici è stata una componente importante (ad es. Lizot 1996, 1997, 2004).
- 78 Le accuse rivolte a Lizot di avere assunto nel corso del suo soggiorno tra gli Yanomami una serie di comportamenti, non soltanto sotto il profilo dell'etica professionale, inappropriati – tra cui le reiterate prestazioni omosessuali richieste e ottenute da giovani yanomami in cambio di oggetti e, a volte, sotto minaccia – cominciarono a circolare dopo il suo rientro in Francia con l'apparizione della prima edizione (1996) di *Spirit of the Rainforest. A Yanomamö Shaman's story*, il libro del trader di borsa Mark Ritchie strettamente legato ai Dawson, la famiglia di missionari evangelici installata dal 1990 nella missione Padamo⁴⁹. Il libro, come dichiarato dallo stesso Ritchie (2019: 383), è il frutto di registrazioni effettuate nel tempo da Gary Dawson in diversi insediamenti yanomamö e consistenti in alcune interviste, condotte nella loro lingua. A queste, nel 1990, Ritchie aggiunse quelle da lui direttamente realizzate (con l'evidente mediazione, anzitutto linguistica, dello stesso Dawson), con *Jungleman*, nome fittizio di un anziano sciamano yanomami poi convertitosi alla religione evangelica, che nel libro narra in prima persona la sua storia di vita.
- 79 Nella seconda parte, intitolata “*Interpretation*”, Ritchie riunisce vari testi di supporto con lo scopo dichiarato di garantire la “verità” e la “credibilità” (2019: 268-269) di tutto ciò che è raccontato nella prima (“*The Story*”): «non vi sono allusioni in *Spirit of the Rainforest*. Quello che hai letto non è finzione. Ogni dettaglio significativo è scritto proprio come me l'hanno detto gli indigeni ed è stato fatto ogni tentativo per evitare che io vi mischiassi me stesso. Ogni dettaglio difficile da credere è stato ricontrollato più volte con una varietà di fonti» (ivi: 266). In realtà, Ritchie spende non poche parole e argomenti per dimostrare, viceversa, la “falsità” di tutti quei resoconti, scritti da antropologi o giornalisti, la cui versione degli stessi eventi o fatti da lui raccolti differisce dalla propria o da quella dei propri “informatori”.
- 80 È fin troppo facile notare che «il libro filo-missionario di Ritchie, da cui Chagnon attinge più volte, non è una fonte di prima mano» (Corry 2013: 168): anche non tenendo conto del ruolo di mediazione e indirizzo che nel racconto di *Jungleman* è stato svolto dal missionario Dawson e, come ammesso dallo stesso Ritchie nel brano sopra citato,

dal “coro” di altri Yanomami convertiti gravitanti attorno alla missione Padamo, nella sua narrazione sono presenti quei procedimenti di costruzione dell’“evidenzialità del discorso” comuni tra le popolazioni amazzoniche (Beyer, Michael, Sherzer 2002) che includono, oltre la testimonianza diretta degli eventi narrati, l’ascolto da altre fonti, soprattutto se ritenute autorevoli, e l’inferenza.

- 81 In definitiva, il racconto esprime il punto di vista di *Jungleman* e di coloro che, indipendentemente dalle loro intenzioni, hanno contribuito alla formazione del suo testo. Legare l’autenticità dei “fatti raccontati” al fatto che il suo enunciatore è uno yanomami non tiene conto di queste molteplici mediazioni. Riflette invece un modo di impostare la questione della critica delle fonti d’informazione e dell’accertamento dei fatti riferiti che, significativamente, è lo stesso con cui molte sette evangeliche statunitensi sostengono che sia in ogni caso corretta l’interpretazione letterale dei passi biblici, ma che talvolta si ritrova anche in versioni volgarizzate delle teorie positiviste della conoscenza. Tuttavia, la questione non riguarda solo il libro di Ritchie, ma la tendenza, in molte delle pubblicazioni riguardanti gli Yanomami, a volere ricostruire, in un rapporto di mutua implicazione, da un lato rappresentazioni “autentiche” della loro “cultura” e della sua “integralità”, dall’altro l’esperienza vissuta degli autori.
- 82 Nel racconto pubblicato da Ritchie – il cui filo conduttore resta indubbiamente costituito dalla storia di come il protagonista prende progressivamente consapevolezza della natura “demoniaca” dei suoi “spiriti sciamanici”, che spingono lui e, soprattutto, i suoi compagni, a comportamenti (auto)distruttivi come guerreggiare, vendicarsi e picchiare le donne, giungendo ad abbracciare il messaggio dei missionari – *Jungleman* riferisce, con una notevole efficacia narrativa, riconosciuta anche da alcuni antropologi (ad es Chagnon 2014, Whitehead 1998) di molti episodi e aspetti che si potrebbero chiamare “di interesse etnografico” e parla, a partire dalla sua esperienza diretta, delle relazioni tra Yanomami e “stranieri” (*naba*): commercianti, affaristi, missionari cattolici e protestanti e *last but not least*, antropologi.
- 83 Di questi ultimi e delle loro attitudini verso gli indigeni il narratore fornisce un quadro fosco, ma, in generale, non del tutto distante da quello che spesso è emerso negli ultimi decenni, a partire dalla pubblicazione del diario di Malinowski, in seguito alla rivisitazione critica che gli stessi storici della disciplina hanno fatto degli atteggiamenti e delle posture assunti da molti ricercatori durante il loro soggiorno “sul campo”. In *Spirit of the rainforest*, i ricercatori sul campo sono descritti come individui prepotenti, irascibili e autoritari nei confronti degli indigeni; scimmiettanti con poco rispetto molti dei loro costumi; interessati più a radunare informazioni per scrivere i loro libri che al benessere dei loro ospiti; pregiudizialmente ostili ai missionari, in particolare quelli protestanti, e a ogni loro interferenza nella vita degli Yanomami e nella loro stessa attività, ma scarsamente consapevoli degli effetti e degli impatti della propria presenza.
- 84 Tra gli etnografi di cui il libro di Ritchie traccia la fisionomia, “l’anima nera” risulta di gran lunga essere A. H., acronimo di *Ass-Handler*, traduzione in inglese del soprannome affibbiatogli dagli Yanomami, che allude alle pratiche omosessuali che egli avrebbe intrattenuto con diversi giovani indigeni, i quali vi sarebbero stati indotti dall’offerta in cambio di armi da fuoco e altri utensili⁵⁰. Sebbene il vero nome di A.H. non venga menzionato, il profilo che se ne traccia nel racconto corrisponde, senza adito a dubbi, a quello di Lizot.

- 85 È tuttavia con la pubblicazione di *Darkness en El Dorado* di Tierney (2001) che queste indiscrezioni sul conto dell'antropologo francese divengono di dominio pubblico e ritenute credibili. Il capitolo del libro intitolato "Indiani erotici" in cui compaiono le indiscrezioni su Lizot – anche qui indicato, a differenza di Chagnon, non con il suo nome ma come "XX" – attingeva molte informazioni dal libro di Ritchie e da interviste realizzate con alcuni Yanomami che avevano frequentato la missione dei Dawson, ma vi aggiungeva i commenti di almeno quattro antropologi (Ken Good, Jesus Cardozo, Catherine Alès, Marie-Claude Mattei Müller) che avevano lavorato tra gli Yanomami in periodi che si intersecano con la lunga permanenza sul campo dell'etnologo francese.
- 86 Dopo l'uscita del libro di Tierney, a difesa di Lizot intervennero, attraverso una lettera pubblicata sulla rivista venezuelana "Interciencia", alcuni studiosi venezuelani e il sacerdote salesiano Bortoli che dal 1975 aveva sostituito Cocco a capo delle missioni salesiane tra gli Yanomami. Sulla base della loro esperienza diretta di lavoro con Lizot, i firmatari rilevavano come né questi né gli Yanomami dei villaggi in cui egli aveva stabilito la propria base di ricerca fossero stati contattati e ascoltati da Tierney – fatto che gettava notevoli dubbi sulla completezza di riscontro delle sue fonti – e offrivano anzi la propria testimonianza a sostegno del carattere di dedizione e rispetto degli Yanomami che avrebbe contrassegnato nel tempo le attività dell'antropologo francese.
- 87 In ogni caso, nel Final Report della Task Force dell'AAA incaricata di condurre un'inchiesta (*inquiry*) sulla fondatezza delle informazioni contenute nel libro di Tierney fu inclusa una breve sezione su "Relazioni sessuali inappropriate degli antropologi con gli Yanomami" (Hill in AAA 2002b: 101-103) in cui le notizie che riguardavano Lizot furono invece ritenute «ben fondate» e «offensive, ripugnanti e totalmente inaccettabili per gli Yanomami» (*ivi*: 101)⁵¹. Fu soltanto in seguito alla pubblicazione del Report che Lizot replicò alle accuse, tramite una mail indirizzata all'AAA, in cui sostenne la falsità di tutti gli addebiti mossigli e, analogamente ai firmatari della lettera inviata a "Interciencia", sottolinea alcune delle insufficienze di metodologia nella conduzione dell'inchiesta della Task Force, tra cui la parzialità delle testimonianze raccolte, provenienti soprattutto da fonti vicine alla famiglia Dawson (i cui conflitti con Lizot erano ben conosciuti da chi lavorava nella regione⁵²), e una lettura delle dichiarazioni raccolte a volte superficiale e non rispondente agli stessi standard richiesti a un antropologo per sostenere l'interpretazione dei propri dati di campo (Lizot 2003).
- 88 Tuttavia, nel documentario "Secrets of the Tribe" (dove, anticipando il senso del sottotitolo dell'ultimo libro di Chagnon, *My life among two dangerous tribes: the Yanomamö and the Anthropologists*, "tribù" è riferito a entrambi, e "segreti" ai secondi in particolare) girato alcuni anni dopo la pubblicazione di *Darkness en el Dorado*, il regista cinematografico brasiliano José Padilha, seguendo come linea guida del documentario l'indagine su quanto raccontato nel libro di Tierney, ha dedicato uno spazio esteso al "caso Lizot", inserendo i commenti di vari antropologi coinvolti nella "controversia yanomami" e, soprattutto, diverse interviste a Yanomami, alcuni dei quali raccontano in prima persona di essere stati indotti dall'antropologo francese ad avere rapporti sessuali con lui. All'interno di un orientamento dominante volto a mostrare, come dichiarato dallo stesso regista (Kizirian 2011), che gli antropologi non costituiscono una "comunità scientifica", e che le loro teorie e descrizioni riflettono più preferenze e idiosincrasie personali e di scuola che i procedimenti d'indagine, discussione e validazione seguiti in discipline scientifiche quali la fisica e la matematica, non solo

traspare un giudizio sull'operato di Lizot molto più netto che negli altri casi di antropologi (ad es. Chagnon, Good, Turner) trattati nel documentario, ma si suggerisce che molte autorità politiche e religiose locali e, persino, Lévi-Strauss, in quanto direttore del Laboratoire d'Anthropologie Sociale di cui Lizot è stato membro, ne dovrebbero essere considerati corresponsabili, in quanto "sapevano" ma non sarebbero intervenuti.

- 89 Alla fine di questa parte del documentario – che è stato visto da un ampio pubblico, essendo stato presentato e premiato in diversi festival e attualmente visionabile su Youtube – in sovraimpressione a filmati di repertorio che ritraggono Lizot, ormai anziano, nell'ultimo periodo di permanenza tra gli Yanomami, una didascalia informa che all'antropologo era stata richiesta un'intervista ma che egli (l'unico tra gli antropologi coinvolti nella "controversia") ha deciso di non rilasciarla. Un atto, si potrebbe in ogni caso osservare, di per sé tendenzialmente ritenuto "imperdonabile" nell'odierna società dello spettacolo.
- 90 *Secrets of the tribe* non ha suscitato, al di là di qualche eccezione (Kizirian 2011; Friedman 2011) reazioni pubbliche significative da parte di antropologi professionisti. Questa differenza di attenzione rispetto a quella suscitata dieci anni prima da *Darkness in El Dorado* meriterebbe di essere analizzata, soprattutto se si considera la larga diffusione pubblica del documentario.

L'articolo di Chagnon su "Science" e l'uso delle teorie sociobiologiche

- 91 Proprio in concomitanza con la fase più drammatica della devastazione del territorio yanomami da parte dei cercatori d'oro, la prestigiosa rivista "Science" pubblicò un articolo di Chagnon intitolato "Life Histories, Blood Revenge, and Warfare in a Tribal Population" (1988), in cui l'antropologo provava ad applicare alle popolazioni yanomami le ipotesi, associate alla prospettiva sociobiologica, della "fitness riproduttiva" e della "selezione parentale" come meccanismi strutturanti, anche nella specie umana, i comportamenti e le forme di socialità. La premessa dell'articolo di Chagnon era che gli Yanomami, per il loro modo di vita e per le condizioni di scarsa "acculturazione" e di "primitività", offrivano un banco di prova particolarmente propizio per la verifica di tali ipotesi.
- 92 L'avvicinamento di Chagnon alla sociobiologia e il suo ricorso alle teorie di alcuni dei suoi maggiori esponenti (Wilson, Alexander, Hamilton, Trivers) per l'interpretazione dei propri materiali etnografici sugli Yanomamö risaliva agli anni successivi al 1975, e fu probabilmente favorita dalla familiarità con le teorie sull'evoluzione umana sostenute dal genetista Neel (1994), alle cui ricerche biomediche tra gli Yanomami egli collaborò con continuità dal 1967 al 1975, e da una forte insoddisfazione nei confronti dei principi teorici del materialismo culturale di Marvin Harris (1979, 1984), soprattutto quando applicati alla spiegazione dei conflitti tra i gruppi yanomami (i livelli di conflittualità varierebbero in funzione della disponibilità di risorse primarie, in particolare di proteine animali). Già, nelle prime tre edizioni di *Yanomamö*, Chagnon aveva manifestato il suo scetticismo verso la plausibilità di questa spiegazione, sostenendo che le cause della conflittualità fossero, nel caso in questione, da rintracciare non nella competizione per risorse alimentari, ma per il controllo della

sessualità femminile. Dapprima propenso a sostenere questa ipotesi attraverso argomenti che si riferivano a una presunta “scarsità” di donne o a fattori culturali, lo studioso successivamente ritenne di avere trovato nelle teorie sociobiologiche un quadro più in grado di darle un fondamento empiricamente verificabile.

- 93 In sintesi, nel testo pubblicato su “Science” l’antropologo sosteneva che, dal trattamento statistico dei suoi dati riguardanti gli Yanomami, emergerebbe una correlazione tra la condizione di omicida (in effetti identificata tramite quella di *unokai*, termine che si applica a chi si sottopone a un periodo rituale di reclusione, richiesto a coloro considerati responsabili di un’uccisione) e un maggiore successo riproduttivo degli uomini in tale condizione. Qui, come in altri lavori (ad es. 1992b, 2014), Chagnon non sostiene che guerre e uccisioni tra gli Yanomami siano esclusivamente un meccanismo attraverso cui massimizzare, in senso evolucionista, la propagazione dei propri geni; al contrario, è attento a indicarne altre concause e a rilevare come tanto le sue cifre quanto le sue conclusioni e, in particolare l’intensità di guerre e omicidi tra le popolazioni yanomami, mostrino una notevole variabilità a seconda dei periodi storici e delle aree considerate.
- 94 Tuttavia, è indubbio che egli volesse non solo sottolineare ma dare risonanza pubblica, grazie al prestigio di “Science” e all’aura di “verità scientifica” attribuita dall’opinione pubblica a affermazioni e risultati esposti in questa rivista, non solo alla tesi che i comportamenti e le istituzioni degli Yanomami risulterebbero rispondenti ai meccanismi di evoluzione genetica previsti dai sociobiologi, ma anche e soprattutto che questo avverrebbe perché essi, oltre a appartenere alla specie umana come specie biologica, sono “primitivi”.
- 95 Dal 1988 ad oggi sono state mosse numerose critiche di tipo metodologico e concettuale a questa conclusione di Chagnon. Albert (1989, 1990), per esempio, ha espresso seri dubbi sulla possibilità di stabilire un’equivalenza diretta tra l’identificazione della condizione di *unokai* con quella di chi effettivamente ha ucciso un uomo (cfr. Chagnon 1990, per una replica). Ferguson (1995, 2001, 2015) ha sostenuto che le variabili poste in correlazione statistica sono definite in modo vago, portando dunque a conclusioni scorrette. Diversi studiosi hanno in particolare sottolineato l’esigenza di precisare, distinguendole, le definizioni operative di termini come “aggressività”, “violenza”, “guerra” (Kelly 2000; Miklikowska, Fry 2012; Fry, Söderbergh 2013). Senza una tale operazione preliminare, qualunque tentativo di stabilire comparativamente correlazioni non può nemmeno essere intrapreso. Lizot (1994) e Sponsel (2012) hanno argomentato che il campione di casi che Chagnon presenta non può essere considerato rappresentativo rispetto alla varietà e alla disparità nella frequenza di episodi di conflittualità violenta che si osserva all’interno delle differenti popolazioni yanomami⁵³. Inoltre, è stata sottolineata la mancata o insufficiente considerazione, nel suo studio, dell’influenza delle situazioni di contatto sull’evoluzione della conflittualità dei gruppi yanomami tra di essi e verso l’esterno (Ferguson 1995). Infine, da un punto di vista comparativo, è stato argomentato come, tra altre popolazioni “tribali”, in base alle stesse correlazioni impiegate da Chagnon, si arrivi a conclusioni opposte da quelle da lui raggiunte (Beckerman *et al.* 2009; Lee 2014, 2018).
- 96 Tutte queste argomentazioni hanno fatto riferimento a questioni concettuali e di metodo, contribuendo a raffinare i termini per l’impostazione di un dibattito sui “fatti”. Proprio per questo, tuttavia, esse, e la discussione che ne è seguita, opponendo critici e sostenitori della tesi di Chagnon, hanno chiamato in causa non solo i fondamenti dei

presupposti teorici di partenza per l'identificazione e la selezione dei "fatti" considerati pertinenti, ma l'influsso che su questi fondamenti può essere giocato da preconetti di natura "ideologica". Da questo punto di vista, i critici di Chagnon e dei suoi sostenitori hanno insistito su un punto: per l'antropologo, le ipotesi dei sociobiologi sulla natura dei comportamenti umani si applicherebbero particolarmente bene alle popolazioni yanomami per il fatto che esse sono "primitive". Tuttavia, il termine "primitivo", nel loro caso, non può riferirsi a una similitudine con le popolazioni umane esistenti in un passato che precede la nascita delle prime forme di agricoltura, per l'evidente ragione che gli Yanomami sono orticoltori.

- 97 Di fronte a tale obiezione, la replica, non solo da parte dell'antropologo ma da parte di molti sociobiologi e psicologi evolutivisti (ad es. Pinker 2013), che ai lavori di Chagnon hanno fatto un frequente rimando accompagnato da elogio (entrambi da lui ricambiati, in modo alquanto circolare), è che la definizione di questo concetto va intesa in modo diverso. Al cuore della nozione di "società primitiva" starebbe, infatti, la mancanza, oltre che di utensili di metallo, di istituzioni connesse allo sviluppo dello stato: come Chagnon ha spesso ripetuto, gli Yanomami sono anzitutto da considerare gli ultimi "primitivi" perché sono l'ultima "tribù" a essere rimasta «libera da ogni forma d'interferenza statale» (2014: 11). In fin dei conti, ciò equivale a dire che essi sono "primitivi" perché sono "tribali", aggettivo la cui estensione di significato lo stesso Chagnon stira fino a includere tutte le popolazioni "preindustriali" (1992: XIV-XV).
- 98 È difficile a questo punto evitare la conclusione secondo cui grazie allo sviluppo dello stato moderno e della produzione industriale si stia riuscendo ad "addomesticare" la violenza insita nella natura della specie umana e che la capacità di ottenere questo addomesticamento renda le forme di organizzazione politica ed economica predominanti nel mondo attuale le migliori tra quelle disponibili perché in grado di preservare "i migliori angeli della nostra natura", come suona il titolo originale (*The Better Angels of Our Nature*) del libro di Pinker (2013).
- 99 Indipendentemente dal fatto di condividere o meno questa visione del ruolo salvifico dello stato e dell'economia contemporanea (cioè capitalista), sia consentito notare che questo modo così impreciso (molto di più di quanto si verificasse nelle teorie dei principali esponenti dell'antropologia evolutivista dell'Ottocento) di riproporre la dicotomia tra "primitivo" e "moderno" è sintomatico di un certo modo di procedere delle argomentazioni di Pinker e Chagnon, che va in direzione di una difesa a oltranza dei presunti benefici di un certo tipo di società, senza tuttavia che la questione di sue eventuali tare e disfunzionalità venga non solo affrontata, ma nemmeno posta. In base al ragionamento che essi propongono, al di là della generica affermazione secondo cui vi è un nucleo della "natura umana" condiviso dagli Yanomami nel loro "stato primitivo" e dagli abitanti "moderni" degli Stati Uniti, le componenti "migliori" (perché più "civili") di quest'ultima sarebbero in condizione di svilupparsi solo tra i secondi. È soprattutto questa tesi che ha suscitato forti critiche da parte di studiosi diversi per orientamenti e discipline di appartenenza, che hanno rilevato la scarsa consistenza del supporto empirico prodotto da Pinker, accusandolo di spacciare come studio scientifico un discorso ideologico che resta fondato su una posizione pregiudiziale (Cirillo, Taleb 2016; Corry 2013; Ferguson 2013; Lee 2014, 2018).

Gli sviluppi della “controversia” dal 1988 al 1994

100 In ogni caso, la prima reazione che l'articolo su “Science” suscitò fu quella, a caldo, dell'Associazione degli Antropologi Brasiliani, che in una lettera di protesta, indirizzata al direttivo dell'American Anthropological Association e pubblicata nella Newsletter di quest'ultima, espresse sconcerto e preoccupazione per l'effetto che l'articolo di Chagnon poteva avere sull'opinione pubblica in un momento in cui il territorio yanomami era devastato dai cercatori d'oro e la stessa esistenza fisica della popolazione indigena era messa in serio pericolo. L'articolo era stato infatti ripreso da importanti quotidiani sia negli Stati Uniti che in Brasile, che lo avevano presentato come una conferma “scientifica” della violenza “innata” degli Yanomami. Attraverso la sua presidentessa, l'ABA dichiarava:

Si tratta di una questione molto grave, che ci porta a riflettere sulla responsabilità sociale del lavoro antropologico. [...] L'Associazione Antropologica Brasiliana (ABA) ritiene fondamentale insistere sulla necessità di rendere consapevoli gli antropologi nordamericani delle conseguenze politiche delle immagini accademiche che costruiscono sui popoli che studiano. Il caso degli Yanomami in Brasile, che hanno subito un brutale processo di esproprio della terra giustificato da immagini discriminatorie basate su dubbie conclusioni scientifiche, è a questo proposito un caso particolarmente grave e rivelatore (Carneiro de Cunha 1989: 3).

101 In questa lettera e nella risposta pubblicata sullo stesso giornale da Chagnon (1989) si può rinvenire il primo antecedente diretto della “controversia” che raggiungerà il suo punto culminante con la pubblicazione del libro di Tierney (2001).

102 Dopo il 1990, le critiche più serie rivolte al lavoro di Chagnon cominciano infatti a riguardare uno spettro di aspetti legati più in particolare alla valutazione etica sia dei comportamenti da lui tenuti durante la sua permanenza “sul campo”, quanto del supporto che egli avrebbe dato a progetti ed attività che avrebbero potuto mettere seriamente a rischio il benessere delle popolazioni yanomami. Secondo tali critiche, Chagnon, in sintesi, avrebbe messo in atto una serie di comportamenti che, oltre a essere moralmente discutibili in generale, avrebbero violato il principio fondamentale, ribadito nelle diverse versioni (1971, 1986, 1998, 2009) del “codice etico” approvate dall'American Anthropological Association, secondo il quale in ogni fase della sua indagine il ricercatore non deve nuocere (“do harm”, “to affect” sono i verbi più impiegati) alle popolazioni in cui essa si svolge.

103 Nel 1990, i vertici dell'AAA istituirono una “Special Commission on the Brazilian Yanomami”, incaricata di occuparsi della drammatica situazione determinatasi in seguito all'invasione del loro territorio da parte dei *garimpeiros*. La sua creazione fu certamente influenzata dalla discussione apertasi nell'AAA in seguito alla lettera dell'ABA. Oltre a essere presieduta da Terence Turner, uno dei maggiori specialisti dell'etnologia delle popolazioni indigene del Brasile, gli altri suoi membri erano Bruce Albert, Jason Clay, Alcida Ramos, Stephan Schwartzman, Anthony Seeger, mentre Claudia Andujar, Manuela Carneiro da Cunha, Davi Kopenawa vi figuravano come consulenti. La Commissione era dunque composta nella sua grande maggioranza dalle personalità che, nella veste di antropologi professionisti o di attivisti di importanti ONG per la difesa dei diritti territoriali degli Yanomami, avevano firmato o sostenuto la lettera dell'ABA. A essi si aggiungeva Kopenawa, di cui nel 1991 la “Cultural Survival Quarterly” pubblicò una lunga intervista, realizzata proprio da Turner, destinata ad accrescere la sua notorietà internazionale come portavoce dei diritti degli Yanomami⁵⁴.

- 104 In questo stesso anno la Commissione pubblicò, sempre sull'*Anthropology Newsletter*, il suo "report". In esso, oltre a documentare la "catastrofe" umanitaria che stavano soffrendo gli Yanomami in Brasile, si denunciava il governo federale brasiliano per la sua connivenza con le ripetute violazioni dei loro diritti umani e, in particolare, per il progetto di suddivisione del loro territorio in 19 riserve. Nello stesso tempo la Commissione plaudiva ai mutamenti di indirizzo che in questo senso si stavano registrando con la nuova presidenza Collor e rivolgeva ad essa l'appello a proseguire nella stessa direzione, promuovendo l'istituzione di un unico "Parco indigeno yanomami" e vigilando sull'intrusione di soggetti esterni. Nel documento, infine, si raccomandava all'AAA di adoperarsi attivamente per diffondere il report tra il numero più ampio possibile di organi di stampa e istituzioni sia governative che non governative tanto negli USA quanto in Brasile.
- 105 Il report non conteneva alcun riferimento a Chagnon. Questi, d'altra parte, negli stessi anni stava ingaggiando una dura battaglia, condotta sia sul piano dell'opinione pubblica che su quello della costruzione di alleati nel mondo politico venezuelano e statunitense, con le missioni salesiane operanti tra gli Yanomami del Venezuela.
- 106 La dinamica e le ragioni all'origine di questo conflitto tra Chagnon e i Salesiani possono essere ricostruite soltanto in parte, anche perché lo studioso e i suoi diversi antagonisti hanno fornito versioni fortemente discrepanti a tal proposito, nelle quali le parti in causa si rivolgono l'un l'altra accuse molto pesanti. Le più gravi sono: 1) di avere irresponsabilmente distribuito agli Yanomami, per rendere questi più proclivi ad accettare la propria presenza, una gran quantità di beni occidentali da essi ambiti, tra cui armi e munizioni, provocando così, seppure inconsapevolmente, un aumento del ricorso ad attacchi armati e della mortalità negli scontri violenti; 2) di avere avuto, in diversi casi, una forte responsabilità nella propagazione di epidemie che avevano provocato decine di morti tra gli Yanomami, per avere assunto comportamenti viziosi da imperizia e da disattenzione, se non da disinteresse per i rischi cui si trovavano esposti gli indigeni.
- 107 Nel capitolo finale intitolato "Acculturation and the Future" incluso sia nella quarta edizione della sua monografia che di *Yanomamö. The Last Days of Eden*, un'edizione adattata per un pubblico più vasto (Chagnon 1992a, 1992b), Chagnon espose la sua versione di queste vicende. Su esse tornerà poi, aggiungendovi altri dettagli, nei due capitoli conclusivi (intitolati "Confrontation with the Salesians" e "Darkness in Cultural Anthropology") di *Noble Savages* (Chagnon 2013).
- 108 Fra la fine del 1993 e i primi mesi del 1994, un dossier che conteneva, tra l'altro, lettere dell'arcivescovo Velasco, di padre Cappelletti (allora direttore dell'Ufficio centrale delle Missioni salesiane negli Stati Uniti), di Lizot, e articoli di giornali venezuelani, fu inviato, senza indicazione del mittente, all'AAA e a molte altre decine di Dipartimenti e professori di Antropologia ed enti di finanziamento della ricerca negli Stati Uniti. Nei diversi documenti di cui si componeva il dossier, si denunciavano come diffamatorie le accuse rivolte da Chagnon ai Salesiani nelle ultime edizioni della sua monografia. Nel suo testo Lizot sosteneva in particolare che, in base alle sue conoscenze, erano infondate sia l'affermazione di Chagnon che i missionari fossero i principali fornitori di armi da fuoco agli Yanomami sia quella per cui vi era un rapporto di causa-effetto tra il risiedere nei villaggi più grandi e più prossimi alle missioni e l'occorrenza di tassi di mortalità per malattia molto più alti della media.

- 109 In diversi documenti del dossier, le cui copie risultarono essere state spedite dall'Ufficio centrale dei Salesiani a New York, si sottolineava inoltre come Chagnon avesse tenuto un comportamento fortemente inappropriato, anche da un punto di vista giuridico, nel non rispettare le decisioni pubbliche prese in merito alla composizione della Commissione d'inchiesta per i fatti di Haximu (in cui in un primo momento era stato incluso, ma poi rimosso); un'analoga censura, dal punto di vista morale e politico, veniva rivolta alla sua adesione ad associazioni e progetti, come quelli di FUNDAFACI, diretti da personaggi, come Cecilia Matos, il cui profilo nella vita politica venezuelana era da tempo pubblicamente discusso, e che erano in quel momento inquisiti dalla magistratura⁵⁵.
- 110 Nei mesi successivi, i contenuti e le modalità di divulgazione del dossier furono oggetto di vivaci prese di posizione pubbliche. Anche in questo caso, esse furono ospitate dall'organo di discussione dell'AAA, l'*Anthropology Newsletter*. A fianco di Chagnon intervennero figure di primo piano dell'antropologia statunitense, come Eric Wolf e Robin Fox. Wolf sostenne l'urgenza e la necessità per gli antropologi statunitensi di pronunciarsi pubblicamente, combattendo da un punto di vista professionale ed etico la "demonizzazione", condotta oltretutto mediante pratiche decisamente discutibili, della figura e della ricerca, di alto profilo scientifico, di Chagnon (Wolf 1994). Analogamente, Fox lanciava un appello alla mobilitazione, sia a livello individuale che di associazione professionale, degli antropologi, contro il tentativo, messo in atto non solo dai Salesiani ma da una coalizione più ampia comprendente burocrati, antropologi dichiaratamente "di sinistra", e alcune ONG, di screditare «i fatti e le tabelle incontrovertibili» esposti da Chagnon (Fox 1994).
- 111 A Wolf e Fox replicò per primo padre Cappelletti (1994), negando che l'invio del dossier fosse stato in forma anonima e ribadendo le accuse rivolte a Chagnon. Successivamente, intervenne Turner (1994), che pur esprimendo riserve sulle modalità di diffusione di tali accuse, non solo si dichiarò sostanzialmente d'accordo con il loro contenuto e, dunque, con i Salesiani, ma affermò che l'associazione di Chagnon con un personaggio come Brewer-Carias, naturalista ed esploratore riconosciuto ma sospettato di interessi privati legati all'industria mineraria, era stata fonte di sconcerto nell'opinione pubblica venezuelana. Inoltre, Turner deplorò il modo in cui sia Chagnon che Fox avevano rappresentato, in termini chiaramente delegittimanti, il lavoro delle ONG e degli antropologi attivamente impegnati in Brasile nella difesa dei diritti territoriali degli Yanomami e nella realizzazione di progetti sanitari ed educativi a loro destinati. Una simile rappresentazione, oltre a essere infondata, si prestava a essere utilizzata come appiglio da tutti coloro che volevano mettere fine alla loro presenza nell'area abitata dalla popolazione indigena (Turner 1994).

"Who speaks for the Yanomami?"

- 112 Nel congresso annuale dell'AAA svoltosi ad Atlanta, si tenne, il 2 dicembre 1994, una sessione, coordinata da Frank Salamone - un antropologo che nell'ambito di una ricerca sul campo su "religione e identità etnica" in Nigeria e altri stati africani aveva collaborato con alcuni missionari presenti in loco (Salomone 1997: 3) - e intitolata in modo generico "Anthropology and Theology". In realtà il simposio, almeno sul piano della dichiarazione di intenti del suo organizzatore, avrebbe voluto essere un'occasione di "riconciliazione" tra Chagnon e i Salesiani, riunendo il primo e alcuni esponenti di

spicco delle missioni salesiane tra gli Yanomami, tra cui José Bortoli, che ne era a capo e che non era mai entrato pubblicamente in conflitto con l'antropologo, a discutere della questione: "Who speaks for the Yanomami?".

- 113 Negli interventi presentati al panel, tutti i partecipanti evitarono di assumere toni aggressivi, sottolineando anzi gli aspetti di convergenza tra i rispettivi lavori svolti tra gli Yanomami. Tuttavia, rispetto alla questione di "chi parlasse per gli Yanomami", Chagnon, pur manifestando il proprio auspicio che in un prossimo futuro essi potessero "parlare a nome di loro stessi", reiterò quanto già aveva affermato nella quarta edizione della sua monografia (Chagnon 1992a: 275-276), e cioè che nel presente non esistevano forme di rappresentanza unitaria dell'intera popolazione, anche perché queste forme non facevano parte dell'organizzazione politica "tradizionale", definita soprattutto a livello di singoli villaggi. Vi era il rischio che i nuovi leader yanomami, presentandosi come "portavoce" di tutti gli Yanomami, non avessero ricevuto nessuna investitura di questo genere se non quella dei loro supporters non indigeni, e che, dunque, nei discorsi di questi leader, incluso Davi Kopenawa, si riflettessero probabilmente più i punti di vista dei supporters che quello del "popolo yanomami" nell'interessezza delle sue componenti diversificate (Salamone 1997: 107-112).
- 114 Soprattutto l'ultima affermazione suscitò la reazione di Turner, che era tra il pubblico e intervenne per protestare contro il discredito che essa portava all'immagine nell'opinione pubblica brasiliana e internazionale di Kopenawa, come leader nella difesa dei diritti dei popoli indigeni e, di conseguenza, alle campagne stesse in corso in quest'ambito. In questo senso, le parole di Chagnon erano per Turner suscettibili di "arrecare danno" agli Yanomami presso cui aveva fatto ricerca e dunque, oltre a essere in sé politicamente inopportune rispetto al rafforzamento di un consenso "popolare" intorno all'importanza di preservare la loro integrità territoriale, costituivano una evidente violazione del codice etico dell'AAA riguardante gli antropologi di professione.
- 115 Questa accusa a Chagnon sarà ripetuta negli anni a venire, soprattutto dopo che l'antropologo nel 1995 rilasciò al settimanale brasiliano *Veja* un'intervista (Alcantara 1995) in cui confermava il suo punto di vista su Kopenawa e, più in generale, sul lavoro delle organizzazioni non governative per la difesa dei diritti degli Yanomami. Essa si ritrova tra quelle mosse a Chagnon da Tierney in *Darkness in El Dorado*, e, quindi, tra quelle sul cui merito si pronuncerà negli anni successivi la Task Force dell'AAA.
- 116 Nel suo apprezzabile tentativo di riesaminare ognuna delle questioni e degli aspetti etici della "Yanomami controversy", Borowsky riconosce d'altronde che la questione di se, come e quando le critiche mosse pubblicamente da un antropologo a organizzazioni e attivisti, siano indigeni o meno, per i diritti dei popoli indigeni "arrechino danno" a tali popolazioni vada considerata in modo articolato e alla luce di vari elementi del contesto. In generale, pochi contesterebbero che «gli antropologi dovrebbero supportare gli attivisti indigeni e le ONG che li assistono» (Borowsky 2005: 83). Tuttavia, egli aggiunge:
- dobbiamo stare attenti a questo riguardo. Senza dubbio Kopenawa è il portavoce yanomami più noto in Brasile. È abile nel formulare le preoccupazioni degli Yanomami in modi che il pubblico non yanomami può comprendere. Ma non è certo l'unico portavoce, né è chiaro che gli Yanomami cerchino un solo portavoce per la loro causa. Va ricordato che non esiste una struttura di autorità [...] che unisca tutti gli Yanomami. [...] Dobbiamo anche stare attenti nell'usare la forma dei portavoce come modo di interpretare le preoccupazioni degli Yanomami. Il punto di vista di Chagnon può essere interpretato nel senso che suggerisce che vi sono molti

portavoce yanomami e che essi possono essere, a volte, creazioni di forze politiche esterne. Visto in questo modo, egli ha ragione (*ibidem*)⁵⁶.

- 117 Il quesito, in sé ambiguo, come “Chi parla per gli Yanomami?” si presta ad alimentare questo tipo di discussioni. Gli Yanomami sono stati inizialmente considerati dagli antropologi una popolazione unitaria in virtù di una serie di elementi linguistici e culturali che li accomunano, distinguendoli da altre collettività umane circostanti. Almeno da quando se ne ha notizia, tali elementi di distinzione sono stati sempre riconosciuti attraverso l'uso di termini specifici di auto-designazione (Cfr. Cocco 1975: 13-14; Lizot 1985: 2; Alès 2006: 21; Caballero 2014: 38-39). Tutto ciò non contrasta con il fatto che all'interno di questa popolazione sussistano differenze attinenti ad aspetti di vario tipo, dai modelli di insediamento fino all'importanza variabile annessa al tabù sulla pronuncia dei nomi di persona. Inoltre, come si verifica in molte collettività umane, tra gli Yanomami, prima dello sviluppo dei contatti con il mondo non indigeno, l'autorità, la comunicazione e la vita politica hanno avuto forme che non implicavano centralizzazione e unificazione dei poteri a livello dell'intera popolazione, considerata dal punto di vista linguistico e culturale. L'accento era posto soprattutto sull'autonomia politica dei villaggi e sulla coesione di gruppi di parentela localmente basati, ed era soprattutto in questi ambiti che si definivano i ruoli di autorità e di rappresentanza (Ramos 1998: 192-193).
- 118 In un commento, pubblicato in forma di recensione del libro di Tierney nella “New York Review of Books”, sull'ondata di notizie e reazioni suscitata dalle “rivelazioni” in esso contenute (vedi *infra*), Geertz, scrisse che «il vero problema fu costituito dal fatto che gli *anthros* (e i *médicos*), concepirono, in modo riduzionista fino al midollo, il loro oggetto di studio non come un popolo [*people*] ma come una popolazione» (2001b: 21, corsivi dell'autore). Implicitamente, Geertz contrapponeva le connotazioni di un termine, come “popolazione”, impiegato soprattutto in biologia, demografia e in statistica (Solinas 1992), a quelle di “popolo”, che in quanto associato a un territorio e a uno stato-nazione, ha valenze di significato che si riferiscono soprattutto all'ambito del discorso politico-giuridico (Canovan 2005; Badiou 2014).
- 119 Si è visto tuttavia che negli studi degli antropologi, inclusi quelli di Chagnon, agli Yanomami ci si è riferiti tanto come “popolazione” quanto come “popolo”, anche se in un senso che si riallaccia più all'idea di un gruppo connotato da elementi culturali distintivi che alla nozione politico-giuridica⁵⁷.
- 120 È dunque utile esaminare i processi che hanno portato al riconoscimento degli Yanomami come un popolo in senso propriamente politico-giuridico. Ramos (1998: 193) osservava più di un ventennio fa che gli Yanomami hanno cominciato a *immaginare* (Anderson (2019 [1983]; Appadurai 2011 [1996]), che l'insieme della loro popolazione formasse una “comunità” dopo che hanno sperimentato il potere di attori esterni la cui presenza e azione minacciava di distruggere gli spazi di autonomia territoriale e culturale che essi avevano fino a quel momento mantenuto. In particolare, in Brasile, gli sconvolgimenti causati dalla corsa all'oro sono stati essi stessi un vettore diretto di incontro tra gruppi di Yanomami che in precedenza non avevano contatti tra loro. Inizialmente, ONG e attivisti hanno svolto un ruolo importante in questa presa di coscienza (cfr. Caballero 2014: 38-39 per gli Yanomami in Venezuela). Lo sviluppo di nuove forme di leadership va analizzato in questo scenario, che ha comportato l'esigenza sia di costruire forme di interlocuzione e di intermediazione con le istituzioni pubbliche e private sia di sviluppare un raccordo tra i vari villaggi. La

diffusione dei nuovi mezzi di comunicazione di massa ha costituito nell'ultimo ventennio un canale che ha favorito l'ulteriore attecchimento di forme di immaginazione di un "noi" collettivo (Remotti 2010).

- 121 In questo quadro, Davi Kopenawa è certamente stato, tra i nuovi leaders, quello che è riuscito meglio a svolgere un ruolo, altamente creativo e nello stesso tempo delicato, di interprete e di vero e proprio traduttore tra i punti di vista sui quali tra gli Yanomami era possibile costruire una notevole convergenza e quelli delle istituzioni da cui dipendeva il riconoscimento dei loro diritti territoriali e culturali. L'affermazione di Chagnon secondo cui Kopenawa andrebbe considerato un portavoce delle ONG, più che di punti di vista sempre più condivisi tra gli Yanomami, è dunque il frutto di una profonda incomprensione dei fattori che hanno permesso a Kopenawa, nel corso di un trentennio, di consolidare la sua credibilità di leader politico tanto tra la popolazione indigena quanto nell'opinione pubblica internazionale. La questione di "chi parla per gli Yanomami?", ossia quella di chi ha titolo a "rappresentarli", non può infatti essere affrontata senza esaminare chi siano gli interlocutori ai quali il discorso è indirizzato, e quale sia il contesto politico e linguistico in cui le istanze presentate in tale discorso vengono codificate e negoziate in modo che risultino comprensibili e suscettibili di un'ampia condivisione sia tra gli Yanomami sia per i diversi pubblici non indigeni (Albert 2005; Viveiros de Castro 2004; De la Cadena 2010)⁵⁸.

Le denunce contenute in *Darkness en El Dorado* e la propagazione dello "scandalo" dentro l'AAA

- 122 Per la risonanza mediatica che ha conferito alle controversie di cui è trattato in precedenza, la pubblicazione, nel 2001, di *Darkness en El Dorado*, del giornalista freelance Patrick Tierney, ha segnato il momento di loro maggiore intensità. Nella sostanza, però, Tierney non fece molto altro che portare all'attenzione dell'opinione pubblica dei paesi occidentali ciò che veniva discusso da anni in circoli più ristretti. A parte l'accusa di cui si dirà ora, a cui i media di massa dettero di gran lunga più risalto, in effetti *Darkness en El Dorado* non faceva altro che mettere in una stessa cornice testuale le diverse critiche che, nei due decenni passati, erano state rivolte al lavoro e agli scritti di Chagnon e di Lizot sugli Yanomami.
- 123 Ancora prima che il libro fosse pubblicato, molti media giornalistici e radiotelevisivi, nei mesi precedenti, diffusero ampie anticipazioni dei suoi contenuti. La notizia che fu data con più risalto e che immediatamente suscitò una «tempesta mediatica» (Borowsky 2005: 3) su scala mondiale, riguardava il periodo della collaborazione di Chagnon, tra il 1967 e il 1975, con il celebre genetista James Neel nell'ambito di una ricerca biomedica finanziata dalla Commissione per l'Energia Atomica degli Stati Uniti. Questa ricerca, diretta da Neel, riguardava i fattori che possono influenzare i tassi di mutazione genetica. Gli insediamenti Yanomami, in cui allora Chagnon stava conducendo la sua indagine etnografica, erano stati selezionati come gruppo di controllo per un simile studio. Nei primi mesi del 1968, mentre l'equipe di cui erano membri Neel e Chagnon stava realizzando tra gli Yanomami i prelievi di sangue, urina e saliva necessari per lo studio, un'epidemia di morbillo scoppiò tra loro causando un gran numero di morti (Tierney, senza fornire cifre e fonti precise, parla di "centinaia, forse migliaia").

- 124 Secondo la ricostruzione di Tierney, Neel, pur somministrando a molti individui un vaccino, non avrebbe preso le precauzioni necessarie per limitare effetti collaterali di rilievo. Inoltre, egli avrebbe continuato a dare priorità alla sua agenda di ricerca rispetto alla somministrazione di cure mediche. Chagnon e gli altri membri dell'équipe di ricerca si sarebbero resi in quest'occasione complici e corresponsabili della sua gestione del trattamento dell'epidemia.
- 125 Nella bozza del libro distribuita prima della pubblicazione, a molti giornalisti, Tierney sosteneva anzi, sulla base di alcuni documenti, che Neel avesse intenzionalmente causato, attraverso la somministrazione di un vaccino non adeguatamente testato, l'insorgenza dell'epidemia per fini di sperimentazione, e che Chagnon, anche per il semplice fatto di saperlo, dovesse essere considerato corresponsabile di questa criminosa iniziativa. All'ampia circolazione di questa accusa infamante contribuì non poco una mail, datata 31 agosto 2000, ai vertici dell'American Anthropological Association, e resa immediatamente di pubblico accesso per i suoi membri (sebbene i mittenti abbiano successivamente dichiarato che essa avrebbe dovuto essere "confidenziale" e che non si spiegavano come fosse potuta avvenire la sua divulgazione pubblica), inviata da Turner – che, come si è detto, era stato a capo della "Special Commission to Investigate the Situation of the Brazilian Yanomami" ed era già entrato più volte in polemica con Chagnon – e Leslie Sponsel, che aveva presieduto l'AAA Committee for Human Rights tra il 1992 e il 1996.
- 126 Nella mail, i due antropologi, spiegando di avere avuto accesso alle bozze del libro di Tierney (in cui peraltro Turner è citato e ringraziato come fonte di informazione), parlavano
- di uno scandalo imminente che travolgerà la professione degli antropologi americani nella sua interezza agli occhi del pubblico, e provocherà un'intensa indignazione e appelli per provvedimenti da prendersi fra i membri dell'Associazione. Per la sua scala e ramificazione, e l'assoluta criminalità e corruzione, non ci sono paralleli nella storia dell'antropologia (Turner, Sponsel 2000).
- 127 All'AAA, continuavano Turner e Sponsel, sarebbe stato inevitabilmente presto richiesto «dai media e dai propri membri di prendere una posizione collettiva sugli argomenti in questione, così come misure appropriate per porvi rimedio» (*ibidem*). All'esposizione delle accuse a Neel, sulla base di quelle che i due studiosi chiamarono «le prove convincenti» presentate da Tierney nel suo «resoconto ben documentato», era dedicata più di metà della mail, nella quale si suggeriva che il suo modo di comportarsi in occasione dell'epidemia di morbillo tra gli Yanomami fosse legato alle sue «teorie eugenetiche» (etichettate inoltre come "fasciste") dei processi dell'evoluzione umana. Il resto della mail anticipava molte delle «critiche del lavoro (e dei comportamenti) di Napoleon Chagnon» esposte da Tierney, che, in pratica, sono le stesse che erano state rivolte all'antropologo nel ventennio precedente. Non risparmiando l'uso di espressioni ad effetto, Turner e Sponsel concludevano:
- Questa storia da incubo, un vero cuore di tenebra antropologico che va persino oltre l'immaginazione di un Josef Conrad – ma non, forse, di un Josef Mengele – sarà vista dal pubblico (giustamente secondo noi) e anche da molti antropologi come un atto d'accusa nei confronti dell'intera disciplina (*ibidem*).
- 128 Un'accusa così grave, riguardante un ricercatore di fama consolidata nell'opinione pubblica come Neel, si prestava chiaramente a ricevere un'ampia copertura mediatica. Tuttavia, il clamore stesso che essa suscitò, provocò, ancor prima della messa in vendita

del libro, una serie di interventi, da parte di importanti biologi ed epidemiologi, che evidenziarono l'impossibilità, da un punto di vista scientifico, che la somministrazione di un vaccino potesse causare un'epidemia di morbillo. Il risultato immediato di tali interventi, in particolare quelli da parte di importanti associazioni professionali, tra cui l'American Association of Human Genetics, fu che di quest'accusa non vi fu più traccia nella versione finale del libro di Tierney distribuita in libreria per la vendita. In essa, Tierney "si limitò" a sostenere, sulla base di fonti e argomentazioni la cui fondatezza è stata anche in questo caso contestata (Dreger 2011), che Neel non avesse adeguatamente contrastato la propagazione dell'epidemia⁵⁹.

- 129 La smentita dei fatti di cui Tierney aveva inizialmente accusato Neel portò quasi automaticamente alla perdita di interesse dei grandi media per tutto il complesso di vicende narrate dal giornalista in *Darkness en El Dorado* e, dunque, per lo sviluppo di inchieste dirette a verificare la sua tesi di fondo, ossia che a più riprese la presenza tra gli Yanomami di giornalisti e ricercatori scientifici, tra cui Chagnon e Lizot, avrebbe avuto effetti nocivi per la popolazione indigena, e sarebbe stata contrassegnata da comportamenti che rivelavano uno scarso senso di responsabilità e una limitata considerazione del valore delle vite e della cultura dei "nativi".
- 130 Sebbene, almeno per ciò che riguarda gli organi di stampa destinati al "grande pubblico", la "tempesta mediatica" sulle presunte rivelazioni contenute nel libro, dopo essere scoppiata nel settembre 2000, fosse dunque praticamente finita già all'inizio dell'anno seguente, la discussione e le polemiche da esso suscitate ebbero invece una vita e uno strascico ben più lunghi tra gli antropologi, specialmente quelli statunitensi. La stessa "American Anthropological Association" istituì una *task force* incaricata di condurre un'indagine volta ad accertare la fondatezza dei fatti riportati dal giornalista. Le sue conclusioni furono esposte in un Report (AAA 2002) organizzato per temi, ognuno dei quali si occupava di un ambito delle vicende in cui Neel, Chagnon e Lizot sarebbero stati coinvolti. In generale, il Report non produsse informazioni inedite, ma si limitò a indicare se e in che ci fossero stati riscontri o smentite alla versione dei fatti fornita da Tierney. Inoltre, solo in rari casi i suoi redattori presentarono tali riscontri nella forma di una censura esplicitamente rivolta all'indirizzo di Chagnon o degli altri studiosi chiamati in causa in *Darkness en El Dorado*. Piuttosto, ogni sezione del Report tende a concludersi proponendo dei principi cui, in situazioni simili a quelle descritte, dovrebbe attenersi il comportamento dell'antropologo che fa ricerca⁶⁰.
- 131 Sia l'operato della Task Force che i contenuti del Report furono a loro volta estesamente dibattuti fuori e dentro l'associazione professionale. A essere oggetto di forti critiche fu in particolare lo stesso modo di conduzione dell'indagine – ritenuto discutibile sia per le metodologie di selezione delle fonti sia per il fatto che ogni componente della Task Force fu incaricato di investigare la fondatezza di un singolo aspetto delle vicende e delle accuse contenute nel libro di Tierney senza che fossero previsti momenti di discussione e confronto collegiale. Anche la scelta dei componenti della Task Force, che sarebbe stata viziata tanto dalla presenza di studiosi che in passato erano stati vicini a Chagnon quanto da quella di alcuni dei suoi principali detrattori, mise in dubbio l'imparzialità dei suoi giudizi⁶¹.
- 132 In un articolo pubblicato nel 2004 su "American Anthropologist", Gregor e Gross, oltre a muovere queste critiche all'operato della Task Force, sostennero che l'inchiesta non aveva seguito

gli standard di un'indagine obiettiva [...]. Un approccio moralistico all'informazione e il rifiuto postmoderno dell'oggettività segnano il linguaggio e i metodi dell'indagine. La task force investigativa non ha rispettato standard di prova ragionevoli, gli "studiosi" oggetto dell'investigazione non sono stati rappresentati e [il lavoro dei] membri della task force è stato compromesso da conflitti di interesse. L'indagine e le sue attività collaterali riflettono una cultura dell'accusa e un'antropologia incerta della sua statura etica o scientifica (Gregor, Gross 2004: 687).

- 133 Nel 2005, mediante un referendum promosso dai sostenitori di Chagnon, fu votata la rescissione del Report finale della *task force* come esprime il punto di vista ufficiale dell'AAA; la reale rappresentatività di questo pronunciamento è stata a sua volta successivamente contestata, dal momento che alla votazione aveva partecipato una minoranza degli iscritti⁶².
- 134 Questo atto non segnò affatto la fine delle polemiche: dopo il 2010, esse sono state in particolare riaccese da una serie di eventi⁶³. Tra di essi spiccano la pubblicazione non solo dell'ultimo libro di Chagnon (2013, trad. it. 2014)⁶⁴, ma di testi di divulgazione scientifica, quali quelli di Diamond (2013) e Pinker (2013), entrambi incentrati su problematiche di grande richiamo (le differenze tra la "nostra società contemporanea" e quelle "premoderne" nel testo di Diamond; le cause della violenza e se e perché nel mondo ve ne sia di più o di meno che nel passato, in quello di Pinker), in cui i lavori di Chagnon costituiscono uno dei riferimenti privilegiati; la nomina di Chagnon all'Accademia delle Scienze statunitensi e le dimissioni di Sahlins dalla stessa per protesta, proprio contro questa nomina⁶⁵; la pubblicazione de *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami* (Kopenawa, Albert 2018). Quest'opera, tra l'altro, può essere letta come la presentazione di un quadro della cosmologia e della vita degli Yanomami che si contrappone e intende confutare l'immagine che di esse si può ricavare dai testi di Chagnon⁶⁶.

Conclusioni

- 135 Attraverso una rivisitazione di diversi aspetti e momenti della "controversia yanomami", in questo testo ho provato a presentare una gamma di temi - status epistemologico delle conoscenze e dei metodi di ricerca, usi pubblici, popolarizzazione, carattere *engaged*, disposizioni ed implicazioni etico-politiche - che, come ho cercato di mostrare nel "preambolo", si intrecciano spesso nei dibattiti contemporanei tra gli antropologi sul rapporto tra la disciplina e la sfera pubblica. Tanto nelle etnografie scritte dagli specialisti quanto nel variegato mondo della "produzione culturale di massa" (fumetti, reportages giornalistici, romanzi, documentari televisivi, film, ecc.), dal 1970 fino ad oggi i discorsi sugli Yanomami si sono incentrati su un insieme di questioni, tuttora di grande richiamo, il cui minimo comune denominatore risiede nell'assumerli come uno "specchio" per la *nostra* riflessione sulla natura umana e sulla sua storia, per i *nostri* dibattiti sui caratteri della "società primitiva", della violenza e dell'aggressività tra gli esseri umani, delle forme e delle condizioni di manifestazione e soddisfazione della libertà, dell'autonomia individuale, del desiderio, del senso di comunità e della diversità culturale.
- 136 In questo scenario complesso, le polemiche sui diversi aspetti delle relazioni intercorse tra i ricercatori sul campo e le popolazioni yanomami hanno investito questioni di importanza centrale per i dibattiti odierni prima richiamati. La prima è quella di quali

siano o, addirittura, se vi siano (data la mancanza, nella stessa comunità disciplinare, di un consenso a riguardo, ed essendovi piuttosto una pluralità di punti di vista, per lo più in conflitto) i principi e gli “standard” di “scientificità” (di metodo, di analisi, di inquadramento teorico, di linguaggio, di verificabilità e corroborazione dei “risultati” pubblicamente presentati) a cui i membri della disciplina e le loro conoscenze fanno oggi riferimento.

- 137 La storia della “controversia” suggerisce che a tale questione non sia oggi possibile dare una risposta semplice. Di certo, molte delle critiche rivolte ai lavori dei primi antropologi che hanno fatto ricerca sul campo tra gli Yanomami hanno avuto l'effetto di portare a un'impostazione più precisa di molti termini concettuali e dei modi di argomentare e sostenere una posizione teorica. Si deve inoltre constatare come i ricercatori che negli ultimi trent'anni hanno intrapreso ricerche tra la popolazioni yanomami si siano mossi con una cautela, tanto epistemologica quanto rispetto alle ripercussioni dei loro lavori, molto maggiore di quella dei loro predecessori. Tuttavia, la “controversia” mostra non solo che, oltre un certo punto critico, è difficile non fare intervenire nelle discussioni prese di posizione che riguardano terreni prettamente politici, ma che un consenso su dove situare questo punto critico resta problematico.
- 138 Ciò si lega a una seconda questione: quella dei rapporti tra ricerca guidata da finalità di supporto e/o verifica di prospettive teoriche e da obiettivi di riconoscimento “accademico” da una parte e, dall'altra, ruoli di *advocacy* a favore di gruppi vulnerabili e “powerless”. Entrambi si legano a una problematica ulteriore e cioè quella delle condizioni, dei contesti, dei campi e delle finalità di esercizio di una critica politico-culturale da parte degli antropologi capace di lasciare un'impronta nello spazio pubblico e tra i diversi soggetti sociali con cui essi interagiscono nei vari momenti del loro lavoro⁶⁷.
- 139 La “controversia yanomami” ha infine evidenziato articolate sfaccettature legate ai diversi possibili impieghi di termini come “popolo” o “people” da parte degli antropologi per riferirsi a determinate collettività sociali. Il caso yanomami mostra infatti come le questioni legate a tali impieghi vadano esaminate in tutti i loro diversi aspetti. Uno di questi è la tendenza, soprattutto in alcuni filoni degli studi antropologici, a fornire e plasmare “ritratti etnografici” di “popoli” identificati in base alla loro “cultura” e al loro “ethos”. Un altro è costituito dalle implicazioni (riconoscimento di sovranità, autonomia, autodeterminazione, soggettività giuridica collettiva) legate nella tradizione giuridico-politica europea alla nozione di “popolo”. Sotto questo profilo, va considerata l'importanza che riveste oggi nel diritto internazionale, la categoria di “popolo indigeno” come fondamento del riconoscimento di particolari diritti e tutele a popolazioni e collettività umane, come quella yanomami, che pur essendo storicamente legate a un particolare territorio, non sono costituite, da un punto di vista politico e giuridico, nelle forme dello stato-nazione e delle sue divisioni amministrative, e la cui incorporazione in un'entità statale è stata invece l'effetto o il correlato di un'esperienza storica prolungata di dominazione e di spossessamento territoriale.
- 140 Anche se da un'analisi della storia della “controversia yanomami” non si possono trarre conclusioni univoche sui dilemmi scientifici ed etico-politici in cui si dibatte oggi l'antropologia socioculturale, essa resta comunque, in questo senso, fondamentale per riflettervi e per metterli meglio a fuoco.

BIBLIOGRAFIA

- AAA American Anthropological Association, 2005 «On the Resolution to Rescind Acceptance of the Report of the El Dorado Task Force», in *Anthropology Newsletter*, XLVI (7): 10.
- Abram S., Pink S., 2017 «Mediating Publics and Anthropology: An Introduction», in S. Abram, S. Pink (eds), *Media, Anthropology and Public Engagement*, Berghahn, New York-Oxford: 1-22.
- Albert B., 1988 *Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne)*, ORSTOM, Paris.
- Albert B., 1989 «Yanomami 'Violence': Inclusive Fitness or Ethnographer's Representation?», in *Current Anthropology*, XXX (5): 637-640.
- Albert B., 1990 «On Yanomami warfare: rejoinder», in *Current Anthropology*, XXXI (5): 558-563.
- Albert B., 1994 «Gold miners and Yanomami indians in the Brazilian Amazon: the Hashimu Massacre», in B. Johnston (ed.), *Who Pays the Price? The Sociocultural Context of the Environmental Crisis*. Island Press, Washington D.C.: 47-55.
- Albert B., 1997 «'Ethnographic Situation' and Ethnic Movements. Notes on post-Malinowskian fieldwork», in *Critique of Anthropology*, XVII (1): 53-65.
- Albert B., 2005 «Territorially, ethnopolitics, and development: the indian movement in the Brazilian Amazon», in A. Surrallés, P. García Hierro (eds), *The Land Within. Indigenous Territory and Perception of Environment*. IWGIA- Centraltrykkeriet Skive A/S, Copenhagen: 200-229.
- Albert B., 2018 «Post-scriptum: quando Io è un altro (e viceversa)», in D. Kopenawa, B. Albert. *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami*, Nottetempo, Milano: 710-770.
- Alès C., 2006 *Yanomami: l'ire et le désir*, Karthala, Paris.
- Alès C., 2007 «Le goût de miel : Le nouvel ordre politique dans l'Amazonie vénézuélienne et la participation yanomami», in *Journal de la Société des Américanistes*, XCIII (1): 227-255.
- Alcantara E., 1995 «Indio también é gente», in *Veja*, December 1995: 67-69.
- Alliegro E. V., 2011 *Antropologia italiana. Storia e storiografia (1869-1975)*, SEID, Firenze.
- Allovio S., 2010 *Pigmei, europei e altri selvaggi*, Laterza, Roma-Bari.
- Anderson B., 2019 [1983] *Comunità immaginate. Origine e fortuna dei nazionalismi*, Laterza, Roma-Bari.
- Appadurai A., 2011 [1996] *Modernità in polvere*, Raffaello Cortina, Milano.
- Arends T., Chagnon N. et Al. 1967 «Intratribal genetic differentiation among the Yanomama Indians of Southern Venezuela», in *PNAS*, LVII: 1252-1259.
- Asad T. (ed.), 1973 *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, New York.
- Axel B. K., 2002 «Historical Anthropology and Its Vicissitudes», in B. K. Axel (ed.), *From the Margins: Historical Anthropology and Its Future*, Duke University Press, Durham NC: 1-43.
- Badiou A., 2014 «24 glosse sull'uso della parola 'popolo'», in A. Badiou, P. Bourdieu et Al., *Che cos'è un popolo?*, DeriveApprodi, Roma: 5-15.

- Beneduce R., 2021 «Il fecondo raccolto delle eresie. Clastres, Viveiros de Castro e la “magia dello stato”», in Viveiros de Castro E., *L'intempestivo, ancora. Pierre Clastres di fronte allo Stato*, Ombre corte, Verona: 85-140.
- Barker J., 1953 «Memoria sobre la cultura de los Guaika», in *Boletín Indigenista Venezolano*, I (3-4): 433-489.
- Basile D., 2020 «Buona da raccontare. Considerazioni su antropologia e giornalismo», *L'Uomo*, X (2): 129-154.
- Basañez M. G., Bortoli J. et Al., 2002 «Sobre las acusaciones a Jacques Lizot», in *Interciencia*, XXVII (1): 5.
- Beckerman S. et Al., 2009 «Life histories, blood revenge, and reproductive success among the Waorani of Ecuador», in *PNAS*, CVI: 8134-8139.
- Beck S., Maida C. A. (eds.), 2013 *Towards Engaged Anthropology*, Berghahn, New York-Oxford.
- Berwick D., 1992 *Savages. The life and killing of the Yanomami*, Hutchinson, London.
- Biocca E., 1965 *Yanoa'ma. Dal racconto di una donna rapita dagli Indi*, Leonardo da Vinci, Bari.
- Biocca E., 1966 *Viaggi tra gli Indi. Voll. II-III*, CNR, Roma.
- Biocca E., 1969 *Mondo Yanoama*, De Donato, Bari.
- Biocca E., 1976 [1968] *Yanoama*, Terre humaine/Plon, Paris.
- Biscaldi A., 2015 «'Vietato mormorare'. Sulla necessità della ricerca antropologica in Italia», in *Archivio Antropologico Mediterraneo on line*, XVII (1): 13-18.
- Bonatti W., 1968 *Nel mondo perduto*, Epoca Universo-Mondadori, Milano (nuova ed. ampliata con il titolo *Un mondo perduto*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2009).
- Boni E., 2005 «Un cuore di tenebra antropologico. Storia del caso El Dorado», in F. Guatelli (ed.). *Scienza e opinione pubblica: una relazione da ridefinire*, Univ. of Firenze Press, Firenze: 17-57.
- Boni S., Koensler A., Rossi A., 2020 *Etnografie militanti. Prospettive e dilemmi*, Eléuthera, Milano.
- Borowsky R., 2005 *Yanomami. The Fierce Controversy and what we Can Learn from It*, University of California Press, Berkeley.
- Borowsky R., 2011 *Why a Public Anthropology?* Center for a Public Anthropology. Kailua, HI.
- Borowsky R., 2015 «Like a bridge over troubled waters», in *Journal of Royal Anthropological Institute*, XXI: 462-465.
- Bourdieu, P. 1976 «L'opinione pubblica non esiste», in *Problemi dell'informazione*, I (1): 71-88.
- Bourdieu, P. 1992 *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati-Boringhieri, Torino.
- Bourdieu, P. 2003 *Il mestiere di scienziato*, Feltrinelli, Milano (ed. or.: *Science de la science et réflexivité*, Raisons d'agir, Paris, 2002).
- Caballero H., 2005 «Primeros encuentros: Los Yanomami en las representaciones post-coloniales de la primera mitad del siglo XX», in *Antropológica*, CIV: 5-34.
- Caballero H., 2014 *Desencuentros y encuentros en el Alto Orinoco: incursiones en territorio yanomami, siglos XVIII-XIX*, Ediciones IVIC, Caracas.
- Caballero H., 2018 «Escenarios de lo político: Movilización y participación política indígena en el estado Amazonas, Venezuela», in *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, XXVIII (82): 406-442.

- Campbell A., 1996 «Tricky Tropes: styles of the popular and the pompous», in J. MacClancy, C. McDonald (eds), *Popularizing Anthropology*, Routledge, London & New York: 58-82.
- Campbell J., 2010 «The 'problem' of ethics in contemporary anthropological research», in *Anthropology Matters*, XII (2): 1-17.
- Canovan M., 2005 *The People*, Polity Press, London.
- Carbone F., 1993 *I gironi infernali dell'Amazzonia*, Theoria, Roma-Napoli.
- Carneiro de Cunha M., 1989 «To the editor», in *Anthropology Newsletter*, January 1989: 3.
- Carpentier A. 1995 [1953], *I passi perduti*, Sellerio, Palermo.
- Chagnon N. A., 1968 *Yanomamö. The Fierce People*, Holt, Rinehart & Winston, New York (successive edizioni rivedute e ampliate: 1977, 1983).
- Chagnon N. A., 1976 «Yanomamo, the true people», *National Geographic Magazine*, 150: 210-23.
- Chagnon N. A., 1988 «Life Histories, Blood Revenge, and Warfare in a Tribal Population», in *Science*, CCXXXIX (4843): 985-92.
- Chagnon N. A., 1989 «To the editor», in *Anthropology Newsletter*, January 1989: 3, 24.
- Chagnon N. A., 1990 «On Yanomamö violence: reply to Albert», in *Current Anthropology*, XXXI: 49-53.
- Chagnon N. A., 1992a *Yanomamö*, Holt, Rinehart & Winston, New York (successive edizioni rivedute e ampliate: 1997, 2012).
- Chagnon N. A., 1992b *Yanomamö. The Last Days of Eden*, Harcourt Brace Jovanovich, Orlando.
- Chagnon N. A., 1996 «Book review: B. Ferguson, *Yanomami Warfare: A Political History*», in *American Anthropologist*, XCVIII: 670-672.
- Chagnon N. A., 2013 *Noble Savages. My life among two dangerous tribes: the Yanomamö and the Anthropologists*, Simon & Schuster, New York & London (trad. it. *Tribù pericolose. La mia vita tra gli Yanomamö e gli antropologi*. Il Saggiatore, Milano, 2014).
- Chagnon, N. A., Hames, R. B., 1979 «Protein Deficiency and Tribal Warfare in Amazonia: New Data», in *Science*, CCIII (4383): 910-13.
- Chagnon N. A., Lynch R. F. et Al. 2017 «Cross-cousin marriage among the Yanomamö shows evidence of parent-offspring conflict and mate competition between brothers», in *PNAS*, 13 march 2017: E2590-E2597.
- Clastres P., 1969 «Une ethnographie sauvage», in *L'Homme*, IX (1): 58-65.
- Clastres P., 1971 «Le dernier cercle», in *Les Temps Modernes*, 298: 1917-1940.
- Clastres P., 1972 *Chronique des Indiens Guayaki*. Terre Humaine/Plon, Paris (trad. it.: *Cronaca di una tribù*, Feltrinelli, Milano 1984).
- Clastres P., 1977 [1974] *La società contro lo stato*, Feltrinelli, Milano (nuova ed. Ombre Corte, Verona 2003).
- Clastres P., 1998 *Archeologia della violenza*, Meltemi, Roma.
- Clastres P., 2010 *Archeology of Violence*, Semiotext(e), Los Angeles.
- Clifford J., 1993 *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. *The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*. Harvard University Press, Cambridge & London 1988).

- Clifford J., Marcus G. E. (eds) 1997 *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell'etnografia*, Meltemi, Roma (ed. or. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley, 1986).
- Cocco L., 1975 *Parima: dove la terra non accoglie i morti*, LAS, Roma.
- Colchester M., 1984 «Rethinking Stone-Age Economics: Some Speculations Concerning the Pre-Columbian Yanoama Economy», in *Human Ecology*, XII (3): 291-314.
- Comaroff J., 2010 «The End of Anthropology. Again: On the Future of an In/discipline», in *American Anthropologist*, 112 (4): 524-538.
- Comba E., 2014 «Usanze culturali ridotte a nuda vita», in *Alias*, 22 giugno 2014: 7.
- Corry S., 2013a. «Pericolo! Tornano i selvaggi (primitivi). Perché *Il mondo fino a ieri* di Jared Diamond è in errore», in *ANUAC*, II (2): 142-150.
- Corry S., 2013b «The case of the 'Brutal Savage': Poirot or Clouseau? Why Steven Pinker, like Jared Diamond, is wrong», in *ANUAC*, II (2): 151-161.
- Corry S., 2013c «I vestiti nuovi dell'imperatore nel Giardino dell'Eden e altre pericolose assurdit . Perché Napoleon Chagnon non pu  dimostrare niente», in *ANUAC*, II (2): 162-179.
- Corry S., 2018 «Yanomami: la piega dietro al ginocchio», in *Alias*, 21 luglio 2018: 3.
- D'Agostino G., 2020 «Questioni storiografiche e didattica universitaria della demologia in Italia», in *Voci*, XVII: 120-144.
- D'Agostino G., Matera V., 2012 «Prefazione», in U. Hannerz, *Il mondo dell'antropologia*, Il Mulino, Bologna: 7-14.
- D'Andrade R. 1995 «Moral Models in Anthropology», in *Current Anthropology*, XXXVI (3): 399-408.
- Danowski D., Viveiros de Castro E., 2017 *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Nottetempo, Milano.
- Dawson M., 2009 *Growing up Yanomamo. Missionary adventures in the Amazonian Rainforest*, Graces Acres, Press, Larkspur (CO).
- Dawson M., 2017 *Growing up Yanomamo today: by faith not by sight*, Graces Acres, Press, Larkspur (CO).
- Debaene V., 2010 *L'adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*, Gallimard, Paris.
- Dei F., 2007 «Sull'uso pubblico delle scienze sociali, dal punto di vista dell'antropologia», in *Sociologica*, II: 1-15.
- Dei F., 2017 «Di Stato si muore? Per una critica dell'antropologia critica», in F. Dei, C. Di Pasquale (a cura di), *Stato, violenza, libert . La "critica del potere" e l'antropologia contemporanea*, Donzelli, Roma: 9-50.
- Dei F., 2018a *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, Il Mulino, Bologna.
- Dei F., Fanelli A. (a cura di), 2015 «La demologia come "scienza normale". Ripensare *Cultura egemonica e culture subalterne*», in *Lares*, numero monografico, LXXXI (2-3).
- De Holmes R., 1983 «Shabono: Scandal or Superb Social Science?», in *American Anthropologist*, LXXXV (3): 664-667.
- De la Cadena M., 2010 «Indigenous Cosmopolitics in the Andes. Conceptual Reflections beyond Politics», in *Cultural Anthropology*, XXV (2): 334-370.

- Descola P., 1994 *Les lances du crépuscule. Relations Jivaro. Haute Amazonie*, Terre Humaine/Plon, Paris.
- Descola P., 1996 «A bricoleur's workshop», in J. MacClancy, C. McDonough (eds), *Popularizing Anthropology*, Routledge, London & New York: 208-224.
- Diamond J., 2013 *Il mondo fino a ieri. Che cosa possiamo imparare dalle società tradizionali?* Einaudi, Torino.
- Donner F., 1997 [1982] *Shabono*, Il punto d'incontro, Vicenza.
- Dreger A., 2011 «Darkness's descent on American Anthropological Association. A Cautionary Tale», in *Human Nature*, XXII (3): 225-246.
- Dreger A., 2015 *Galileo's Middle Finger: Heretics, Activists, and the Search for Justice in Science*, Penguin, New York.
- Early J. D., Peters J. F., 2000 *The Xilixana Yanomami of the Amazon. History, Social Structure and Population Dynamics*, University of Florida Press, Gainesville.
- Evans-Pritchard E., 1991 [1940] *I Nuer: un'anarchia ordinata*, Franco Angeli, Roma.
- Eriksen T. H., 2012² [2006] *Engaging Anthropology: The Case for a Public Presence*, Bloomsbury, London.
- Eriksen T. H., 2017 «A philosophy for our times», in *ANUAC*, V (2): 29-33.
- Eusebi G., 1990 *A barriga morreu. Il genocidio yanomami*, Sonda, Torino.
- Faeta F., 2015 «Rileggendo Fabio Dei che rilegge A. M. Cirese», in *Lares*, LXXXI (2-3): 397-406.
- Fabietti U., 1979 «De quoi Les Indiens Yanomami ne rient pas», in J. L. Amselle (ed.), *Le Sauvage à la mode*, Le Sycomore, Paris (trad.it. in U. Fabietti. *La costruzione della giovinezza e altri saggi di antropologia*, Guerini e Associati, Milano: 119-144).
- Fabietti U., 2013³ *L'identità etnica: storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci. Roma.
- Fassin D., 2013 «Why Ethnography matters: On Anthropology and Its Publics», in *Cultural Anthropology*, XXVIII (4): 621-646.
- Favole A., 2015 *La bussola dell'antropologo. Orientarsi in un mare di culture*, Laterza, Roma-Bari.
- Ferguson B. R., 1995 *Yanomami Warfare. A Political History*, School of American Research Press, Santa Fe.
- Ferguson B. R., 2001 «Materialist, cultural and biological theories on why Yanomami make war», in *Anthropological Theory*, I: 99-116.
- Ferguson B. R., 2013 «Pinker's list. Exaggerating Prehistoric war Mortality», in D. Fry (ed.), *War, Peace and Human Nature. The Convergence of Evolutionary and Cultural Views*, Oxford University Press, New York: 112-131.
- Ferguson B. R., 2015 «History, explanation, and war among the Yanomami: A response to Chagnon's *Noble Savages*», in *Anthropological Theory*, XV (4): 377-406.
- Fox R., 1994 «Evil Wrought in the Name of Good», in *Anthropology Newsletter*, March 1994: 2.
- Fry D., Söderberg P., 2013 «Lethal Aggression in Mobile Forager Bands and Implications for the Origins of War», in *Science* 341: 270-272.
- Fuentes E., 1984 «Introducción», in H. Valero, *Yo soy Napëyoma. Relato de una mujer raptada por los indígenas Yanomami*, Fundación de Ciencias naturales La Salle, Caracas: 9-20.

- Geertz C., 1988 *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bologna.
- Geertz C., 1990 *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Il Mulino, Bologna.
- Geertz C., 2001a *Antropologia e filosofia*, Il Mulino, Bologna.
- Geertz C., 2001b «Life among the Anthros», in *New York Review of Books*, XLVIII (2): 18-22 (incluso, con il titolo "On the Devastation of the Amazon", in C. Geertz, *Life among the Anthros and Other Essays*, Princeton University Press, Princeton NJ, 2010: 123-134).
- Genovese R. 2013 *Il destino dell'intellettuale*, Manifestolibri, Roma.
- Godelier M., 2004 *Métamorphoses de la parenté*, Fayard, Paris.
- Good D. (with Paisner D.), 2015 *The Way Around. Finding my mother and myself among the Yanomami*, Harper & Collins, New York.
- Good K. (with Chanoff D.), 1991 *Into the Heart. One man's pursuit of love and knowledge among the Yanomama*, Simon & Schuster, New York.
- Gheerbrant A., 1952 *L'expédition Orénoque-Amazonie 1948-1950*, Gallimard, Paris (nuova ed. spagnola, El Áncora, Bogotá, 1997).
- Gregor T. A., Gross D. R., 2004 «Guilt by Association. The Culture of Accusation and the American Anthropological Association's Investigation of Darkness in El Dorado», in *American Anthropologist*, CVI (4): 687-698.
- Gupta A., Ferguson J., 1992 «Beyond 'Culture': Space, Identity and the Politics of Difference», in *Cultural Anthropology*, VII (1): 6-23.
- Habermas J., 1971 [1962] *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari (ed. or.: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied, Berlin).
- Hale Ch., 2006 «Activist Research v. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology», in *Cultural Anthropology*, XXI (1): 96-120.
- Hannerz U., 2012 *Il mondo dell'antropologia*, Il Mulino, Bologna.
- Harris M., 1979 «The Yanomamo and the Cause of War in Band and Villages», in C. Wagley, M. L. Margolis (eds), *Brazil, anthropological perspectives*, Columbia University Press, New York: 121-132.
- Harris M., 1984 «Animal Capture and Yanomamo Warfare: Retrospect and New Evidence», in *Journal of Anthropological Research*, XL (1): 183-201.
- Hart K., 2015 «Cultural Critique, Anthropological», in J. D. Wright (ed.). *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, 2nd edition, Vol 5*, Oxford, Elsevier: 382-387.
- Heatherington T, Zerilli, F. (eds), 2016 «Anthropologists In/Of the Neoliberal Academy», in *ANUAC*, V (1): 41-90.
- Heatherington T., Zerilli, F. (eds) 2017 «Anthropologists Witnessing and Reshaping the Neoliberal Academy», in *ANUAC*, VI (1): 23-98.
- Heinen D., 1991 «Lathrap's concept of 'interfluvial zones' applied to the analysis of indigenous groups in Venezuelan Amazon», in *Antropológica*, 75-76: 61-92.
- Heinen D., Illius B., 1996 «The Last Days of El Dorado: A Review Essay on Yanomami Warfare», in *Anthropos*, XCI (4/6): 552-560.
- Herzfeld M., 2006 *Antropologia. Pratica della teoria nella cultura e nella società*, SEID, Firenze.

- Huxley F., 1962 *Aimables sauvages*, Terre Humaine/Plon, Paris.
- James W., 1996 «Typecasting: anthropology's *dramatis personae*», in J. MacClancy, C. McDonough (eds) *Popularizing Anthropology*, Routledge, London & New York: 83-105.
- Ingold T., 2018 *Anthropology: Why It Matters*, Polity Press, London (trad. it. *Antropologia*, Meltemi, Milano, 2020)
- Jokic Z., 2015 *The Living Ancestors. Shamanism, Cosmos and Cultural Change among the Yanomami of the Upper Orinoco*, Berghahn, New York & Oxford.
- Kelly J. A., 2011 *State Healthcare and Yanomami Transformations*, University of Arizona Press, Tucson.
- Kelly, R. C., 2000, *Warless societies and the origin of war*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Kerjean A., 1988 *Un sauvage exil. Jacques Lizot: 20 ans parmi les Indiens Yanomami*, Seghers, Paris.
- Kerjean A., 1991 *L'adieu aux Yanomami*, Albin Michel, Paris.
- Koch-Grünberg Th., 1916 *Von Roraima zum Orinoco*. Dietrich Reimer, Berlin (trad. spagnola: *Del Roraima al Orinoco*, Ediciones del Banco Central de Venezuela, Caracas, Voll. I-III, 1982).
- Kopenawa D., Albert B., 2018 *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami*, Nottetempo, Milano (ed. or. francese: Terre Humaine/Plon, Paris 2010).
- Lee R. B., 2014 «Hunter-gatherers on the best-seller list: Steven Pinker and the 'Bellicose School's' treatment of forager violence», in *Journal of Aggression, Conflict and Peace Research*, VI (4): 216-228.
- Lee R. B., 2018 «Hunter-Gatherers. New Light on Old Debates», in *Annual Review of Anthropology*, XLVII: 513-531.
- Le Tourneau F. M., 2010 *Les Yanomami du Brésil. Géographie d'un territoire amérindien*, Belin, Paris.
- Lippman W. 1995 *L'opinione pubblica*, Donzelli, Roma (ed. or.: *Public Opinion*, New York, MacMillan 1922).
- Lévi-Strauss C. 1982 [1955], *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano.
- Lizot J., 1970 «Les Indiens Yanomami et la raison des Blancs», in *Critique*, 279-280: 741-746.
- Lizot J., 1971 «Economie ou société? Quelques thèmes à propos de l'étude d'une communauté d'Amérindiens», in *Journal de la Société des Américanistes*, LX: 137-175.
- Lizot J., 1974 «Histoires indiennes d'amour», in *Les Temps Modernes*, 339: 1-34.
- Lizot J., 1984 *Les Yanomami centraux*, EHESS-Cahiers de l'Homme, Paris.
- Lizot J., 1985 *Tales of the Yanomami. Daily Life in the Venezuelan Forest*, Cambridge University Press, Cambridge (ed. or.: *Le cercle des feux. Faits et dits des Indiens Yanomami*, Seuil, Paris 1976).
- Lizot J., 1987 «Compte rendu de H. Valero, *Yo soy Napëyoma. Relato de una mujer raptada por los indígenas Yanomami*», in *L'Homme*, XXVII (101): 176-178.
- Lizot J., 1994 «On warfare: An answer to N.A. Chagnon», in *American Ethnologist* XXI: 845-862.
- Lizot J. 1996 *Yanomami thë kahiki ahã, textos yanomami*, Escuela Intercultural Bilingüe del Alto Orinoco-Vicariato apostólico-UNICEF, Puerto Ayacucho.
- Lizot J. 1997 *Yanomami thë pë wayamou/Discursos ceremoniales*, Vicariato apostólico-UNICEF Puerto Ayacucho.

- Lizot J. 2004 *Diccionario enciclopédico de la lengua yanomami*, Vicariato apostólico de Puerto Ayacucho, Puerto Ayacucho.
- Luhmann N., 1990 «L'opinione pubblica», in ID., *Stato di diritto e Sistema sociale*, Guida, Napoli: 81-119 (ed. or. «Öffentliche Meinung», in *Politische Vierteljahresschriften*, 1971, XI (1): 2-28).
- MacClancy J., 1996 «Popularizing Anthropology», in J. MacClancy, C. McDonough (eds), *Popularizing Anthropology*, Routledge, London & New York: 1-57.
- MacClancy J., 2002 «Introduction: Taking People Seriously», in J. MacClancy (ed.), *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines*, Chicago University Press, Chicago: 1-14.
- MacClancy J., 2013 *Anthropology in the Public Arena: Historical and Contemporary Contexts*, Wiley-Blackwell, Chichester & Oxford.
- MacFarlan S. J., Chagnon, N. et Al., 2014 «Lethal coalitionary aggression and long-term alliance formation among Yanomamö men», in *PNAS CXI (47)*: 16662-16669.
- Mandrino L., 2015 *Vivere come se si fosse eterni*, Alpine Studio, Lecco.
- Marcus G. E., Fischer M. E., 1999² [1986] *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in The Human Sciences*, University of Chicago Press, Chicago & London (trad. it.: *Antropologia come critica culturale*, Meltemi, Roma 1998).
- Martins L., 2005 «The Swing of the Pendulum: The Impact on Chagnon's work in Brazil», in R. Borowsky, *Yanomami. The Fierce Controversy and what we Can Learn from It*, University of California Press, Berkeley: 135-140.
- Matera V. 2017 *Antropologia contemporanea. La diversità culturale in un mondo globale*, Laterza, Roma-Bari.
- Mead M. 1937 «Public Opinion Mechanisms Among Primitive Peoples», in *Public Opinion Quarterly*, I: 5-16.
- Meloni P., Zanotelli F. (a cura di), 2020 «Contrastare l'odio: l'uso dell'antropologia nella comunicazione pubblica tra sentimenti, populismo e impegno politico», in *Antropologia Pubblica*, VI (1): 21-130.
- Métraux A., 1948 «The Hunting and Gathering Tribes of the Río Negro Basin», in J. H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. 3, Smithsonian Institute, Washington DC: 861-867.
- Miklikowska M., Fry D., 2012 «Natural born non-killers. A Critique of the Killers-Have-More-Kids Idea», in D. J. Christie, J. Evans Pim (eds), *Non-killing Societies*, Center for Global Nonkilling: Honolulu: 43-70.
- Neel J. V., 1994 *Physician to the Gene Pool: Genetic Lessons and Other Stories*, Wiley-Blackwell, New York.
- Niemeyer Cesarino C. et al. 2014 «Book Forum: *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*», in *HAU. Journal of Ethnographic Theory*, IV (2): 289-337.
- Noelle-Neumann E., 2017 *La spirale del silenzio. Per una teoria dell'opinione pubblica*, Meltemi, Milano.
- Palumbo B., 2018 *Lo strabismo della dea. Antropologia, accademia e società in Italia*, Museo Pasqualino edizioni, Palermo.
- Palumbo B., 2020a *Piegare i santi. Inchini rituali e pratiche mafiose*, Marietti 1820, Bologna.
- Palumbo B., 2020b *Lo sguardo inquieto. L'etnografia tra scienza e narrazione*, Marietti1820, Bologna.
- Peters J. F., 2011 [1998] *Life among the Yanomami*, University of Toronto Press, Toronto.

- Piasere L., 2002 *L'etnografo imperfetto: esperienza e cognizione in antropologia*, Laterza, Roma-Bari.
- Pinker S., 2013 *Il declino della violenza*, Mondadori, Milano.
- Pizza G., 2015 *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Carocci, Roma.
- Ponzo E., 1967 *L'acculturazione dei popoli primitivi*, Bulzoni, Roma.
- Pratt M. L., 1997 «Ricerca sul campo in luoghi familiari», in J. Clifford, G. E. Marcus (a cura di) *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell'etnografia*, Meltemi, Roma: 54-80.
- Poutignat Ph., Streiff-Fenart J., 2000 [1995] *Teorie dell'etnicità*, Mursia, Milano.
- Price R., 2012 «An Interview with Marshall Sahlins», in *ANUAC*, II (1): 165-169.
- Puccini S., 2012 «Pizzini. Sugli usi pubblici dell'antropologia», in *ANUAC*, I (2): 57-65.
- Rabben L., 1998 *Unnatural Selection. The Yanomami, the Kayapó and the Onslaught of Civilization*. Pluto Press, London.
- Ramos A. R., 1987 «Reflecting on the Yanomami. Ethnographic Images and the Pursuit of the Exotic», in *Cultural Anthropology*, II (3): 284-304.
- Ramos A. R., 1995 *Sanumá Memories. Yanomami Ethnography in Times of Crisis*, Wisconsin University Press, Madison.
- Ramos A. R., 1998 *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*, Wisconsin University Press, Madison.
- Ramos A. R., 2012 «The Politics of Perspectivism», in *Annual Review of Anthropology*, XLI: 481-494.
- Remotti F., 1986 *Antenati e antagonisti. Consensi e dissensi in antropologia culturale*, Il Mulino, Bologna.
- Remotti F., 2010 *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari.
- Remotti F., 2014 *Per un'antropologia inattuale*, Elèuthera, Milano.
- Remotti F., 2019 «I bianchi non pensano molto lontano», in *L'indice dei libri del mese*, XXXVI (1): 16.
- Ribeiro D., 2002 *Carnets Indiens. Avec les Indiens Urubus-Kaapor, Brésil*, Terre Humaine/Plon, Paris.
- Rifkin J. 1994 «Ethnography and ethnocide: A case study of the Yanomami», in *Dialectical Anthropology*, XIX (2): 295-327.
- Ritchie M., 2019³ [1996] *Spirits of the Rainforest. A Yanomamö Shaman's Story*, Island Lake Press, Island Lake.
- Rocha J., 2001 *Assassinio nella foresta. Gli Yanomami, i cercatori d'oro e l'Amazzonia*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Ron R., 2004 *Scandals and Scoundrels. Seven cases that shook the Academy*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
- Sahlins M., 2013 «The National Academy of Sciences. Goodbye to all that», in *Anthropology Today*, XXIX (2): 1-2.
- Salamone F., 1997 *The Yanomami and Their Interpreters. Fierce People or Fierce Interpreters*. University Press of America, Lanham.
- Salzman Ph. C., 1994 «The Lone Stranger in the Heart of Darkness», in R. Borofsky (ed.), *Assessing Cultural Anthropology*, McGraw-Hill: New York: 29-38.
- Scarpelli F., 2012 «Sopravvivere in mondi inospitali», in *Lares* LXXXVIII (3): 379-399.

- Scheper-Hughes N., 1995 «The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology», in *Current Anthropology*, XXXVI (3): 409-440.
- Shore C., Wright S., 2015 «Governing by numbers: audit culture, rankings and the new world order», in *Social Anthropology*, XXIII (1): 22-28.
- Severi I., 2019 *Quick and Dirty. Antropologia pubblica, applicata e professionale*, Editpress, Firenze.
- Severi I., Tarabusi F. (a cura di), 2019 *I metodi puri impazziscono*, Licosia, Ogliastro Cilento (SA).
- Shankman P., 2018 «The Mead-Freeman Controversy Continues: A Reply to Ian Jarvie», in *Philosophy of the Social Sciences*, XLVIII (3): 309-332.
- Smole W. J., 1976 *The Yanomama Indians. A Cultural Geography*. University of Texas Press, Austin & London.
- Solinas P., 1992 *Popolazioni e sistemi sociali*. La Nuova Italia, Roma.
- Spindler G., Spindler L., 1968 «About the Book», in N. Chagnon, *Yanomamö*, First ed.
- Spindler G., Spindler L., 1977 «About the Book», in N. Chagnon, *Yanomamö*, Second ed.
- Spindler G., Spindler L., 1983 «About the Book», in N. Chagnon, *Yanomamö*, Third ed.
- Sponsel L. E., 1998 «Yanomami. An arena of conflict and aggression in the Amazon», in *Journal of Aggressive Behaviour*, XXIV (2): 97-122.
- Sponsel L. E., 2010 «Into the Heart of Darkness. Rethinking the Canonical Ethnography on the Yanomamö», in D. J. Christie, J. Evans Pim (eds), *Non-killing Societies*. Center for Global Nonkilling: Honolulu: 197-240.
- Sponsel L. E., 2014 «Book Review: *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*», in *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, XII (2): 172-178.
- Stocchero D., 2009 «La guerra Yanomamo più feroce», in *Hako*, II: 31-41.
- Stockard J., Spindler G., 2013 «About the Series», in R. Lee, *The Dobe Ju/'Hoansi*, Fourth Ed., Wadsworth, Belmont CA: iii-iv.
- Tierney P., 2001 *Darkness en El Dorado, How Scientists and Journalists devastated the Amazon*, Norton, New York (trad. francese: *Au nom de la civilisation. Comment anthropologues et journalistes ont ravagé l'Amazonie*, Hachette, Paris).
- Trouillot M. R., 2004 *Global Transformations. Anthropology and the Modern World*, Palgrave Macmillan, New York.
- Turner T., 1994 «The Yanomami: Truth and Consequences», in *Anthropology Newsletter*, May 1994: 46, 48.
- Valero H., 1984 *Yo soy Napëyoma. Relato de una mujer raptada por los indígenas Yanomami*, Fundación de Ciencias naturales La Salle, Caracas.
- Villar D., 2015 «Cuatro destinos del guerrero: teorías de la guerra indígena en las tierras bajas sudamericanas», in *Corpus*, V (1): 1-13.
- Vinci A., 1955 *Samatari (Orinoco-Rio delle Amazzoni)*, Leonardo da Vinci, Bari (ultima edizione AlpineStudio, Lecco 2017).
- Viveiros de Castro E., 2004 «Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation», in *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, II (1): 3-22.

Viveiros de Castro E., 2010. «Introduction», in P. Clastres, *Archeology of Violence*. Semiotext(e): Los Angeles: 9-52.

Viveiros de Castro E., 2019 «Il nativo relativo», in R. Brigati, V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Macerata: 107-144 (ed. or.: «O nativo relativo». *Mana*, 2002, VIII (1): 113-148.

Viveiros de Castro E., 2021 *L'intempestivo, ancora. Pierre Clastres di fronte allo Stato*, Ombre corte, Verona (ed. or.: «O intempestivo, ainda», in P. Clastres, *Arqueologia da violência. Pesquisas de antropologia*, Cosac & Naify, São Paulo, 2011).

Weber M., 2004 [1919], *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino.

Wilson E. O., 1992 «Foreword», in N. Chagnon. *Yanomamö. The Last Days of Eden*, Harcourt Brace Jovanovich, Orlando: IX-XI.

Wolf E., 1994 «Demonization of Anthropologists in the Amazon», in *Anthropology Newsletter*, March: 2.

Wrangham R., 2005 *Maschi bestiali. Basi biologiche della violenza umana*, Franco Muzzio, Padova (ed. or.: *Demonic Males*, Houghton Mifflin, Boston 1996).

Zaccaria S., 2003 *La freccia e il fucile. L'Amazzonia nelle mire della globalizzazione*, EMI, Bologna.

Filmografia e sitografia

American Anthropological Association 1991 «Report of the Special Commission to Investigate the Situation of the Brazilian Yanomami»,

<http://s3.amazonaws.com/rdcmsaaa/files/production/public/FileDownloads/pdfs/cmtes/cfhr/upload/Report-of-the-Special-Commission-to-Investigate-the-Situation-of-the-Brazilian-Yanomami-rptyano2.pdf>

(ultima consultazione 31/01/2020).

American Anthropological Association 1998. *Code of Ethics*

<http://s3.amazonaws.com/rdcms-aaa/files/production/public/FileDownloads/pdfs/issues/policy-advocacy/upload/ethicscode.pdf>

(ultima consultazione 30/01/2020).

American Anthropological Association 2002 *El Dorado Task Force Papers*, Two Volumes,

http://anthroniche.com/darkness_documents/0598.pdf

http://anthroniche.com/darkness_documents/0599.pdf

(ultima consultazione 30/01/2020).

American Anthropological Association 2009 *Code of Ethics*

<http://s3.amazonaws.com/rdcms-aaa/files/production/public/FileDownloads/pdfs/issues/policy-advocacy/upload/AAA-Ethics-Code-2009.pdf>

(ultima consultazione 31/01/2020).

Bollati A. 2018. «Alfonso Vinci (1915-1992): geologo, filosofo, alpinista, esploratore»,

www.geoitaliani.it/2014/11/alfonso-vinci.html

(ultima consultazione 31/01/2020).

Cirillo P., Taleb N. N., 2016 «The Decline of Violent Conflicts: What Do the Data Really Say?», in

The Nobel Foundation, Causes of Peace. NYU Tandon Research Paper No. 2876315: <https://ssrn.com/abstract=2876315>

(ultima consultazione 18/07/2019).

- Cutolo D., 2018 «Anti-anti criticism. Per un'antropologia del presente», in www.lavoroculturale.org/anti-anti-criticism/armando-cutolo/2018/ (ultima consultazione 15/04/2021).
- Debaene V., 2007 *La collection Terre Humaine: dans et hors de la littérature*, www.fabula.org/atelier.php?La_collection_Terre_humaine%3A_dans_et_hors_de_la_litt%26acute%3Bature (ultima consultazione 10/2/2021).
- Dei F., 2018b «Per una critica dell'antropologia critica. Una replica», www.lavoroculturale.org/per-una-critica-dellantropologia-critica-una-replica/fabio-dei/2018/ (ultima consultazione 12/04/2021).
- Kizirian S., 2011 «Anthropologists Behaving Badly: Jose Padilha's "Secrets of the Tribe" Does Some Digging of Its Own», www.documentary.org/column/anthropologists-behaving-badly-jose-padilhas-secrets-tribe-does-some-digging-its-own (ultima consultazione 31/01/2020).
- Padilha J., 2010. *Secrets of the Tribe*, Avenue B Productions/Zazen Produções. Brazil.
- Romitelli V., 2018 «Theory or not theory», www.lavoroculturale.org/theory-or-not-theory/valerio-romitelli/2018/ (ultima consultazione 12/04/2021).
- Saitta P., 2018 «Verso un'antropologia integrata? Note critiche a "Di Stato si muore?"», www.lavoroculturale.org/antropologia-integrata-note-critiche-a-di-stato-si-muore/pietro-saitta/2018/ (ultima consultazione 12/04/2021).
- Sponsel L. E., 2011 «Alice Dreger Descends into Darkness: Scholarship or More Obfuscation?», http://anthroniche.com/darkness_documents/0617.htm (ultima consultazione 31/01/2020).
- Stocchero D., 2008 «La Guerra Yanomamo più feroce», www.veneto.antrocom.org/veneto/pdf/yanomami1.pdf (ultima consultazione 31/01/2020).
- Turner T., Sponsel L. E., 2000. «Imminent Anthropological Scandal» http://anthroniche.com/darkness_documents/0055.htm (ultima consultazione 31/01/2020).
- Viveiros de Castro E., 2017 «Il messaggio della foresta», www.psychiatryonline.it/node/6152 (ultima consultazione 31/01/2020).

NOTE

*. * Questo testo nasce dallo sviluppo di una comunicazione presentata per il panel "Popolare, popolarizzazione e populismo nella comunicazione pubblica dell'antropologia. Prospettive etnografiche", organizzato e coordinato nell'ambito del VI Convegno Nazionale della Società Italiana di Antropologia Applicata su "La Comunicazione in Antropologia Applicata" (Cremona, 13-15 dicembre 2018) da Massimiliano Minelli e Giovanni Pizza. Ringrazio quest'ultimo per i commenti fatti a una precedente versione del testo. Il titolo che ho dato al testo è una parafrasi parziale di quello, in

inglese, di un famoso lavoro di Marshall Sahlins. Questa scelta intende essere un modo, che si spera non inappropriato, di fare omaggio alla memoria di questo studioso recentemente scomparso.

1. Per la discussione intorno a questi temi tra gli antropologi italiani, si vedano ad es.: Dei (2007); D'Agostino, Matera (2012); Puccini (2012); Scarpelli (2012); Remotti (2014); Biscaldi (2015); Pizza (2015); Matera (2017); Palumbo (2018, 2020); Severi (2019); Severi, Tarabusi (2019); Basile (2020); Meloni, Zanotelli (2020), Boni, Koensler e Rossi (2020).

2. Per il contesto italiano, cfr. Dei (2007: 11); Palumbo (2018: 11). Più ottimista, in questo senso, Favole (2015: IX).

3. Dopo Geertz (ad es. 1988: 299; 1990: 156), l'immagine della "conversazione" è stata impiegata, tra gli altri, da Herzfeld (2006: XI, XX); Comaroff (2010: 530); Eriksen (2017: 30); Ingold (2018: 113, 118). Per una critica dell'idea illuminista e liberale di "sfera pubblica", si veda Trouillot (2004: 11-112) Per quella dell'idea illuminista di "opinione pubblica", cfr. Lippmann (1995[1922]); Luhmann (1990[1971]); Bourdieu (1976); Noelle-Neumann (2017). Quest'ultima opera dedica ben dieci pagine (187-197) all'esposizione di un testo di Margaret Mead (1937), in cui l'antropologa, con l'evidente finalità di stimolare una "critica culturale del noi", proponeva un'analisi dei rapporti, in diverse popolazioni "di interesse etnologico", tra meccanismi di formazione dell'opinione pubblica e altri aspetti della loro organizzazione sociopolitica.

4. Da tutti questi punti di vista, andrebbero maggiormente indagati, senza incorrere in anacronismi e presentismi storiografici, i nessi tra certi modi di connotare la collocazione del sapere antropologico all'interno del panorama dei saperi contemporanei e la problematica delle trasformazioni cui sono andati incontro nel Novecento fisionomia, ruolo e funzione degli "intellettuali" in quanto categoria sociale e, in particolare, la tensione tra la loro "funzione critica", i sensi e i contesti del loro "impegno sociale e politico" e i processi che hanno accompagnato lo sviluppo di nuove specializzazioni disciplinari sempre più articolate, legate anche a un'inedita valorizzazione del sapere "tecnico" a scapito di quello "umanistico" e alla rapida espansione sia delle "industrie culturali" sia dell'"*audit culture*". Evidentemente non vi è qui spazio per farlo, neanche per ciò che riguarda la formazione, in Italia, del campo disciplinare e accademico cosiddetto DEA. Per la questione generale si veda almeno Genovese (2013). Per la seconda questione, cfr. Alliegro (2011); Dei (2018); Faeta (2015); Palumbo (2018); D'Agostino (2020); Boni, Koensler, Rossi (2020).

5. Cfr. Fassin (2013); MacClancy (2013: 12), Abram, Pink (2015: 13). Tra gli interventi più recenti sulle diverse possibilità di far discendere la "critica culturale" tanto da un particolare bagaglio di conoscenze quanto dalle scelte nei posizionamenti e nelle pratiche di ricerca, e sulle sue attuali condizioni di esercizio e di efficacia, si vedano, oltre l'introduzione di Fischer e Marcus (1999) alla seconda edizione di *Anthropology as Cultural Critique*, Hale (2006); Hannerz (2012: 77-85); Hart (2015); Eriksen (2017: 31-32).

6. La traduzione di tutti i brani tratti da testi di cui non esiste un'edizione italiana è mia.

7. Oltre a investire il problema dell'"uso pubblico" delle competenze e conoscenze degli antropologi, la questione di come declinare i rapporti tra "vocazione critica" e consolidamento e riconoscibilità di una "cassetta degli attrezzi" (Dei 2007) che sia al contempo comune e distintiva della professionalità degli antropologi, riguarda anche, e forse in primo luogo, le condizioni che possono facilitare all'interno di una comunità che intenda qualificarsi come "scientifica" l'affermazione di una consuetudine di confronto aperto e di manifestazioni di "consensi e dissensi" (Remotti 1986) sui risultati di ricerca, sulle opzioni teoriche, sulla correttezza dei procedimenti di analisi e, anche, sulle prese di posizione etiche e politiche di un(a) "collega". A essere oggi chiamata in causa è, in questo senso, anche la questione di come garantire un equilibrio tra la dimensione "pubblica" della valutazione e della critica delle ricerche, e l'attuale tendenza a delegare queste funzioni alle procedure di referaggio "a doppio cieco".

8. Ciò che interessa mettere in rilievo in questa sede sono le implicazioni che queste osservazioni di Remotti hanno rispetto al modo di porre e di affrontare la questione di cosa significhi “antropologia *engaged*”, “*public anthropology*” e “potenziale critico” del sapere antropologico. Sotto questo punto di vista, va ricordato anche il dibattito, in corso, sui modi di intendere una prospettiva di “antropologia critica”. Lanciato da Dei (2017), esso ha suscitato le reazioni, tra gli altri, di Cutolo (2018); Romitelli (2018) e Saitta (2018), una controreplica di Dei (2018) e successivi interventi (Boni, Koensler, Rossi 2020; Beneduce 2021).

9. Tra i testi più recenti sulla “controversia Mead-Freeman”, si veda Shankman (2018) dove se ne trova un riepilogo e una bibliografia aggiornata.

10. MacClancy ha notato come tale vicenda sia stata rivelatoria della «percezione popolare della disciplina» (2002: 1). Valutazioni analoghe sono state espresse da altri studiosi che si sono occupati della questione del carattere *engaged* delle ricerche degli antropologi: Hannerz (2012: 69, nota 5); Eriksen (2006: 53-54).

11. La ricostruzione più dettagliata ed equilibrata resta, per il periodo anteriore al 2004, quella di Borowsky (2005). Si vedano inoltre Ron (2004); Dreger (2011, 2015). In italiano, a parte i riferimenti contenuti in Severi (2019), sono a conoscenza solo di due testi che si sono occupati in modo specifico della vicenda, coprendola tuttavia limitatamente al periodo che va dalla pubblicazione del libro di Tierney al 2005. Il primo, pubblicato in due sedi diverse, è di Davide Stocchero (2008, 2009) e si basa principalmente sulla lettura del volume di Borowsky. Il secondo, pubblicato come capitolo di un volume collettaneo significativamente intitolato *Scienza e opinione pubblica* (Guatelli 2005), è di Erik Boni e si basa su una ricognizione più ampia di fonti concentrandosi sul dibattito e sulle forti critiche suscitate dal Report della Task Force creata dall'AAA per indagare il merito delle ricostruzioni di Tierney (AAA 2002) di cui si dirà. Tuttavia, questo testo è fortemente viziato dal continuo ricorso che l'autore, per supportare le proprie valutazioni (decisamente critiche non solo verso il libro di Tierney, ma anche nei confronti dell'operato della Task Force), fa ad argomentazioni e raffronti comparativi ritenuti da lui probanti, ma nella maggioranza dei casi, come sarebbe facile mostrare, fuorvianti, perché frutto di accostamenti tra situazioni e contesti troppo eterogenei, oltre che, in diversi casi, di una scarsa conoscenza della letteratura etnografica sugli Yanomami e dello spettro dei termini di dibattito teorico ed etico attraverso cui è stata discussa (cfr. per esempio Boni 2005: 35, 38 e *passim*).

12. Nell'edizione francese del 2002 il titolo fu significativamente cambiato in *Au nom de la civilisation. Comment anthropologues et journalistes ont ravagé l'Amazonie*.

13. La principale fonte d'informazione degli autori di questi resoconti furono gli indigeni Yekuana/Makiritare, che, fino a oltre la metà del Novecento, venivano impiegati come guide dagli esploratori occidentali (ad es. Gheerbrant 1952, Vinci 1955, Bonatti 1968). Gli Yekuana sono stati infatti, fino a oggi, legati agli Yanomami da una storia di convivenza e scambi, ma anche di scontri violenti e guerre (Heinen 1991; Caballero 2005). Non sorprende dunque che, nel parlarne ai loro interlocutori europei, li descrivessero in termini negativi.

14. Nessuna di queste denominazioni corrisponde ad autodesignazioni impiegate per riferirsi all'interesse delle popolazioni yanomami, considerate dal punto di vista della loro specificità linguistica e culturale.

15. A proposito degli Schiriana, gli furono tuttavia riferiti diversi episodi di conflitti e scontri violenti al loro interno. In quanto ai Guaharibo e alla loro reputazione sinistra, egli parla di “indizi” che invece suggerirebbero la loro “innocuità”: gli episodi di ostilità nei confronti di “indios civilizzati” e “meticci” sarebbero in effetti da interpretare come reazioni a violenze e abusi a cui questi ultimi avevano dato inizio. Un'analoga oscillazione di punti di vista sulla bellicosità delle popolazioni yanomami si ritrova negli scritti dell'esploratore statunitense Hamilton Rice, che riferisce dei suoi incontri in occasione di diversi viaggi realizzati tra il 1920 e il 1928. Su questi scritti, cfr. Smole (1976: 221); Early, Peters (2000: 27).

16. Secondo Heinen, Barker, che fece da tramite per l'iniziale installazione di Chagnon presso il gruppo locale dei Bisaasi-teri (Chagnon 1968: 4), «era noto per ritenere che gli Yanomami dell'Alto Orinoco fossero “feroci” [*fierce*]. [...] Barker ha contribuito a perpetuare la reputazione di fierezza degli Yanomami quando ha associato “matrimonio e guerra”» (1991: 9).

17. È inevitabile avvertire in tutte queste considerazioni la prossimità con certe pagine non solo di *Tristi tropici* (1982 [1955]: 37, 312, 320, 381-2) ma del quasi coevo *I passi perduti* di Alejo Carpentier (1995 [1953]). Gheerbrant stesso riferisce di aver conversato più volte con Lévi-Strauss di «viaggi e selvaggi» (1997: 204-205).

18. Pubblicato per la prima volta nel 1955, finalista al premio Strega, tradotto in francese (1956), inglese (1959) e tedesco (1961), *Samatari* è stato riedito in Italia più volte, di cui l'ultima nel 2017. Nonostante anche di recente (Bollati 2014; Mandrino 2015) si siano evidenziati i motivi del perdurante interesse del volume, anche dal punto di vista delle informazioni etnografiche che vi sono riportate, e sebbene in esso si incontrino pagine che testimoniano della capacità dell'autore sia di mettere in questione i propri convincimenti e pregiudizi sia della sua preoccupazione per le condizioni precarie di salute di molti degli indigeni in cui si imbatteva, i termini con i quali si esprime nei confronti dei suoi interlocutori restano quelli di cui si è detto. Non è da escludere che Vinci conoscesse il libro di Gheerbrant e che ne abbia in parte ripreso, rielaborandoli alla luce della propria esperienza e della propria sensibilità, alcuni temi e situazioni.

19. Ad esempio: Vinci 1955: 25; 37, 148, 170, 209, 277-8, 307-8, 337; 27-28, 109, 159, 174, 253, 255.

20. Con “*tukano*” si designa genericamente un gruppo di popolazioni amerindiane insediate nell'Amazzonia nord-occidentale, nella zona del Vaupés colombiano e brasiliano.

21. In *Yanoama* si trova scritto ‘1937’, ma è una svista, non si sa se contenuta nel racconto orale o nella sua trascrizione. Infatti, nell'edizione in cui Valero figura come autrice (Valero 1984) questa data è stata corretta in ‘1932’, il che risulta coerente con la cronologia che si può ricavare dagli eventi, in particolare quello del suo ritorno nel mondo dei “bianchi”.

22. Come riferisce lei stessa (Biocca 1965: 346-350), Helena Valero era già stata intervistata da diversi giornalisti brasiliani, che incontrarono però difficoltà nella comprensione della lingua parlata dalla donna. Inoltre, altre versioni del suo racconto erano state raccolte e pubblicate sia dalla suora Maria Sonaglia che dall'etnologo tedesco W. Saake (Cocco 1975: 63-64). Anche dopo la pubblicazione del testo edito da Biocca, Helena Valero fu più volte consultata da Padre Cocco come “informatrice” sui costumi yanomami (Cocco 1975).

23. «È nata così, dal colloquio tra me e la Valero, più che una documentazione etnobiologica sugli Yanoama, una nuova e insospettata documentazione umana. Era la vita nella foresta vista dal di dentro, vista dagli uomini che considerano noi Bianchi come i loro eterni nemici, i creatori delle malattie e della morte; erano gli odi, gli slanci di generosità, i tradimenti, gli accordi, i canti degli stregoni, le pratiche di magia: era un mondo, cioè, completamente nuovo, che nessun Bianco certamente aveva mai vissuto, e che la Valero mi rivelava» (Biocca 1965: 10).

24. «Il presente racconto, che ho cercato di tradurre in italiano conservando la forma dura originale, rispetta scrupolosamente la narrazione, appunto per mantenere tutto il valore di una documentazione scientifica; interi brani, che segnalano fatti nuovi per la scienza, come la preparazione del curaro e delle droghe allucinogene, le tecniche guerresche, l'alimentazione, le credenze nel mondo soprannaturale ecc. sono stati trascritti nei volumi della relazione sul viaggio, che vengono pubblicati dal Consiglio Nazionale delle Ricerche» (Biocca 1965: 10).

25. La maggioranza degli antropologi e linguisti concordano nel suddividere le popolazioni yanomami in quattro principali sottogruppi: Yanomamö o Yanomami, Yanomam o Yanomae, Sanemá o Sanumá, Ninam o Yanam. Questi sottogruppi parlano lingue imparentate facenti parte di un'unica famiglia linguistica, chiamata appunto yanomami, distinta da quella delle popolazioni amerindiane circostanti. L'intelligibilità reciproca tra le differenti lingue di questa famiglia linguistica è comunque variabile. Dal punto di vista geografico, gli insediamenti Yanomamö o Yanomami sono concentrati nella parte centrale e a sudoccidentale dell'area di popolamento del

gruppo etnico-linguistico, politicamente facente parte del Venezuela. Gli Yanomam o Yanomae ne occupano la porzione orientale, e la maggior parte di questa popolazione abita nel versante brasiliano del territorio indigeno. I Ninam o Yanam, situati più a nordest e anch'essi residenti in maggioranza in territorio brasiliano, costituiscono oggi un gruppo di poche centinaia di persone, avendo sofferto negli ultimi decenni un pesante crollo demografico. Gli insediamenti Sanemá o Sanumá, infine, sono localizzati nella parte settentrionale del territorio yanomami, ma ad ovest dei Ninam o Yanam; quest'area è attraversata dalla frontiera tra Venezuela e Brasile. La dizione 'yanomamö' è stata impiegata da Chagnon e dai suoi allievi: in questo testo la si userà quando ci si riferisce alle popolazioni in cui questi studiosi hanno condotto le loro ricerche.

26. L'edizione "Terre humaine" ha avuto quattro ristampe, di cui l'ultima nel 2012; nelle ristampe sono stati inclusi alcuni nuovi brevi testi, tra cui il bilancio che Biocca fa dell'accoglienza e delle critiche ricevute dal libro. Dopo *Yanoama*, e prima de *La chute du ciel* (Kopenawa, Albert 2010), in "Terre Humaine" sono stati pubblicati quattro testi di antropologi che hanno così provato a sperimentare una forma di scrittura etnografica delle proprie esperienze di ricerca tra popolazioni indigene dell'America meridionale distinta da quella più "ortodossa" (cfr. Descola 1996, Debaene 2010): *Aimables Sauvages* (Huxley 1962), *Chronique des indiens Guayaki* (Clastres 1972), *Les lances du crépuscule* (Descola 1994) e *Carnets Indiens* (Ribeiro 2002). Uno dei principali obiettivi della collana, che nel tempo ha sempre più influito sulla selezione dei suoi volumi, è stato infatti, secondo quanto dichiarato dallo stesso Malaurie, quello di «mettere in forma di racconto e in prima persona, l'incontro tra un personaggio e il mondo di cui ha testimoniato. Creare un'antropologia riflessiva vicina agli uomini e accessibile al pubblico (cit. in Debaene 2010: 448, corsivo aggiunto; cfr. in particolare quanto Debaene scrive alle pp. 444-445). Nel corso dei decenni più recenti, il progetto editoriale di "Terre Humaine" si è andato articolando come proposta di rinnovamento – avanzato in particolare rispetto al panorama francese – nei modi di concepire i rapporti e le gerarchie conoscitive non solo tra "letteratura" e antropologia (e, più in generale, discorso scientifico), ma anche tra lo status di "autorità", che permette di prendere la parola e di scrivere, "expertise" e ruolo del "pubblico": «Ma soprattutto – ed è un tema nuovo – la scienza è screditata per la sede stessa in cui si esercita: l'università e il "ghetto delle pubblicazioni specializzate": 'Vi è una più grande università, che è la vera. Si trova fuori dalle mura [universitarie]: è quella del pubblico', affermava [...] Jean Malaurie» (Debaene 2007).

27. È lo stesso Albert (Kopenawa, Albert 2018: 21-22) a sottolineare nella sua prefazione al volume il significato di svolta epocale che assume la sua collocazione, a distanza di più di 40 anni, nella stessa collana di libri in cui fu pubblicato *Yanoama*. La discontinuità tra i due libri riguarda molti elementi, come la complessa collocazione dei loro autori sia rispetto al mondo yanomami che al mondo occidentale, oltre che i mutati contesti della reciproca interrelazione tra questi due mondi. Inoltre, i temi e gli interrogativi principali che emergono e che coinvolgono, da prospettive differenti e al contempo all'interno di un orizzonte esistenziale e storico comune, la vita e le preoccupazioni tanto dei loro autori quanto dei loro pubblici potenziali, sono profondamente diversi in *Yanoama* e in *La caduta del cielo*. Come notato in diversi commenti (Viveiros de Castro 2017; Danowsky, Viveiros de Castro 2017; Remotti 2019), ne *La caduta del cielo* il dramma di un'umanità e di un ambiente planetario esposto a una situazione di pericolo mortale da cui tanto "noi" quanto gli Yanomami (da posizioni e con responsabilità ben diverse) siamo accomunati è interpretato da Kopenawa facendo appello ai quadri e alle categorie della cosmologia yanomami. Nello stesso tempo, il leader e sciamano yanomami rivolge ai lettori non indigeni un reiterato invito a condividere il contributo che la sua "prospettiva" può fornire per immaginare possibili strategie per sfuggire a questa incombente catastrofe.

28. È la tesi successivamente sostenuta, sulla base di un'analisi della documentazione disponibile, da Ferguson (1995).

29. Come nota Viveiros de Castro nella sua introduzione all'edizione in inglese di *Archeologia della violenza* (Clastres 2010), è fin troppo facile additare gli aspetti di "anacronismo" di questo brano e

i malintesi a cui possono dare adito. Fermarsi a rilevare soltanto questi, aggiunge tuttavia l'antropologo brasiliano, incorre in un altro anacronismo probabilmente più grave, per il possibile conformismo di pensiero e di giudizio che è facile che vi si annidi: «viviamo in un'era in cui puritanismo pruriginoso, ipocrisia colpevole e impotenza intellettuale convergono in modo da precludere qualsiasi possibilità di immaginare seriamente (piuttosto che soltanto fantasticarne) un'alternativa al nostro inferno culturale, o anche di riconoscerlo come tale» (Viveiros de Castro 2010: 18). E, d'altra parte, come non riconoscere alla previsione di Clastres sul futuro degli Yanomami una notevole lungimiranza: «quel “un giorno” sembra in effetti vicino: l'estrazione mineraria è già lì e diffonde morte e desolazione; le trivelle petrolifere e le botique non sono lontane; la presenza della polizia nelle strade potrebbe richiedere del tempo» (ivi: 19). Tuttavia, conclude Viveiros de Castro, alludendo alla pubblicazione di *La caduta del cielo*, «la grande e inaspettata novità rispetto alla profezia di Clastres, però, è che ora gli Yanomami si sono assunti il compito di articolare una critica cosmopolitica della civiltà occidentale, rifiutandi di contribuire all'“armonia dappertutto” con il silenzio dei vinti» (ibidem). È appena uscita, corredata da una densa postfazione di Beneduce (2021), l'edizione italiana di una versione rielaborata di questa prefazione di Viveiros de Castro (2021).

30. Il testo, basato su una nuova trascrizione manoscritta delle registrazioni originali del racconto autobiografico, presenta alcune importanti differenze e integrazioni rispetto a quello pubblicato vent'anni prima dal biologo italiano (vedi Fuentes 1984). Tuttavia, come riconosce Lizot nella sua recensione di questa nuova edizione, «Le due opere sono organizzate secondo la cronologia degli avvenimenti, che, a parte qualche variazione, sono gli stessi: Helena resta fedele a sé stessa» (1987: 176). Infine va menzionato il documentario “Napeyoma, una donna rapita dagli indios”, realizzato da Maurizio Leigheb nel 1988, che include una lunga intervista con la donna. Helena Valero è morta nel gennaio 2002.

31. Debaene (2010: 442) nota la discontinuità di questo tipo di proposizioni con quelle sostenute, in particolare in *Tristi Tropici*, sui rapporti tra vissuto e conoscenza intellettuale.

32. Ecco l'incipit: «Ero bambina; studiavo nella Missione di Taraqua nel Rio Uaupés. Un giorno il direttore della Missione scrisse a mio padre, chiedendo che venisse a riprendermi, perché le Missioni erano fatte per gli Indi, non per i “civilizzati”. Mio padre divenne triste e mi riportò a casa a Marabitanas sul Rio Negro. Passò così circa un anno; in quel periodo discendemmo il rio Negro fino a santa Isabel, per raccogliere nel bosco le noci del Pará. Quando risalimmo, morì la mia sorella maggiore in San Gabriel, qui dove ora siamo» (1965: 17). Riporto un brano da una delle tante narrazioni di battaglia: «I Karawetari intanto cominciarono a chiamare e insultare i Kohorosciwetari, gridando a gran voce: “Kohorosciwetari, Kohorosciwetari, vili, vili; siete fuggiti! Venite a vendicarvi e ucciderci! Vi abbiamo ucciso tutti i figli, vendicatevi!”. Nessuno rispondeva. Essi continuavano: “Kohorosciwetari, da lontano siete coraggiosi, da vicino siete i più vili! Fuggite e lasciate le vostre donne con i figli! Bene che vi abbiamo ucciso i bambini!” Continuarono così a gridare a lungo. Si udì allora una voce da lontano: “Voi anche Karawetari. Siete vili: avete coraggio di prendere donne e bambini tra rocce senza uscita. Vedremo il vostro coraggio, quando verranno gli Sciamatari a fare guerra. Sarete voi allora i più vili!”. Mentre egli così gridava da lontano, i Karawetari dicevano: “facciamolo parlare. Cerchiamo di capire dove sta e andiamo a frecciarlo. Dalla voce lo riconobbero: Un tempo Kohorosciwetari e Karawetari erano amici. Gli uomini gridarono: “Amiana hé, Amiana”, questo era il suo nome. “Vieni qui, vieni qui”. L'uomo non rispose. Un gruppo di Karawetari andò tra le rocce per ucciderlo. Tornarono poco dopo dicendo che avevano frecciato tra le pietre dove stava nascosto, ma non lo avevo colpito. Riportarono un arco» (ivi: 31).

33. A proposito della questione dei rapporti tra “essere stato là”, principi di metodo del fieldwork antropologico e “autorità etnografica”, è in questa sede opportuno un cenno al cosiddetto caso *Shabono*, il libro di Florinda Donner (1997). In questo libro, l'autrice, sulla scia di Castaneda, raccontava della sua esperienza di ricerca sul campo e di trasformazione personale tra un gruppo

yanomami. In realtà, come emerse quasi subito (De Holmes 1983), Donner non aveva mai condotto tale ricerca e diverse parti del suo libro sono un plagio del racconto di Helena Valero pubblicato da Biocca. Ciò non è stato di ostacolo alle vendite del suo libro, ben superiori a quelle della maggioranza delle pubblicazioni di ricercatori che, invece, tra gli Yanomami c'erano stati, soggiornandovi per periodi anche molto lunghi. A parte la discussione che del testo di Donner propose Pratt (1997: 54-58; cfr. Ramos 1987: 297; Trouillot 2003: 142), tra gli antropologi "accademici", e ancor più, tra studiosi e conoscitori del mondo yanomami, il suo rilievo è stato, soprattutto dopo i dubbi avanzati sulla realtà della sua ricerca sul campo, pressochè nullo (Ron 2004: 157-158). Si vedano però le recenti considerazioni "controcorrente" di Beneduce (2021: 132-133).

34. Come nota lo stesso Albert, nel decennio 1970-1980, all'epoca dei suoi studi di antropologia e dell'inizio della sua ricerca sul campo: «la letteratura più diffusa sugli Yanomami, in America e Francia, verteva essenzialmente sui gruppi del Venezuela. Con mia enorme sorpresa, constatai come restasse sottintesa, da una parte e dall'altra, la secolare ambivalenza degli stereotipi del Selvaggio, ritenuto volta per volta edenico o sanguinario. Così, gli Yanomami in Francia erano visti sotto la luce idilliaca delle loro "histoires indiennes d'amour" (Lizot 1974), mentre negli Stati Uniti erano diventati famosi in quanto "popolo feroce" (Chagnon 1968) consacrato a una guerra quasi hobbesiana» (in Kopenawa, Albert 2018: 717).

35. Napoleon Chagnon è morto all'età di 81 anni il 21 settembre 2019.

36. Chagnon ha ripetutamente affermato (ad es. 1992b: 213) che la scelta del sottotitolo, poi rimosso, di *Yanomamö*, rispecchiasse il rispetto dell'imperativo malinowskiano di rappresentare "il punto di vista del nativo", in quanto molti Yanomami consideravano e definivano se stessi *waiteri*, un termine a cui inoltre essi davano un'accezione positiva e la cui traduzione approssimativa in inglese può essere "fierce". Più in generale sarebbero stati gli Yanomami stessi con cui egli aveva lavorato a mettere in rilievo la presenza centrale di guerra e conflitti nella loro vita: questi aspetti, anche quando assenti, avrebbero comunque costituito il nucleo delle preoccupazioni e delle ansie della loro vita quotidiana (ivi: XIV).

Albert (1990) ha sottolineato che la gamma di significati espressi dal termine indigeno *waiteri* è molto più ampia, includendo qualità di humour, generosità e audacia. In *Yanoama* il termine è tradotto con "valoroso" (Biocca 1965: 65). Per altre sue traduzioni, cfr. Cocco (1975: 524); Smole (1976: 69); Heinen e Illius (1996: 553); Alès (2006: 18). In *La caduta del cielo*, *wait^hiri* è tradotto "audacia guerriera" (Kopenawa, Albert 2018: 602).

37. Nell'ultima edizione di un altro dei titoli più fortunati della collana, *The Dobe Ju'hoansi* di Richard Lee, questa è così presentata: «La Case Studies in Cultural Anthropology Series fu fondata nel 1960 [...]. Gli studi di caso sono stati originariamente concepiti come studi descrittivi di culture destinate all'uso in classe. In base al progetto editoriale, sono accessibili, brevi e coinvolgenti. I loro autori sono antropologi che hanno condotto ampie ricerche sul campo in diverse società, professionisti esperti che "sono stati là". Sono anche insegnanti. L'obiettivo della serie è di presentare a un vasto pubblico di studenti le differenze culturali, nonché di dimostrare le caratteristiche comuni delle vite umane ovunque. Nei primi anni della serie, molti studi di casi si sono concentrati su una singola comunità relativamente limitata - un gruppo, una tribù o un villaggio - che poteva essere distinta dalle proprie pratiche culturali, credenze e valori. Oggi gli studi di caso riflettono anche un mondo in fase di drammatico cambiamento culturale. Uno degli obiettivi della serie è di continuare a descrivere i tratti distintivi delle culture del mondo. Un altro obiettivo è analizzare i cambiamenti radicali in corso come risultato dell'accelerazione delle tendenze in materia di migrazione, urbanizzazione e flussi globali di informazioni, tecnologie, beni e capitali. Per gli antropologi oggi, quindi, resta il compito di descrivere i tratti distintivi delle culture del mondo. Inoltre, l'obiettivo è documentare le trasformazioni culturali e decifrare i modi in cui le forme particolari che il cambiamento assume sono influenzate dalle caratteristiche distintive di culture specifiche e da pratiche culturali locali. Un compito non

meno arduo è capire il significato di questi cambiamenti per le persone che vivono con loro» (Stockard, Spindler 2013: III-IV).

38. «Chagnon conclude il nuovo capitolo con alcuni commenti sull'immagine “feroce” che tende a dominare la nostra idea degli Yanomamö. Leggendo il nostro “About the book” per la prima edizione [...] siamo colpiti dalla misura in cui questa caratterizzazione domina la nostra comunicazione. È opportuno che Chagnon sostenga e articoli una visione più equilibrata e tuttavia sostenere un'interpretazione che collochi gli Yanomamö all'interno della gamma della normale vita tribale pre-occidentale» (Spindler, Spindler 1977: IX-X); «questo studio di caso è prezioso anche come ausilio all'insegnamento dell'antropologia perché si occupa di processi che si trovano in qualche forma in tutte le forme di vita sociale umana. La violenza, ad esempio, è esplicitamente rappresentata in qualche forma in quasi tutte le società umane e implicitamente rappresentata nelle altre. La violenza tra gli Yanomamö nelle sue diverse forme graduate [...] è descritta e spiegata in questo studio di caso: lungi dall'essere casuale e insensata, è ben regolata e parte integrante sia dell'organizzazione sociale interna dei villaggi che dei rapporti politici tra i villaggi. [...] Chagnon non ha evitato di discutere le controversie, alcune delle quali sono state provocate dalle precedenti edizioni di questo studio di caso e da altre sue pubblicazioni. La sua risposta ai critici che lo accusano di enfatizzare eccessivamente la violenza o di non aver preso in considerazione la politica di massimizzazione delle proteine sono fin troppo brevi ma interessanti» (Spindler, Spindler 1983: VII-VIII).

39. La rivista ricevette allora lettere di protesta da parte di alcuni missionari e antropologi (ad es. Davis 1976; Shapiro 1976) che avevano lavorato tra gli Yanomami, ma non di Chagnon, verosimilmente perché allora questi, in base a un ragionamento esplicitato nella risposta alla lettera dell'ABA (Chagnon 1988, vedi *infra*), non ritenne di dover dare importanza, dalla sua posizione di “scienziato”, a una simile “volgarizzazione” giornalistica dei suoi scritti.

40. «Chagnon è il boss incontrastato del suo testo. Lo ha organizzato in modo tale da mantenere un costante contrappunto tra l'aggressività degli Yanomamö e le sue imprese audaci. Ne ha il pieno controllo. Non lascia mai che le proverbiali e inevitabili goffaggine, ignoranza e gaffes del neofita incompetente compromettano la sua autorità sul campo» (Ramos 1987: 288).

41. Secondo l'antropologo britannico Alan Campbell: «Fin quando si tratta degli scritti “divulgativi” di Chagnon, essi appaiono abbastanza innocui. Nelle descrizioni in *The Fierce People*, nei *topoi* del suo arrivo e così via, non vi è niente di speciale. La scrittura è un po' sensazionalistica, un po' ad effetto, e di certo il suo stile non è quello di Joseph Conrad, e nemmeno di Malinowski. Ma essa resta molto più accurata di quella di qualsiasi giornalista nel descrivere il comportamento degli uomini yanomamö» (1996: 78).

42. Cfr. Chagnon 1992b: XVI-XVIII. Il punto decisivo è che, al di là di questo “qualcosa” condiviso da “noi” e “loro”, resta un divario tra il loro “tribalismo” e la nostra “modernità”. Come si vedrà, questo divario avrebbe, per Chagnon, un rilievo fondamentale per lo sviluppo di forme di controllo della violenza insita nella “natura umana”.

43. Secondo Ramos, l'aspetto del libro che resta più impresso è il suo collocarsi in una sorta di zona grigia tra «etnografia e fiction consapevole» (1987: 290). Sul racconto del soggiorno, durato dal 1968 al 1992, di Lizot tra gli Yanomami si veda Kerjean (1988, 1991).

44. Per critiche rivolte al modo in cui Lizot seleziona e interpreta i propri dati etnografici in funzione di una presentazione della società yanomami come esempio di “anarchia primitiva”, cfr. Fabietti (1979); Colchester (1984).

45. Va rilevato che Ramos, in anni più recenti, ha rivolto il rimprovero di alimentare stereotipi negativi e suscettibili di conseguenze nefaste per le popolazioni indigene amazzoniche anche al modo in cui sono formulate le teorie di Viveiros de Castro e del suo gruppo sulla “predazione amazzonica” e sul posto che vi avrebbe la guerra e l'antropofagia (Ramos 2012). Per una rassegna equilibrata sulle principali teorie esplicative della guerra nell'Amazzonia indigena, si veda Villar (2015).

46. Si calcola che la loro popolazione subì un decremento del 15% – in alcuni insediamenti del 20% o anche del 30% – negli anni dal 1986 al 1992, causato da malattie nei confronti delle quali gli Yanomami non avevano sviluppato le difese immunitarie, in una situazione in cui l'accesso alle cure mediche, già precario, era stato reso impossibile dalle restrizioni poste, ufficialmente, dallo stato all'ingresso di antropologi, missionari e operatori delle Ong nella regione. L'invasione del territorio yanomami da parte dei cercatori d'oro, inoltre, fu accompagnata dallo sviluppo esponenziale di tutti quei fenomeni che hanno nella stragrande maggioranza dei casi caratterizzato, in particolare nelle loro fasi incipienti, le cosiddette “situazioni di contatto” con le popolazioni amerindiane: prostituzione delle donne indigene, mendicizia, alcolismo e impiego nelle mansioni più disprezzate negli insediamenti dei coloni, inquinamento ambientale e abusi di vario tipo commessi da questi ultimi sugli indigeni, crescita tra di questi di un intenso sentimento di inferiorità e di disorientamento cognitivo e morale. Si veda ad es. Zaccaria (2003) in cui si riferisce inoltre degli impatti su altre popolazioni indigene (come ad es. i Kinja o Waimiri-Atroari e i Macuxi) geograficamente vicine agli Yanomami, causati più o meno in questi stessi anni non solo dall'invasione dei *garimpeiros*, ma da altri megaprogetti di “sviluppo” nella regione brasiliana del Roraima. Questi impatti sono stati di intensità analoga a quelli sofferti dai gruppi Yanomami anche rispetto alla decimazione demografica provocata dalla diffusione di nuove malattie “da contatto”. Bisogna notare come, accanto a effetti negativi di cui si parlerà più avanti, la stessa “popolarità” internazionale acquistata dal 1970 in poi dagli Yanomami come “icona” degli ultimi “popoli primitivi, selvaggi e non acculturati” rimasti sulla Terra, ha portato l'attenzione dell'opinione pubblica a concentrarsi sulle pesanti violazioni dei diritti umani subiti da questi ultimi.

47. Per una prima ricostruzione di questa vicenda, oggetto anche di inchieste giornalistiche (ad es. Rocha 2001), si veda Albert (1994). Sulle vicende della “corsa all'oro” nel territorio yanomami come apice di diversi processi e progetti di colonizzazione e militarizzazione avviati dal 1970, oltre Kopenawa, Albert (2018), cfr. Eusebi (1990); Berwick (1992); Carbone (1993); Rifkin (1994); Ramos (1995); Rabben (1998); Early e Peters (2000).

48. Cfr. la frase che chiude il libro e che capovolge il senso in cui, per riprendere la caratterizzazione di Chagnon, gli Yanomami sono “fieri” (*fierce*): «Vi è qualcosa di profondo nel loro modo di essere che resiste *fieramente* al cambiamento. Forse è la loro totale sicurezza riguardo a chi essi sono. Forse è una perfetta fiducia nella loro essenziale superiorità rispetto a coloro che sono stranieri, la loro convinzione che nonostante la tecnologia del *nabuh*, nonostante la sua ricchezza, nonostante i confort della sua vita, sono loro e non lui a definire cosa significa essere umani» (Good 1991: 338, corsivo mio). Il tema dei confronti, da parte degli Yanomami, con i *napë* o *nabü*, ossia gli stranieri non indigeni, è trattato estesamente ne *La caduta del cielo* (Kopenawa, Albert 2018). Sui modi di interpretare il “divenire *napë*”, si veda Kelly (2011).

49. Joe Dawson, morto nel 2011, fu, con sua moglie Millie e con James Barker, uno dei primi missionari delle New Tribes Missions, ad arrivare in territorio yanomami, partecipando nei decenni successivi alla fondazione di più centri missionari. Dal momento che diversi dei suoi molti figli e nipoti hanno la cittadinanza venezuelana e che ufficialmente la missione Padamo ha dichiarato la sua autonomia dalle NTM, essi non sono stati colpiti dai provvedimenti di espulsione dei missionari delle NTB emanati durante la presidenza di Chavez. Il loro centro operativo resta la missione Padamo, dove si trova un insediamento yanomami, Koshiroweteri (a cui i Dawson si riferiscono come Honey Village, essendo questa la traduzione del nome in inglese), la cui maggioranza della popolazione è stata convertita. Si vedano Dawson (2009, 2017).

50. Di Chagnon, nel libro di Ritchie si presenta un ritratto “in chiaroscuro”; Chagnon, a sua volta in *Noble Savages* cita più volte questo libro in modo esplicito come fonte documentaria che conferma i dati e le conclusioni dei suoi studi.

51. Si tratta anzi di uno dei pochi punti specifici delle informazioni e delle accuse di Tierney riguardanti gli antropologi su cui il Rapporto esprime valutazioni più nette e quasi un

“endorsement” del punto di vista del giornalista, anche se si critica quest’ultimo per aver dato tanto rilievo a queste presunte vicende e nello stesso tempo avere sottaciuto i numerosi episodi di sfruttamento sessuale e incitazione alla prostituzione delle donne yanomami commessi dai cercatori d’oro e da membri dell’esercito brasiliano. Si avanzano infine alcune considerazioni sulla fenomenologia dell’attrazione e dei rapporti sessuali che possono intercorrere tra gli antropologi (o antropologhe) e altri individui incontrati nel corso del fieldwork e si raccomanda in conclusione che «gli antropologi che [durante la loro ricerca sul campo] prendono in considerazione la possibilità di relazioni sessuali di qualsiasi tipo dovrebbero riflettere anche sulla loro responsabilità [sic] verso la disciplina» (ivi: 103).

52. A questo proposito Kerjean (1988: 122) riferisce di una serie di interviste, realizzate nel 1971 tra gli Yanomami da due documentaristi con la partecipazione e la collaborazione di Lizot, in cui emergevano diversi episodi di abusi sessuali commessi da missionari cattolici. Gli stessi documentaristi le avrebbero poi distrutte. Queste notizie non hanno avuto successivamente conferma e in effetti non sono state mai riprese da nessuno nemmeno nel corso del lungo scambio di accuse tra i salesiani e Chagnon, divenuto rovente dopo il 1990 (vedi *infra*). Va tuttavia menzionata la storia, anche se riguardante una vicenda di tipo diverso, raccontata da Chagnon nel suo ultimo libro (2014: 106-7). Secondo Chagnon, nel 1965, durante il suo primo periodo di ricerca sul campo, padre Cocco, allora responsabile di una delle più importanti missioni cattoliche tra gli Yanomami, gli avrebbe chiesto di provocare un incidente in cui sarebbe dovuto morire un altro missionario che aveva avuto diversi figli con una donna yanomami; se divenuta pubblica, la notizia di questo concubinaggio avrebbe causato uno scandalo talmente pregiudizievole per la reputazione dei Salesiani, che occorreva prevenire questa eventualità a qualsiasi costo. Chagnon racconta di avere rifiutato e che, in ogni caso, in seguito il confratello fu obbligato a lasciare la missione. Questo racconto di Chagnon non ha suscitato finora nessuna replica pubblica.

53. Nell’introduzione alla terza edizione di Yanomamö, Chagnon, d’altronde, ammette chiaramente questo punto: «Vorrei che fosse chiaramente inteso, sia dagli studenti che hanno letto questo libro che dai miei colleghi che hanno svolto ricerche sul campo in altre regioni della tribù Yanomamö, che questo studio di caso non pretende di descrivere tutti i villaggi Yanomamö o suggerire che non vi siano variazioni tra villaggi e regioni. [...] Come nelle prime due edizioni, ho presentato gran parte della descrizione, in particolare quella riguardante i conflitti e le guerre tra villaggi, in un contesto storico» (1983: IX-X; corsivo nel testo).

54. www.americananthro.org/ParticipateAndAdvocate/Content.aspx?ItemNumber=2071 (ultima consultazione 20 gennaio 2020).

55. FUNDAFACI fu creata come fondazione, diretta dalla Matos, compagna dell’allora presidente venezuelano Pérez, che si sarebbe dovuta occupare di realizzare progetti di carattere sanitario ed educativo indirizzati alla popolazione yanomami abitante all’interno della Riserva di Biosfera istituita nel 1991 in Venezuela. Chagnon e Brewer-Carias ne erano stati chiamati a far parte come consulenti. Già nel 1993, gli equilibri politici in Venezuela erano però cambiati. Cap, come veniva chiamato Carlos Andrés Pérez, fu destituito il 20 maggio dallo stesso Congresso, che ottemperava così a quanto previsto da una sentenza della Corte Suprema del Venezuela, la quale l’aveva giudicato colpevole di peculato e malversazione di fondi pubblici. Negli anni successivi le accuse e i processi per questi reati sia a Pérez che a Matos si moltiplicarono, portando tra l’altro all’affossamento di FUNDAFACI e dunque anche ai progetti di Chagnon e Brewer-Carias di avere un ruolo preminente nell’amministrazione della riserva di Biosfera in cui erano stati inclusi molti dei villaggi yanomamö in Venezuela. Lo stesso Brewer, sebbene negli anni successivi consolidò la sua reputazione internazionale di naturalista ed esploratore (venne definito dal quotidiano britannico “Guardian” come “l’Indiana Jones venezuelano”, e da altri organi di stampa “l’Humboldt del Ventesimo Secolo”), dovette difendersi dall’accusa di avere avuto l’intenzione, assieme alla Matos, di fare della Riserva un’area a gestione privata in cui intraprendere

prospezioni finalizzate a possibili sfruttamenti minerari; tale accusa, va detto, non risulterà mai processualmente accertata (Borowsky 2005: 207). Per ciò che riguarda Chagnon, il primo evento che mostrò come la situazione fosse cambiata a suo sfavore fu l'incidente occorso in occasione del suo arrivo a Haximu, assieme a Brewer. Come si è detto, nei pressi di questa località nel luglio 1993 16 Yanomami furono massacrati da un gruppo di cercatori d'oro. Nonostante questi ultimi fossero tutti brasiliani e anche gli stessi indigeni uccisi risiedessero e si spostassero in un'area che era attraversata dal confine tra Brasile e Venezuela, il luogo del massacro si trovava sul versante venezuelano. Per questo motivo, una volta che la notizia del massacro divenne di dominio pubblico mondiale, non fu solo il Brasile ma anche il Venezuela, mediante il presidente *ad interim* Velázquez, a istituire una speciale Commissione d'inchiesta. Inizialmente, a presiederla fu chiamato proprio Brewer, che nominò Chagnon fra i membri. Tuttavia, quasi immediatamente dopo la sua istituzione, non solo dai Salesiani ma da altri ambienti dell'opinione pubblica venezuelana vennero sollevate forti riserve sulla sua composizione che condussero a rimpiazzarla con una nuova Commissione di cui né Brewer né Chagnon facevano parte. Di conseguenza, quando nell'autunno del 1993, essi, apparentemente all'oscuro di questi sviluppi, si recarono a Haximu, presentandosi come membri della Commissione d'inchiesta, fu intimato loro di andare via subito. Nei giorni successivi, Chagnon lasciò il Venezuela tornando negli Stati Uniti e pubblicando il 23 ottobre, sul "New York Times", un articolo in cui accusava i Salesiani di avere intenzionalmente ostacolato la sua indagine sui fatti di Haximu per non fare emergere la "situazione critica" (*plight*) in cui versavano gli Yanomamö in Venezuela.

56. Sulle nuove forme di associazionismo e di organizzazione politica degli Yanomami e sulla loro articolazione con le nuove linee di politica e amministrazione delle aree indigene portate avanti a livello statale si vedano, oltre Kopenawa, Albert 2018, Le Tourneau 2010 (Brasile); Alès 2007; Kelly 2011; Caballero 2018 (Venezuela).

57. Un simile uso di "popolo" da parte degli antropologi chiama d'altronde in causa per molti aspetti il termine di "etnia" e tutta la storia dei dibattiti sul carattere "oggettivo" o, invece "soggettivo" dell'etnicità (ad es. Fabietti 2013³; Poutignat, StStreiff-Fenart 2000). Anche all'interno della storia dell'antropologia sociale britannica, forse quella in cui la riflessione su tali questioni è stata più intensa, vi è stata, soprattutto dal 1930 al 1960 e in ogni caso prima delle innovazioni apportate a riguardo da Barth (e anticipate da Nadel e Leach), una notevole oscillazione rispetto al modo di tracciare terminologicamente la distinzione tra raggruppamenti umani da un punto di vista linguistico-culturale e da un punto di vista sociopolitico: a volte, il termine 'etnia' o anche quello di 'popolo' (ad es. Evans-Pritchard 1991 [1940]: 36) veniva applicato ai primi, riservando ai secondi quello di 'tribù'; altre volte 'etnia' (per Evans-Pritchard, *ibidem*, 'nazione' se il 'popolo' aveva un sistema politico centralizzato) era riferito anche ai gruppi del secondo tipo. Applicando gli argomenti di Gupta e Ferguson (1997) e di Appadurai (2011) a uno studio critico del termine "popolo", Axel sostiene: «piuttosto che lo studio di un popolo in un luogo e in tempo particolari, quello che è in gioco nell'antropologia storica è spiegare la produzione di un popolo, e quella dello spazio e del tempo [in cui essa si colloca]» (2002: 3).

58. L'identificazione degli Yanomami non solo come "popolo", ma come "popolo indigeno" va inoltre considerata all'interno dello scenario più vasto che negli ultimi trent'anni ha portato nella comunità internazionale, a un nuovo riconoscimento politico e giuridico dei "popoli indigeni" come tipo particolare di collettività.

59. Come mostrano i materiali raccolti nel libro di Borowsky (2005), dopo la pubblicazione del libro di Tierney in effetti lo sviluppo dei dibattiti sugli aspetti etici della ricerca di Neel tra gli Yanomami si è in buona parte spostato su altre questioni, attinenti più in generale all'etica della ricerca medica e genetica, soprattutto quando coinvolge soggetti particolarmente "vulnerabili". Ci si è chiesti – pur nella consapevolezza dei cambiamenti che, dal 1968 all'inizio del nuovo millennio, hanno investito tanto la problematica quanto la situazione e il contesto specifici in cui si svolse la ricerca – se Neel, Chagnon e gli altri membri della loro équipe abbiano seguito i

principi del “consenso informato”. Da questo punto di vista va ricordato che le polemiche suscitate dal libro di Tierney portarono a conoscenza di molti Yanomami il fatto che i loro campioni di sangue erano, più di trent'anni dopo, conservati in alcuni laboratori di ricerca negli Stati Uniti. A parte le questioni legate ai diritti di utilizzo delle informazioni di tipo genetico, ciò risultava inoltre in contrasto, come dichiarò nel 2001 Kopenawa, con le loro credenze sul destino post-mortem della persona, che legano il suo benessere nell'aldilà alla dissoluzione dei suoi resti corporei, tramite cremazione e successiva ingestione delle ceneri da parte dei parenti e degli invitati alle cerimonie intercomunitarie *reahu* (Albert 1985; Kopenawa, Albert 2018). Dopo una campagna internazionale durata più di dieci anni, questo caso sembra finora essersi chiuso con il “rimpatrio” in Brasile di 2693 provette di sangue provenienti dalla Pennsylvania State University, il cui contenuto è stato poi distrutto in una cerimonia funeraria tenutasi nel villaggio yanomami di Piau.

60. Per Borofsky, «i dirigenti dell'AAA hanno inizialmente affrontato la controversia più come un problema di pubbliche relazioni che come un problema di etica professionale: erano più interessati a proteggere l'immagine della disciplina che a trattare direttamente le questioni sollevate da Tierney» (2005: 14). Tuttavia, le due questioni erano da considerarsi strettamente connesse: «al di là delle accuse riguardanti Neel, Chagnon e Tierney, vi sono questioni critiche – anzi dal mio punto di vista, molto più critiche – che devono essere affrontate nella controversia: quelle che riguardano i rapporti con gli informatori, l'integrità e la competenza professionale. Data la centralità di questi temi per l'antropologia, i lettori possono capire, forse, perché molti nella disciplina hanno cercato di eludere la controversia. Affrontare questi problemi sarà difficile. Ma la disciplina deve affrontarli se vuole superare la sua immagine di agente di poteri colonizzatori ed essere ben accolta e compresa al di fuori delle aule accademiche» (ivi: 17).

61. Per maggiori dettagli su queste vicende su vedano i già citati Borowsky (2005) Boni (2005); Stocchero (2008).

62. Per due punti di vista contrapposti su queste vicende cfr. Dreger (2011, 2015); Sponsel (2011).

63. Solo nel database costituito dall'antropologo statunitense Douglas Hume e disponibile online (<http://anthroniche.com/darkness-in-el-dorado-controversy/>) sono raccolti quasi 700 testi, pubblicati soprattutto negli Stati Uniti dal 2000 al 2015, il cui argomento è riconducibile alle controversie suscitate dal libro di Tierney (ultima consultazione 15/01/2020).

64. Nella scelta del titolo originale, *Noble savages*, per sua esplicita ammissione, Chagnon ha voluto sottolineare sia gli specifici aspetti di “nobiltà”, inerenti persino alla loro “fierceness” (vedi *supra*) – che qui assume un significato più prossimo a “fierezza” –, degli Yanomamö, sia ironizzare su uno degli stereotipi più diffusi sulla “vita selvaggia”. Checché si pensi di queste scelte, i significati di questo titolo vanno persi nell'edizione italiana, che porta il titolo “Tribù pericolose”, espressione che si riferisce al sottotitolo (“My Life Among Two Dangerous Tribes: The Yanomamö and The Anthropologists”) dell'edizione originale. Ma è il modo con cui l'argomento del libro è presentato nel risvolto di copertina di questa edizione italiana a risultare particolarmente fuorviante: «la tesi è tanto innovativa quanto scomoda: gli Yanomamö sono una “tribù pericolosa”, appunto, una società votata alla violenza, la confutazione vivente del mito del buon selvaggio. Al loro interno, rivelò Chagnon, l'uomo più potente è quello che più uccide». Difficile scegliere una formulazione più infelice e meno inappropriata, non solo da un punto di vista tanto scientifico ma anche etico, per sintetizzare quanto emerso da quarant'anni di dibattiti, ricerche, controversie, riflessioni sull'etnografia degli Yanomami, compresa quella di Chagnon. Il risvolto di copertina continua così: «ferocemente criticato da altri studiosi, l'assunto di Chagnon non ha mai trovato obiezioni o studi autorevoli quanto i suoi: privilegiando l'approccio scientifico a quello accademico, l'insidia degli studi sul campo alla tranquillità delle ricerche universitarie, Chagnon ha segnato un momento di scarto nel passaggio obbligato dall'antropologia culturale a quella evolutiva». A tutto ciò si accompagna, come è stato notato (Comba 2014), una traduzione e una cura editoriale particolarmente sciatte.

65. Nella “Rivista Anuac” sono stati pubblicati, tra il 2012 e il 2013, sia un’intervista a Sahlins sui motivi delle sue dimissioni (Price 2012) sia la traduzione di alcuni interventi di Stephen Corry, presidente di Survival International (una delle principali ONG nel mondo a occuparsi dei diritti dei popoli indigeni e della denuncia delle loro violazioni), originariamente pubblicati su <http://www.survivalinternational.org/>, che contengono una serie di argomentazioni fortemente critiche dei libri di Chagnon, Diamond e Pinker (Corry 2013a, 2013b, 2013c).

66. Per un esame dell’apporto di quest’opera a una possibile risoluzione di molte delle questioni sollevate nel corso della “controversia yanomami”, cfr. Borowsky (2015); Corry (2018); de Niemeyer Cesarino *et al.* (2014); Remotti (2019); Sponsel (2014); Viveiros de Castro (2017).

67. Per ciò che riguarda gli etnografi del mondo yanomami, Albert è stato uno dei primi a rilevare pubblicamente come questa combinazione stesse diventando, già dagli anni Ottanta, sempre più comune tra gli antropologi che lavorano con popoli indigeni: «La combinazione della ricerca etnografica con l’attività di *advocacy* è di fatto divenuta la situazione fondamentale di svolgimento delle ricerca sul terreno per molti antropologi che lavorano in paesi, ad esempio in Australia, in Brasile e in Canada, in cui i popoli indigeni sono emersi come attori politici importanti» (1997: 58).

RIASSUNTI

La “controversia sugli Yanomami” ha investito questioni centrali, tanto epistemologiche quanto etiche e politiche, per la disciplina e la pratica dell’antropologia, riguardando in particolare l’etica della ricerca sul campo; il modo di impiegare i dati di ricerca per sostenere determinate ipotesi teoriche; i rapporti tra popolarizzazione e politicizzazione delle ricerche e, più in generale, la responsabilità degli antropologi rispetto sia agli usi dei loro studi nella sfera pubblica sia nei confronti dei soggetti umani con cui lavorano. In quest’articolo esamino alcuni momenti chiave della “controversia”. In particolare provo a ricostruire il modo in cui si è inizialmente consolidata, dentro e fuori l’antropologia, l’immagine degli Yanomami come “ultima società primitiva” mettendo a confronto le etnografie di Chagnon e Lizot. Nello scritto pongo in particolare rilievo anche i diversi modi con cui gli etnografi hanno marcato testualmente il loro posizionamento sul campo come “prova” dell’“autenticità” delle loro rappresentazioni del mondo yanomami. Nell’ultima parte, riassumo gli effetti che nell’antropologia statunitense ha avuto la “tempesta mediatica” suscitata dalle accuse di comportamenti eticamente inappropriati, quando non del tutto esecrabili, rivolte a Chagnon e Lizot in *Darkness in El Dorado*, il libro-reportage del giornalista free-lance Patrick Tierney.

The “controversy over the Yanomami” has affected central issues, both epistemological and ethical and political, for the discipline and practice of anthropology, particularly concerning the ethics of field research; the way to use research data to support certain theoretical hypotheses; the relationships between popularization and politicization of research and, more generally, the responsibility of anthropologists with respect to both the uses of their studies in the public sphere and towards the human subjects with whom they work. In this article, I examine some key moments of the “controversy”. In particular, I try to reconstruct the way in which the image of the Yanomami as the “last primitive society” was initially consolidated, inside and outside anthropology, and, in this sense, I compare the ethnographies of Chagnon and Lizot. In the paper, I also place particular emphasis on the different ways in which ethnographers have

textually marked their positioning in the field as “proof” of the “authenticity” of their representations of the Yanomami world. In the last part, I summarize the effects of the “media storm” on American anthropology, which were caused by the accusations of ethically inappropriate, if not completely execrable, behavior addressed to Chagnon and Lizot in *Darkness in El Dorado*, the book-report by journalist Patrick Tierney.

INDICE

Keywords : Yanomami, concepts of “primitive society”, popularization of anthropological research, ethics of anthropological research, Napoleon Chagnon, Jacques Lizot

Parole chiave : Yanomami, idee di “società primitiva”, popolarizzazione dell'antropologia, etica della ricerca antropologica, Napoleon Chagnon, Jacques Lizot

AUTORE

ALESSANDRO MANCUSO

Dipartimento Culture e Società, Università degli Studi di Palermo alessandro.mancuso@unipa.it