

SATERÉ-MAWÉ
I FIGLI DEL
GUARANÀ

SÔNIA DA SILVA LORENZ

Questo libro presenta la storia del Progetto Sateré, esperienza di lavoro congiunta tra indios del Marau e il *Centro de Trabalho Indigenista* (Centro di Lavoro Indigenista), realizzata durante gli anni ottanta, che ebbe a che fare con demarcazione del territorio, indennizzazioni giudiziarie e organizzazione di produzione e commercio autonomi del guaranà.

Gli indios Sateré-Mawé abitano alla frontiera tra gli Stati di Amazonas e Parà. Inventori della cultura del guaranà, domesticarono una liana silvestre e crearono il processo di lavorazione di questa pianta, facendo in modo che oggi il guaranà sia conosciuto e consumato nel mondo intero.

(4° di copertina)

Traduzione di Maurizio Fraboni (1998)
le note in corsivo sono del traduttore.

Presentazione

L'esperienza qui narrata è la prima ad essere divulgata di una serie di esperienze simili che il *Centro de Trabalho Indigenista* ha portato avanti presso differenti popoli indigeni dalla sua fondazione, nel 1979. Consideriamo importante la sua divulgazione in questo momento (1), non solo per condividerla con un più grande pubblico, ma per il carattere di attualità che riveste.

Grossomodo, solo la metà circa delle terre indigene localizzate in Brasile risulta attualmente demarcata. Questo vuol dire che non tutti i gruppi indigeni del Brasile godono oggi di autonomia, vale a dire di controllo autonomo del proprio territorio. I fattori che contribuirono a determinare questa situazione sono a conoscenza di tutti: con il contatto avvenne l'espropriazione dei territori degli indigeni (si legga: delle condizioni necessarie alla loro sopravvivenza), e la definizione dei confini di questi territori in termini "nazionali" e non indigeni. Da ciò risultarono frazionamenti che resero più problematico il controllo di queste terre da parte degli indios. Oltre a ciò, lo stabilirsi di una tutela da parte dello Stato in compensazione della perdita dei territori tolse agli indios molto della capacità che essi avrebbero avuto di influire sulla definizione degli stessi e sulla determinazione dell'uso delle loro risorse; per altro verso, il contatto con la società non indigena li condusse verso una dipendenza e un impoverimento crescenti; e, infine, le costanti invasioni e i saccheggi del loro patrimonio ambientale non hanno rispettato e non rispettano neppure le terre già demarcate.

Il CTI orientò i suoi progetti verso azioni che gli indios dei gruppi con cui lavorava consideravano prioritarie, azioni che rispondevano a necessità concrete ai differenti livelli di sopravvivenza geopolitica, economica e culturale, con l'obbiettivo di creare condizioni per rapporti interetnici più degni, che permettessero agli indios di esercitare un controllo effettivo sul loro territorio, di mantenere e recuperare la loro qualità di vita e di valorizzare il loro *ethos* culturale.

Pensiamo che progetti di intervento in società indigene devono essere subordinati al modo in cui gli indios definiscono il proprio orizzonte. Sappiamo che è la cosmologia di ciascuno dei gruppi indigeni che interpreta e dirige il processo di trasformazione, adattamento e inserimento nell'ambiente socio-politico regionale. Se gli interventi non si basassero sulle interpretazioni cosmologiche e sull'organizzazione sociale di ciascun gruppo indigeno interessato, ne risulterebbero solo progetti integrazionisti e assistenzialisti.

Questo è il caso di molti dei progetti che furono realizzati da funzionari al servizio della pratica indigenista ufficiale dello Stato, da missionari o da persone di buona volontà, che non prendevano in

considerazione le specificità culturali che definivano il modo in cui le società indigene osservavano ciò che succedeva intorno a loro. Venivano messe in conto, al massimo, una generica situazione di contatto, e un indio astratto; o se no, venivano patrocinare e orientate azioni basate su (pre)concetti, negativi o positivi, in merito all'immagine dell'indio.

Gli indios pensano il loro futuro e hanno un loro proprio progetto politico. Sempre più questo progetto politico, che definisce ed orienta l'azione degli indios di fronte ai bianchi, è orientato alla sovranità delle società indigene. Lottare per una loro più grande capacità di autonomia implica dunque, dal nostro punto di vista, il contribuire affinché queste società alterino il tipo di relazione che le unisce al mondo esterno, cioè, in primo luogo, allo Stato e ai "*patrões*" (2); implica sperimentare pratiche che alterino il modo in cui tali società sono inserite nell'economia regionale, e implica infine che questo nuovo modo sia imposto da loro stesse sulla base delle loro ragioni storiche, cosmologiche o ideologiche.

Tutto ciò presuppone il riconoscimento del fatto che solo i gruppi indigeni hanno la capacità di fatto di amministrare, conformemente ai loro criteri e all'organizzazione sociale che è loro propria, i loro territori; vale a dire la capacità di utilizzare le loro risorse e di scambiare risorse con la società nazionale. Rompere la dipendenza economica che, in molti casi, deriva dalla disuguaglianza nelle condizioni di scambio, implica, per le comunità indigene, la sperimentazione di nuovi "procedimenti amministrativi": tutti i progetti del CTI consistono nella discussione di questi procedimenti.

Dopo il 1988, sebbene la questione della demarcazione delle terre rimanga cruciale, essa ha gradualmente ceduto spazio ad un altro tipo di dibattito, nell'ambito del quale l'uso di quelle terre da parte dei popoli indigeni occupa la scena principale. Una volta assicurati i diritti territoriali di questi popoli - dato che senza che gli corrisponda una base territoriale non si può, a rigore, parlare dell'esistenza di un "popolo" - resta da sapere a quali condizioni potranno, o che opportunità reali avranno, questi gruppi umani, di permanere organizzati, culturalmente e socialmente, di fronte alle pressioni contrarie crescenti esercitate da settori della società nazionale.

Da qui il dibattito attuale su "autoconsumo", "etnosviluppo", "autogestione", o "autogoverno", sollevato dalle associazioni di appoggio agli *indios*, dagli antropologi e dalle organizzazioni indigene - al quale questo breve scritto vuol dare un originale contributo.

(1) questo testo é stato scritto nel 1991

(2) virgolettato nel testo. In portoghese del Brasile, soprattutto nelle regioni più povere, le persone umili possono chiamare "padrone", in segno di rispetto, qualsiasi persona di rango sociale superiore.

Che cos'è il Centro de trabalho Indigenista (CTI)

Il 'Centro di lavoro indigenista', organismo non governativo senza fini di lucro, fu creato nel 1979 da antropologi e indigenisti con l'obbiettivo di offrire alternative concrete che permettessero ad alcune popolazioni indigene del Brasile di far fronte alla situazione di dominazione che caratterizza storicamente le relazioni di queste popolazioni con la società nazionale. Tale proposta implica il mantenimento e/o il recupero dei territori indigeni e la preservazione delle loro condizioni tradizionali di esistenza, affinché i popoli indigeni possano continuare a vivere come etnie.

Il CTI presta servizi diretti alle comunità con cui lavora, attraverso:

- aiuto finanziario e tecnico ad attività agricole o estrattive; commercializzazione in forma autonoma di prodotti indigeni;
- formazione e orientamento di maestri di scuola indigeni che insegnano nei villaggi, sollevando il dibattito sul ruolo della scuola nelle differenti comunità; elaborazione di materiale didattico specifico;
- consulenza, assistenza giuridica, pareri antropologici, azioni di rappresentanza ufficiosa degli interessi indigeni presso gli organi governativi, finalizzate alla regolarizzazione di territori indigeni e alla messa in atto di processi di indennizzazione.
- documentazione etnografica e iconografica; registrazioni in video di rituali e manifestazioni culturali e politiche; aiuto tecnico per l'impianto di sistemi di videotape nei villaggi; formazione di indios all'uso di videocamera, montaggio e regia.

Questi lavori sono sviluppati attraverso progetti adeguati alle necessità, alla storia e agli orientamenti culturali specifici di ciascuno dei gruppi indigeni. I gruppi indigeni partecipano all'elaborazione dei progetti e decidono sull'esecuzione e sui modi di distribuzione dei benefici che ne derivano.

I progetti propongono interventi che amplino le risorse e il potenziale di autogestione di ciascun gruppo indigeno, orientati a ridurre la sua dipendenza dalle agenzie di contatto.

*Per i Sateré-Mawé.
Aurélio e André,
tutti figli del
guaraná*

Chi sono i Sateré-Mawé

I Sateré-Mawé, popolo che abita la regione del Medio Rio delle Amazzoni, al confine tra lo Stato di Amazonas e il Parà, parlano un idioma del tronco linguistico *tupi* (1).

Gli uomini attualmente sono bilingui - parlano il *Sateré* e il Portoghese -, ma la maggioranza delle donne, nonostante i 322 anni di contatto con i bianchi, parla solo il Sateré-Mawé.

Regionalmente, essi sono chiamati "*Mawés*" (2), ma si autodenominano *Sateré-Mawé*.

Il primo nome - *Sateré* - vuol dire "larva di fuoco", ed è il clan più importante di cui si compone questa società, perché designa tradizionalmente la linea di successione dei *tuchaua* (parola che designa il capo politico) (3). Il secondo nome - *Mawé* - vuol dire "pappagallo intelligente e curioso", e non è designazione clanica.

Nel 1987, secondo stima della FUNAI (Fondazione Nazionale dell'Indio) (4) esistevano 4710 Sateré-Mawé. Dal 1981 abbiamo potuto osservare un'apprezzabile espansione demografica del gruppo, per cui possiamo dire che esistano approssimativamente 5.000 indios. (5)

I Sateré-Mawé sono gli inventori della cultura del guaranà. Vale a dire: furono loro che trasformarono una liana silvestre in arbusto coltivato. Alla domesticazione di questa pianta si aggiunse la creazione del processo di lavorazione del guaranà.

Il guaranà è una pianta originaria della regione delle terre alte del bacino idrografico del rio Maués-Açu, al centro del territorio tradizionale Sateré-Mawé.

Il guaranà è il prodotto per eccellenza dell'economia Sateré-Mawé. Tra i suoi prodotti commercializzabili è quello che ottiene il miglior prezzo sul mercato. Il *çapó* - guaranà in bastone grattugiato in acqua - è bevanda quotidiana, rituale e religiosa, consumata in grandi quantità. Il fatto che i Sateré-Mawé abbiano sviluppato una vocazione per il commercio lo si deve probabilmente alla grande importanza del guaranà nella loro organizzazione sociale ed economica.

Oltre che essere eccellenti agricoltori, i Sateré-Mawé sono anche cacciatori e raccoglitori.

Nell'agricoltura si evidenziano le piantagioni di guaranà e le *roças* (6) di manioca. La *farinha* (7) è la base dell'alimentazione, ma è anche commercializzata in larga scala verso le città di Maués, Barreirinha e Parintins. Piantano inoltre, per consumo proprio, la zucca, la patata dolce, il *cará* (8) bianco o viola, e un'infinità di alberi da frutta, in scala maggiore aranci.

Miele, *castanha* (9), differenti qualità di noci di cocco, formiche e larve integrano la loro dieta. Raccolgono anche pece, liane e vari tipi di paglie che oltre a servire all'autoconsumo sono commercializzate in città. Gli uomini partecipano alla produzione della dieta alimentare cacciando e pescando, mentre le donne trasformano la manioca in *farinha*, *beiju* (10) e *tacacá* (11).

I Sateré-Mawé possiedono una ricca cultura materiale, di cui i *teçumes* sono la maggiore espressione. Essi designano come *teçume* l'artigianato confezionato dagli uomini: setacci, cesti, *tipiti* (12), ventagli, borse, cappelli, pareti e coperture di case, ecc, fatto con ceppi e foglie di *caranã*, *arumã*, (13) e altre piante.

Ma se il guaranà, fundamentalmente, regge la società Sateré-Mawé a livello economico e simbolico, sotto questo ultimo aspetto non possiamo trascurare di evidenziare il ruolo del *Porantim*.

Il Porantim è un oggetto di legno alto circa un metro e mezzo, con disegni geometrici incisi in bassorilievo, ricoperti con una tinta bianca - la *tabatinga*. La sua forma ricorda quella di una clava di guerra, o quella di un remo lavorato. Il Porantim possiede un ventaglio di attributi: è il legislatore sociale, e i Sateré-Mawé gli si riferiscono come alla loro Costituzione, o alla loro Bibbia; possiede poteri come entità magica: una specie di boccia di cristallo che prevede accadimenti futuri, in grado di viaggiare da solo per recarsi a dividere contendenti e dirimere conflitti; e infine, il Porantim è il supporto sul quale stanno incisi, da un lato, il mito dell'origine, ovvero la Storia del Guaranà, e dall'altro il mito della guerra. Si posiziona pertanto, per la società che lo intagliò, come istituzione massima, agglutinando le sfere politica, giuridica, magico-religiosa e mitica.

*"Gli antichi (14) erano fieri, arrabbiati col civilizzato che maltratta il figlio della terra. Ora no. Questa storia è finita. Lì il civilizzato è ormai entrato, e lì è finito tutto. Chi per primo scoprì questa Maués (si riferisce alla città di Maués, sul medio rio Amazonas) fu l'indio. Ma lì rimase ormai solo il nome. Finisce, e rimane ormai solo il nome. Maués. Ormai i Civilizzati abitano perfino in mezzo a noi. Ma ora devono uscire. Qui c'è il confine, su questo pezzo di carta. Tanto il brasiliano quanto lo straniero. Il Marau (15), su per di là, è tutto dell'Indio: dove noi abitiamo ora. Maués ormai è rimasta. Ce l'hanno fatta. E' rimasto ormai solo il nome. Quando guardiamo quella gente là, a Maués, tutta quella gente che pensa di essere civilizzata....ma quando mai! E' tutto mischiato; anzi, e' indio proprio. E' tutto Mawé! E' una moda, quella di pensarsi civilizzati; ma quando mai! E' autista, è pescatore; tutto un miscuglio. Quando andiamo là loro ci chiamano:
- Ehi indio! Ehi indio! Ei Mawé!
Ma quando mai! Sono loro che sono Mawé. E lo sono davvero. Quel tizio è nato figlio di Mawé, e perfino il nome della città dove vive è Maué, ma no: lui dice che non lo è. Ma sono proprio loro i Mawé.
Tutto lo è da queste parti, dal tempo degli antichi. Parintins, Itaituba: tutto da queste parti è Mawé. Ma qui, presso la sorgente (16), è Mawé davvero. Da quell'altra parte è tutto mischiato.
Questa è la storia. Puoi mostrarla alla città!
Colombo, indio Sateré-Mawé, rio Marau, 1981.*

Secondo i racconti dei vecchi Sateré-Mawé, i loro antenati abitavano, in tempi immemorabili, il vasto territorio tra i fiumi Madeira e Tapajós, delimitato a nord dalle isole Tupinambaranas, nel rio delle Amazzoni, e, a sud, dalle sorgenti del Tapajós (17) (mappa 1). Quando si riferiscono al loro luogo di origine -il *Noçoquém*- lo localizzano sulla riva sinistra del Tapajós, in una regione di foresta densa e pietrosa, "là dove le pietre parlano". I Sateré-Mawé lo indicano come il luogo in cui abitano i loro eroi mitici (18). Il primo contatto del gruppo con i bianchi avvenne nel 1669, con gesuiti portoghesi. Da quel momento - e anche a cominciare da prima, a causa delle guerre con i Munduruku e i Parintintim-, il territorio ancestrale dei Sateré-Mawé andò sensibilmente riducendosi (19). Nel 1835 in Amazzonia esplose il Cabanagem, la più importante insurrezione nativista del Brasile. I Munduruku e i Mawé (dei fiumi Tapajós e Madeira), i Mura (del rio Madeira), così come gruppi indigeni del rio Negro aderirono ai *cabanos*, che si arresero nel 1839. Epidemie e atroci persecuzioni contro i gruppi indigeni che combatterono al fianco dei *cabanos*

devastarono enormi aree dell'Amazzonia, dislocando questi gruppi dai loro territori tradizionali o riducendone lo spazio geografico.

Racconti di viaggiatori confermano implicitamente che vi fu riduzione del territorio a partire dal secolo XVIII, quando come territorio tradizionale dei Sateré-Mawé menzionano l'area compresa tra i fiumi Marmelos, Sucunduri, Abacaxis, Parauari, Amana e Mariacuã (mappa 2). Questi racconti confermano anche che le città di Maués e Parintins (Stato di Amazonas), e Itaituba (Stato del Pará) furono fondate su *siti* Sateré-Mawé (20), e ciò corrisponde a passaggi che conosciamo della storia orale di questo popolo.

I Sateré-Mawé devono fare i conti oggi con la realtà concreta della città di Maués, modello di tanti altri luoghi che sono loro appartenuti un tempo: posto che fu loro, spazio impregnato di memoria, come le urne funerarie che si possono notare in alcuni cortili della città, osservando i loro bordi incassati nella terra battuta (21). I Sateré-Mawé elaborano questa idea, questa relazione con il passato, come un fatto consumato, perché in nessun momento affermano che quel che esiste oggi effettivamente, nel posto del loro antico villaggio, debba smettere di essere una città di bianchi che, tuttavia, porta il loro nome. La certezza che Maués appartenga a loro non li porta a rivendicare per sé la proprietà del luogo -cosa che potrebbe succedere, data l'incontestabile origine della città.

In effetti, I Sateré-Mawé contemporanei, soprattutto quelli che frequentano Maués - quelli che abitano le rive dei fiumi Marau, Manjuru, Miriti e Urupadi - non hanno mai rinunciato a questo luogo: piuttosto, hanno ereditato dagli *antichi* e dai *civilizzati* l'irreversibilità della città, frutto degli avvenimenti che si sono succeduti durante un periodo di 300 anni, in cui *antichi* e *civilizzati* hanno duettato sulla scena, determinando assieme il destino di questa fascia di territorio Sateré-Mawé. (*Antigos* e *civilizados* sono termini usati dai Sateré-Mawé per designare rispettivamente i loro antenati e tutti coloro che non sono Sateré-Mawé: *caboclos* (22), bianchi e stranieri, eccezion fatta per le altre nazioni indigene).

La dimensione spaziale, demografica e simbolica della città, in questi ultimi due decenni, è stata definitivamente trasferita sotto il dominio del *civilizzato*. Le trasformazioni introdotte a partire dal 'miracolo brasiliano' -prospezione petrolifera, estrazione mineraria e di legname, allevamento estensivo e estrazione di minerali - hanno portato la televisione, il supermercato, l'asfalto, la luce fredda, che hanno fatto implodere, definitivamente, l'orizzonte di Maués sulla retina Sateré-Mawé.

Tornando a pensare in termini di macro-territorio, l'occupazione dell'Amazzonia da parte dei *civilizados* restrinse considerevolmente il territorio tradizionale dei Sateré-Mawé. Prima vennero le truppe di riscatto e le missioni gesuita e carmelitana; poi cominciò la ricerca sfrenata delle droghe; quindi l'estrazione della gomma; e finalmente l'espansione economica delle città di Maués, Barreirinha, Parintins e Itaituba verso l'interno della foresta, con allocazione di fattorie, estrazione di legno rosa (23), apertura di miniere, dominazione dell'economia indigena attraverso i *regatões* (24).

Quando conoscemmo i Sateré-Mawé, nel 1978, i loro villaggi, i loro 'siti', le *roças*, i cimiteri, i territori di caccia, pesca, raccolta e passeggiata si situavano sempre tra e intorno ai fiumi Marau, Miriti, Urupadi, Manjuru e Andirá. Era questa l'estensione di terra che gli indios consideravano come propria, nonostante ben sapessero che essa rappresentava solo una piccola parte di quel che era stato il loro territorio tradizionale. E' importante intendere che dal punto di vista dei Sateré-Mawé, essi erano riusciti a mantenere per sé la parte privilegiata del loro territorio (mappa 3). Essi sono tradizionalmente indios della foresta, del *centro* - come loro stessi dicono. Fino all'inizio del XX secolo, per impiantare i loro villaggi e i loro 'siti', sceglievano di preferenza luoghi delle regioni centrali della foresta, vicino alle sorgenti

dei fiumi (25). E' in queste regioni che la caccia é abbondante, che si incontrano a profusione i *filhos do guaraná* -figli del guaraná, ndc- (come i Sateré-Mawé chiamano, in portoghese, le talee native della *Paullinia Sorbilis*); che si trova una gran quantità di palme come l'*açaí*, il *tucumã*, la *pupunha* e la *bacaba*, le quali stagionalmente compaiono nella dieta alimentare, e i fiumi sono stretti *igarapé* (26), con rapide e acque ben fredde.

E' questo l'ecosistema per eccellenza dei Sateré-Mawé, e possiamo osservare, ancora oggi, che i villaggi che salvaguardano le forme di vita tradizionali "come al tempo dei vecchi" (piano spaziale, architettura, *roças*, rituali ecc) si situano in queste regioni.

Le caratteristiche di queste nicchie ecologiche erano essenziali alla riproduzione della vita tradizionale dei Sateré-Mawé fino all'inizio del XX secolo. In base ai racconti dei più anziani, gli antichi villaggi di Araticum Velho e di Terra Preta, entrambi situati alle sorgenti dell'Andirá, furono il polo di dispersione dei 23 villaggi attuali che si trovano ai margini di questo fiume; così come il villaggio di Marau Velho, che era localizzato alla fonte del fiume Marau fu il nucleo iniziale degli attuali dieci villaggi situati sullo stesso fiume. Lo stesso discorso si applica ai villaggi che troviamo sui fiumi Miriti, Manjuru e Urupadi. I tre omonimi villaggi scomparvero intorno agli anni venti, ma ancora oggi possiamo osservare le loro tracce nella *capoeira* (27), vestigia delle loro impiantazioni presso le sorgenti.

La proliferazione dei villaggi sulle rive dei fiumi Andirá e Marau sta accadendo da circa ottant'anni, ed è dovuta alle interferenze nella vita tradizionale dei Sateré-Mawé, occasionate dalle missioni religiose, dall'estinto SPI (Servizio di Protezione all'Indio(28)), dall'attuale FUNAI, dalla pressione dei *regatões* e dalle epidemie. Tutti questi fattori sollevarono nei Sateré-Mawé il desiderio di stare più vicini alle città di Maués, Barreirinha e Parintins.

(1) "Fondamentalmente è tupi, ma è differente dal Guaraní-Tupinambá. I pronomi concordano perfettamente con il Curuaya-Munduruku, e la grammatica, nei limiti dell'analisi permessa dall'entità del materiale raccolto, è tupi. Il vocabolario Maué contiene un elemento completamente estraneo al tupi, ma che non può essere messo in relazione con nessuna altra famiglia linguistica. Dal secolo XVIII è andato incorporando numerose parole della lingua geral " (Curt Nimuendaju, 1948, pag.245. Tradotto da Egdard O. Lorenz) (nda).

(2) "Consultando i codici esistenti negli Archivi delle Biblioteche Pubbliche del Pará e dell'Amazonas, è presto fatto verificare la confusione che si è stabilita -fin dall'inizio della Conquista Spirituale dell'Amazzonia, delle spedizioni di cattura e dell'uso delle corde - relativamente al nome degli indigeni a cui ci stiamo riferendo.

"Questa confusione sarebbe stata aggravata principalmente dai cronisti delle spedizioni, dai predatori di indios, dagli esploratori e dagli stessi missionari. Perfino naturalisti come Martius diedero il loro contributo a tale confusione."

"Così li vediamo chiamati: Maaóz, Mabué, Mangués, Manguês, Jaquezes, Maguases, Mahués, Magués, Mauris, Mawés, Maraguá, Mahué, Magueses, definizioni che Métraux, dopo Martius, considera sinonimo di Arapium (allegando che Padre João Daniel così aveva inteso), cosa che fu contestata da Serafim Leite nella sua 'História da Companhia de Jesus no Brasil' (Nunes Pereira, 1954, pp.15-16).

(3) (pr. *tuscíáua*) *Sônia Lorenz preferisce usare il termine generalmente conosciuto. I Sateré, nella loro lingua, dicono: 'toisá' (con 's' dura). Per l'etimologia tupi, vedi nota 1 all'introduzione.* (4) *Fundação Nacional do Índio. Trattasi, com'è noto, dell'ente di tutela delle popolazioni indigene istituito dallo Stato federale brasiliano.*

(5) Sulla base di un recentissimo e accurato censimento a cura di Amerindia Cooperacio, ONG catalana che sta operando in area Sateré-Mawé con un progetto di formazione di 'agenti di salute', è risultata nel 1996 una popolazione di quasi 7000 persone. Segno che quella stima era un per difetto, ma anche che negli ultimi anni è in atto un fortissimo incremento.

(6) La roça è la forma tipica della coltivazione in foresta non inondata, su piccole radure ricavate in un'area di foresta (vergine o secondaria) abbattuta e poi bruciata. Molti fattori concorrono a determinare caso per caso, contesto per contesto, se sia un metodo di coltivazione ideale per la sostenibilita' ecologica o, al contrario, una pesante causa di degrado ambientale.

(7) La farina di mandioca. Ma per gli indios non si tratta di un tipo di farina, bensì della 'farina' in assoluto. Data la forte caratterizzazione culturale e mitologica che l'oggetto riveste per gli Indios, mi sembra meglio, all'occorrenza, non banalizzarlo, conservando almeno, se non la parola Sateré, la parola con cui correntemente i Sateré lo traducono in portoghese.

(8) Tubero simile alla patata dolce.

(9) Conosciuta in Brasile come 'castagna del Pará', e ben conosciuta anche in Italia come 'noce del Brasile'. Valgono qui le stesse considerazioni della nota 7.

(10) forma di pasta di manioca.

(11) zuppa di 'gomma' temperata con tucupi (tutti sottoprodotti della lavorazione della manioca). Arricchito di vari altri ingredienti, come i gamberetti, il tacacá indigeno si è trasformato con il contatto nel più tipico e noto piatto della gastronomia amazonense.

(12) Tipiti, accentando nella pronuncia la 'i' finale, è un cilindro di paglia che serve a comprimere al proprio interno (mediante torsione del corpo del tipiti ottenuta attraverso semplice trazione delle estremità) la manioca per estrarne il succo velenoso.

(13) entrambe varietà di palme.

(14) Il testo che segue, nell'originale, riproduce il portoghese approssimativo parlato vent'anni fa da un vecchio indio del rio Marau. Abbiamo pensato, considerando l'incomparabilità di quel contesto con contesti socio-linguistici italiani, che la traduzione in un italiano altrettanto approssimativo sarebbe risultata un esercizio letterario stucchevole e artificioso. Ho quindi optato per una traduzione fedele, ma in un italiano corretto.

(15) letteralmente, il (fiume) 'Rospo'.

(16) del rio Marau

(17) "Quando investigavo la natura dell'Amazonas, attraversai a piedi, via terra, le denominate terre dei Mauhes, che vanno dal rio Tapajoz al rio Mahue-assú, nell'Amazonas, dove sta una tribù divisa in malocas..." (J.Barbosa Rodrigues, 1882, p.10). "Dal momento che lasciammo dietro di noi la foce del Tapajós, ci accompagnava, a sinistra, il territorio degli indios Maué. I Maué costituiscono una tribù di 16.000 anime, appartenente al popolo chiamato, in generale, tupi, il quale si divide in varie tribù". (Thereza, Princeza de Baviera, 1987, p.70. Dalla traduzione in portoghese di Edgar O. Lorenz).

"Il territorio Mawé è una regione di terra ferma, era delimitato dal basso Tapajós, il rio delle Amazzoni, le terre allagate dell'Urariá e le terre allagate del Ramos, latitudine 5 gradi Sud e longitudine 5 gradi Ovest. Nei barrancos e negli igapó del rio Tapajós ia tribù viveva temporaneamente sotto l'influenza dei civilizzati". (Curt Nimuendaju, 1948, p.245. Dalla traduzione in portoghese di Edgar O. Lorenz).

(18) "I laghi e i fiumi pescosissimi che irrigano le terre in cui vivevano un tempo i Maués, e le foreste, e le radure ricche in cacciagione, di tutte le specie, dovevano costituire, in epoca più antica, un paesaggio magnifico per le attività di questo popolo.

"La rappresentazione panteista del Noçoquem - luogo in cui stavano tutte le piante e gli animali utili ai Maués, secondo la Leggenda del Guaranà, corrisponde probabilmente al territorio da loro un tempo occupato" (Nunes Pereira 1954, pp. 12-13).

(19) "La storia cominciò con la penetrazione dei *sertanistas* del Parà. E con l'amerindio che resisteva. Poi, il catechista dovette imbattersi nell'inflessibilità di quella gente rude.

Nel 1691 avvennero i due primi ingressi conosciuti: una truppa di riscatto, partita da São Luiz, agli ordini del capitano João de Moraes Lobo e che aveva come missionario padre Miguel Antunes; un'altra dal Parà, sotto il comando del capitano Faustino Mandes e missionario João Maria Garçon, uno sperimentato conoscitore dei segreti della selva amazzonica. "

"Entrambe le truppe organizzate secondo la legge in vigore, dunque".

"Nella zona in cui stava il maggior gruppo di nativi, si trovano a disputare per la parola e per il diritto di agire colà. Furono sul punto di decidere *manu militari* la questione. Calmati gli animi, causa l'armonioso intervento di padre Garçon, uno spirito infuso di ordine e sacrificio, la gente del Parà lasciò il campo alla voracità dei sertanistas del Maranhão."

"In questa epoca, approfittando delle concessioni speciali del Re per la catechesi, padre Garçon si prese cura della pacificazione dei Maraguasi. Alla bocca dell'Abacaxys, tra gli amerindios omonimi, v'era già un villaggio sotto la direzione di un gesuita. I Maraguasi, fieri guerrieri, rimasero sotto le cure dell'ignaziano Antonio da Cunha.

"La missione fiorì. Alcune centinaia di Maraguasi, sottoposti alle cure dei loyolisti, rispondendo all'invito, ci accompagnarono nella discesa del rio delle Amazzoni, andando a localizzarsi in Mamayacú. Di tutto fu registrato atto tra gli Abacaxys, alla presenza del capo Faustino Mendes, il 21 di luglio del 1692. "

Volgeva al termine tale anno quando da Belém usciva una nuova truppa di riscatto.

Ora diretta da uno degli uomini più illustri e famosi dell'Amazzonia, il capitano-maggiore del Parà Hilario de Souza de Azevedo, uomo con vaste proprietà e di grandi servizi al Re".

"La spedizione era importante: 100 bianchi, 200 nativi. Perché tanta forza?

"Gli ordini per la giornata militare erano emanati dal Governatore dello Stato del Maranhão, Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho, a cui era stata portata notizia di atti di vilipendio ai superiori, carneficine di bianchi, delitti commessi da Maraguasi.

"La spedizione andava dunque a castigarli severamente.

"Tra i feriti, non si trovarono Maraguasi in grande numero. Di quelli che caddero prigionieri, alcuni, liberti, furono obbligati a cinque anni di servizi; altri, furono considerati schiavi.

"Le spese, con l'entrata, si elevarono a grande ammontare -16.000 cruzados. Ma rese bene. Nessuno ebbe motivo di lamentarsi, scrisse Filippo di Bettendorf, nella "Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesús, no E. do Maranhão", da cui trassi i dati per questa nota.

"I Maraguasi, dal cui nome, per deturpazione, può essere che si sia originato quello del colle di Maracá-Assú, sentinelle della Mundurucania liberarono, così, il grido di guerra contro l'invasore bianco" (Arthur C.F.Reis, 1934, pp.109-110).

"I gesuiti entrarono in contatto con queste tribù dopo che la missione dei Tupinambaranas fu fondata nel 1669. Nel 1698 gli Andirá accolsero Padre João Valladão come missionario. E' impossibile localizzare i Maraguá precisamente, ma essi vivevano in un lago, tra i fiumi Andirá e Abacaxi, (dunque -ndc) probabilmente nel basso Maués-Açu, che si apre a formare una specie di lago. Essi avevano tre cittadine, una prossima all'altra (Bettendorf, 1910, p. 36). Nel 1692, in seguito all'uccisione di alcuni uomini bianchi, il Governo dichiarò una guerra

giusta (legale) contro di loro, che non ebbe successo, poiché gli indios furono avvisati e si dispersero, e solo alcuni offrirono resistenza.

"Nel 1696, i gesuiti si fissarono tra i Maraguá, cento dei quali furono trasferiti in 1698 nella cittadina di Guamá, vicino a Belém. I Maraguá non sono più menzionati nel secolo XVIII.

"I Mabué (Mawé) sono menzionati per la prima volta nella mappa del rio delle Amazzoni di padre Samuel Fritz (1691), che li localizza esattamente a Ovest del Tapajós, alla latitudine di 3 gradi e 30' Sud, l'habitat attuale dei Maué. I Maraguá stavano a sud del rio delle Amazzoni, sull'altro lato del rio Trombetas, e gli Andirá su di un corso d'acqua che potrebbe identificarsi con l'igapó dos Ramos.

Secondo Padre João de São José (1847, p.101) nel 1762 i Mague vivevano a valle delle cascate del Tapajóz, quattro leghe (all'incirca 11 miglia) verso l'interno. Le missioni di São José (Pinhel) e di Santo Inácio (Boim) nel Tapajoz erano state stabilite con i Mague. Nel 1762, gli indios di quest'ultima missione uccisero il direttore della cittadina. Quando ebbero ucciso anche alcuni commercianti, il governatore, Ataida Teive, nel 1869 proibì qualsiasi commercio con essi, nella speranza di soggiogarli per fame. (Nunes Pereira, 1939)". (Curt Nimuendaju, 1948, p. 245. Dalla traduzione in portoghese di Edgar O.Lorenz).

"Da tempi immemorabili esistono sul rio Tapajoz due tribù: una guerriera, temibile, numerosa, di uomini operosi e di carattere docile fino alla schiavitù, quella dei Mundurucus; l'altra anche guerriera, un tempo, decimada, altera, industriosa, di carattere brioso e indipendente, quella dei Mauhes. Nemiche inconciliabili, fecero pace all'epoca in cui governatore del Parà era Athaide Teive. Il ricordo della battaglia il cui risultato fu la pace, fu perpetuato tra i Mauhes con strisce nere sul torace, simile a quelle dei Mundurucus. Tutti coloro che parteciparono all'ultimo combattimento furono marcati in questo modo. Di questi vidi solo un vecchio tuchaua nella maloca di Sahy. Ammesso che ci sia mai stata armonia, tuttavia l'odio perdura. Esempio. Quando risalii le rapide dell'Alto Tapajoz, portavo la mia canoa con un equipaggio di Mundurucus; ma quando uno si ammalò e volli sostituirlo con un Mauhe, le facce-nere, ovvero i Mundurucus, non accettarono il compagno, e allo stesso modo il Mahue respingeva tale associazione, tanto che riuscii a convincerlo a stento." (J. Barbosa Rodrigues, 1882, p.10).

"Dopo che brasiliani e Munduruku fecero la pace, alcuni di questi ultimi si unirono ai Mawé e si stabilirono un poco sotto la città di Maués, dove Martius (1867) li avrebbe visti nel 1819" (Curt Nimuendaju, 1948, p. 246. Dalla traduzione in portoghese di Edgar O.Lorenz).

(20) "Si sa che la denominazione della Città di Parintins viene dagli indios Parintins o Parintintins, antichi abitanti della serra che porta questo nome. La città è situata sulla riva sinistra del rio delle Amazzoni, all'estremità orientale di un'isola molto grande, che era stata abitata dagli indios Tupinambás, Maués e Sapupés. La sua fondazione si deve al suddito portoghese José Pedro Cordovil, che nel 1796, prendendo possesso di un tratto di terra gli diede il nome di Tupinambarana....." (Octavio Mello, 1967, p.69).

"Tupinambarana - il nucleo installato sull'isola omonima nel 1796 - fu organizzato dal capitano di milizie José Pedro Cordovil. Quello di Maués da José Rodrigues Preto e da Luis Pereira da Cruz. Cordovil operò, inizialmente, con i Maués e i Sapupés, ai quali nel 1798 si integrarono i Paravianas e gli Uapixanas." (Arthur C.F. Reis, 1967, p.9) .

"Nel 1823, la cittadina di Itaituba fu fondata sul rio Tapajós con Maué, e nel 1828 quattrocento di loro già vi si erano stabiliti." (Curt Nimuendaju, 1948, p.246. Tradotto in portoghese da Edgar O.Lorenz).

"Gli indios maués si estendono dall'Igarapé da Montanha fino alle vicinanze di Parintins. Vivono tutti sulla riva sinistra (del Tapajós, ndc) all'interno, a uno o due giorni di marcia dal grande fiume...(Henry Condreau, 1897, p.33) (nda)

(21) La città di Maués fu fondata nel 1798, sulla riva destra del rio Maué-Açu, da Luís Pereira da Cruz e José Rodrigues Preto. Il sup primo nome fu Luséia, originato dai nomi di battesimo dei fondatori, i quali si unirono per favorire il piccolo sito persino nella sua denominazione: l'uno dando la prima sillaba, l'altro l'ultima. Iniziato durante la fase centrale della Capitanía di São José do Rio Negro, il nucleo progredì in modo soddisfacente, meritando di essere elevato a Missione con il nome di Maués, in memoria degli indios che, raggruppati in villaggi, avevano abitato la località. (Octaviano mello, 1967, p.85).

"Il Municipio di Maués ricevette nome nel 1892, con la legge n. 34 del 4 novembre. Ma prima si chiamò rispettivamente Luséa e Conceição. La popolazione dei maués, che secondo fonti imprecise dovrebbe essersi chiamata Uaranatuba o Uacituba, diede luogo alla cittadina di Luséa, creata dall'atto del 25 giugno 1833. (Mário Y. Monteiro, 1965, p.5).

"La presenza di urne funerarie, in vari punti dell'area geografica dove vissero un tempo i Maués - alcune si trovano ancora oggi di fronte alla matrice della città di Maués. " (Nunes Pereira, 1954, p.17).)(nda)

(22) *A rigore, caboclo é chi ha ascendenti bianchi e indios. Culturalmente, nell'uso comune anche degli indios, viene detta cabocla tutta la popolazione dell'"interior" amazzonico, extraurbana, genericamente detta 'morena' e censita come 'parda': frutto di incroci indeterminati tra popolazione bianche, nera e india. Caboclo è anche l'indio che ha perduto il contatto con la propria etnia, con le autorità tradizionali, e che non vuole essere riconosciuto come indio.*

(23) *'Pau-rosa'. Nome con cui vengono designati tre differenti alberi brasiliani. Qui si tratta dell'Aniba rosaeodora. E' usato per la produzione di essenze.*

(24) *Il regatão è una figura tipica del mondo amazzonico: un commerciante che con la propria barca risale i fiumi fino alle località più sperdute, comprando, vendendo e scambiando qualsiasi tipo di cosa. Etimologicamente, lo si può far derivare dal verbo 'regatar': commerciare al minuto; quanto dal verbo 'regatear': cercare di ottenere con ogni mezzo un abbattimento di prezzo negli acquisti, oppure dare con spilorceria, taccagneria....*

(25) "Gli antichi 'siti', come Torrado, alle sorgenti del rio Andirà, dove i Maués erano stati *aldeados* (vale a dire: 'organizzati e inquadrati in villaggi', ndc) secoli fa mostrano - con l'estensione delle loro foreste secondarie, nei frammenti di vasi di ceramica, privi di decorazioni, nelle colonne nere delle case, con il pavimento delle stesse sotto rami di piante arbustive e di graminacee- che questa area geografica già fu in altri tempi più densamente popolata.

Lungo la riva sinistra del rio Tapajós, nella sua parte inferiore, di fronte ad Alter do Chão, ci mostrarono vestigia di antichi *aldeamentos* (vedi poco sopra, ndc) di Maués". (Nunes Pereira, 1954, p.13)

(26) *Canale naturale stretto tra due isole, o tra un'isola e la terra ferma; configurazione idrogeologica tipica della foresta pluviale.*

(27) *Il terreno che sia stato disboscato e bruciato per far posto ad una roça o a un villaggio, una volta abbandonato si copre a poco a poco di una foresta secondaria a cui si dà il nome di capoeira.*

(28) *Serviço de Proteção do Indio.*

Villaggi e siti

I Sateré-Mawé sono organizzati economicamente e socialmente nei cosiddetti 'siti'. In questi spazi, ogni famiglia elementare possiede la sua residenza, all'interno della quale si trova il fuoco per fare da mangiare, scaldare e riunire; la sua cucina, costruita a metà cammino tra la casa e il fiume, dove gli uomini torrefanno il guaraná e le donne preparano la farina di manioca; e anche il suo *porto*, come viene chiamato il luogo sulla sponda del fiume o dell'*igarapé*, in cui la famiglia fa il bagno, lava i vestiti, lascia la manioca a mollo, lava il guaraná e ormeggia le sue canoe.

I 'siti' congregano tutte le piantagioni che sono proprietà di ogni famiglia ristretta: i guaraneti (1), *le roças* di manioca, le zucche, *cará*, patata dolce e altri tuberi, i frutteti. Le piantagioni sono organizzate sotto l'autorità del capo della famiglia estesa, che risiede lì con le famiglie dei suoi figli e nipoti. Il capo della famiglia estesa organizza la produzione del 'sito', orientando le attività economiche dei suoi figli e generi. È lui che invita parenti e conoscenti di altri 'siti' o villaggi per rafforzare, quando sia necessario, il suo contingente di forza-lavoro, riunendoli nei *puchiruns* (2). In queste occasioni egli ordina di cacciare, pescare e torrefare farina di manioca per alimentare i partecipanti a questi lavori collettivi. Durante i *puchiruns* segue personalmente le attività agricole - disboscamento per fare spazio alle coltivazioni, pulizia dei guaraneti - nonché la lavorazione del guaraná.

Sono anche attributi del capo della famiglia estesa quello di comandare di costruire case, ordinare che si pulisca il luogo - attività a cui essi si riferiscono sempre denominandola *faxina* (3) -, ordinare di effettuare i diversi tipi di raccolta, e dare sussidio tecnico in merito alle modalità di commercializzazione della produzione agricola e artigianale dei suoi famigliari e aggregati.

Nei 'siti' siamo quindi di fronte a un dominio privato, dove la terra e le altre risorse naturali sono proprietà individuali di famiglie elementari, che si sottomettono all'autorità del capo del gruppo famigliare, riconosciuto come signore del luogo.

Il 'sito' è quindi un gruppo locale, in senso lato, che funziona come unità di base dell'organizzazione politica ed economica dei Sateré-Mawé, potendo col tempo trasformarsi in villaggio quando il numero delle famiglie elementari aumenta o quando, a prescindere totalmente dal dato demografico, il suo capo comincia ad essere visto come un *tuxaua*. Questo può succedere dal momento in cui egli guadagna prestigio di fronte ai suoi pari per la sua generosità, per la sua abilità nelle transazioni commerciali, per i suoi buoni rapporti con i *tuxaua* più prossimi o con il *tuxaua* generale.

Attualmente, la maggior parte dei villaggi ubbidisce al tracciato costruito a lato di una strada principale, simile a quello dei paesini della regione. Lì troviamo le residenze delle famiglie elementari, le cucine, i *porti*, chiese di diverse congregazioni, la scuola e l'infermeria. Allo stesso modo che nei 'siti', anche intorno ai villaggi si localizzano le coltivazioni di manioca, i guaraneti, i frutteti e le altre piantagioni, che appartengono individualmente a ciascuna famiglia elementare.

Ogni villaggio possiede un *tuxaua*, ovvero il capo del luogo, persona che è investita di autorità per risolvere liti e conflitti interni, convocare riunioni, decidere la data di feste e rituali, orientare le attività agricole e le transazioni commerciali, comandare di costruire case, ecc. E' anche compito del *tuxaua* ospitare i visitatori, dimostrando la sua generosità e procedendo alla funzione cerimoniale di offrire il *çapó* (4).

Al *tuxaua*, come a qualsiasi capo di famiglia estesa, compete anche amministrare gli interessi della sua propria famiglia estesa, responsabilità che egli assume in modo incisivo, soprattutto quando si tratta di risolvere liti e determinare le attività agricole e commerciali. Amministra anche gli interessi delle altre famiglie estese ed elementari che risiedono in loco, ma in questo caso lo fa in modo più flessibile.

In questo senso, possiamo dire che l'unità minima costitutiva del villaggio è sempre la famiglia estesa del *tuxaua*. Il villaggio può costituirsi anche come famiglia estesa del *tuxaua* accresciuta di famiglie elementari,

oppure come insieme di famiglie estese, i cui capifamiglia si sottomettono all'influenza politica del tuxaua locale.

L'autorità politica del tuxaua trascende i limiti del villaggio, estendendosi verso la sfera politica Sateré-Mawé, in base alla qualità delle sue prestazioni come capo villaggio e delle sue relazioni con gli altri tuxaua, e soprattutto col tuxaua geral.

Possiamo osservare che, al tempo stesso, il grado di influenza politica di un tuxaua oscilla in funzione di innumerevoli criteri, tra i quali meritano rilievo: il clan al quale egli appartiene, i suoi rapporti di parentela e le sue relazioni di prestigio con gli altri tuxaua, le sue conoscenze rispetto al tempo degli *antichi* (storia e mitologia Sateré-Mawé), la sua eloquenza, la sua generosità, la sua tradizione come agricoltore e artigiano del guaranà, la sua abilità nei commerci, il modo come affronta e risolve i problemi interni alla sua comunità, e infine il tenore delle sue relazioni con gli agenti della società avvolgente, soprattutto la FUNAI, i *patrões* (5) e i politici locali.

La natura dell'autorità e il prestigio politico dei tuxaua variano dipendendo dai fattori di maggior spicco nella combinazione sopra descritta. Si può dire che il tuxaua generale è colui che consegue le migliori prestazioni in tutte queste aree.

Oltre ai capi di famiglia estesa, ai tuxaua e ai tuxaua generali, c'è ancora spazio nell'organizzazione politica Sateré-Mawé per la figura del *capitão*, istituita dallo SPI e rafforzata dalla FUNAI (6). Al 'capitão' spetta la funzione di fare da intermediario nelle relazioni dei Sateré-Mawé con i bianchi, ma più specificamente quella di fare da ponte tra le autorità tradizionali di questa società tupi e le autorità della società nazionale.

Il capitano interagisce principalmente con le autorità esogene: il capo di Posto, il delegato, il sovrintendente e il presidente della FUNAI, prefetti (7), parroci e pastori. Molte volte sono gli agenti dello Stato e di congregazioni religiose che attuano nell'area ad istituire il capitano, e in seguito lo manovrano in funzione dei loro interessi. Questa realtà, sommata al fatto che non si tratta di un capo tradizionale, trasforma il *capitão* in una figura controversa nella sfera politica Sateré-Mawé.

(1) La parola 'guaranazal', e il suo plurale 'guaranazais', non mi risultano avere già una traduzione consolidata nella lingua italiana. Per evitare di ricorrere insistentemente alla perifrasi 'piantazione di guaranà', alla lunga noiosa, propongo questo neologismo, che mi sembra conforme alle regole della nostra lingua.

(2) Il *puchirun* (pr. *pucirúm*) è, generalmente, una forma di lavoro comunitario in cui un certo numero di persone si riunisce (di volta in volta reciprocamente) per lavorare a beneficio di una sola, la quale in quella circostanza, in cambio, provvede al nutrimento di tutti, se possibile dando all'evento i connotati di una festa. E' meglio conosciuta in tutto il Brasile come *mutirão*, (anche quest'ultima parola di origine tupi, avente lo stesso senso di 'aiuto reciproco') e non è solo comune tra gli indigeni, ma è anche ben radicata nella cultura popolare.

(3) Termine che richiama l'idea di un servizio di pulizia generale, di solito prestato a pagamento per conto terzi.

(4) pr. *sapó* ('ó' aperta)

(5) Vedi nota 3 alla Presentazione.

(6) FUNdação NAcional do Indio. È il noto organismo federale brasiliano che oggi ancora li tutela, dopo aver sostituito l'antico Serviço de Proteção do Indio.

(7) Nell'amministrazione locale brasiliana la figura del prefetto corrisponde grossomodo a quella del nostro sindaco.

I figli del Guaranà

I Sateré-Mawé trasformarono la *Paullinia Cupana* H.B.K. varietà *sorbilis* (Martius) Ducke - un rampicante silvestre della famiglia delle Sapindacee - in un arbusto coltivato, introducendo la sua piantagione e lavorazione. È esattamente come inventori della coltura (1) di questa pianta che i Sateré-Mawé vedono se stessi, autorappresentazione giustificata a livello ideologico attraverso il mito dell'origine, in base al quale essi sarebbero i Figli del Guaranà. Il guaranà, e tutto ciò che il guaranà significa per i Sateré-Mawé, hanno grande importanza nell'organizzazione sociale ed economica di questo gruppo. È il prodotto per eccellenza della loro economia, non solo perché la sua coltivazione e lavorazione identificano i Sateré-Mawé in quanto tali, ma anche per il fatto che il guaranà lavorato, tra i prodotti che essi commercializzano attualmente, è quello che ottiene il miglior prezzo sul mercato regionale e nazionale.

La prima descrizione del guaranà e della sua importanza per i Sateré-Mawé risale al 1669, anno che coincide col primo contatto del gruppo con i bianchi.

"Gli Andirasi (2) hanno nella loro foresta un fruttino che chiamano guaranà, che seccano e pilano, facendone alcune palle, che essi stimano tanto quanto il bianco stima l'oro, e disfatte con una pietruzza, con la quale van grattando, e in una *cuia* di acqua bevute, danno forza tanto grande che andando l'indio a caccia, per un giorno o anche un altro non ha fame, oltre a far urinare, togliere la febbre e i mal di testa e i brividi". Padre João Felipe Betendorf S.J. (1669).

Nel 1819 il naturalista Carl von Martius raccolse nella regione di Maués un esemplare di guaranà, denominandolo *Paullinia Sorbilis*. In questa epoca Martius osservò che già esisteva un intenso commercio di guaranà, che arrivava in luoghi distanti come il Mato Grosso e la Bolivia.

Nel 1868 Ferreira Pena scrive:

"Ogni anno discendono il Madeira mercanti dalla Bolivia e dal Mato Grosso, per dirigersi a Serpa e a Vila Bela Imperatriz, dove portano i loro generi di esportazione e da dove ricevono quelli di importazione. Da lì, prima di tornare, vanno a Maués, da cui portano via mille arroba (3) di guaranà, tornando quindi in *ubás* (4), cariche di quelle merci e di quest'ultimo genere, che essi vanno a vendere nei dipartimenti di Beni, Santa Cruz de la Sierra e Cochabamba in Bolivia, e negli abitati lungo il Guaporé e i suoi affluenti".

Si sa, sulla base della letteratura dei viaggiatori europei e dei racconti di scrittori amazzonici, che il commercio del guaraná nella regione di Maués fu sempre intenso: non solo quello realizzato dai Sateré-Mawé, ma anche da parte dei 'civilizzati'. La ricerca di questo prodotto si deve alle proprietà ed effetti come stimolante, regolatore intestinale, antiblenorragico, tonico cardiovascolare e afrodisiaco. Tuttavia, è come stimolante che il guaraná, una volta lavorato, è più procurato, poiché contiene un alto tenore di caffeina (da 4 a 5%), superiore a quello del tè (2%) e a quello del caffè (1%).

Esiste una distinzione tra il guaraná lavorato dai Sateré-Mawé, di eccellente qualità, chiamato guaraná delle terre, guaraná delle terre alte e guaraná del Marau; e il guaraná lavorato dai 'civilizzati' nella regione di Maués, chiamato guaraná di Luzéia - antico nome di questa città, di qualità inferiore perché prodotto senza le conoscenze e le meticolose cure

connesse alle pratiche tradizionali degli indios. Il guaraná *das terras* sempre fu il più ricercato. Nonostante ciò i Sateré-Mawé vendono al massimo due tonnellate di prodotto all'anno, e solo negli anni di raccolto esuberante. Mentre il guaraná di Luzéia, di molto inferiore, è prodotto in larga scala. Un'impresa di commercializzazione di Maués afferma di venderne da sola quaranta tonnellate all'anno.

Il *çapó*, guaraná in bastoni grattugiato in acqua, é la bevanda quotidiana, rituale e religiosa, consumata da adulti e bambini in grandi quantità.

La preparazione e il consumo del *çapó* seguono una serie di procedure che sommate risultano in una sessione rituale, la quale però, è bene sottolineare, non si configura in un rituale formale, come è invece il caso della Festa della *Tocandira* e della Lettura del *Porantim*. Una sessione di *çapó* fu descritta da Anthony Henman:

"Queste pratiche sono essenzialmente le stesse in tutte le circostanze, tanto se il *çapó* è preparato per un circolo familiare più intimo, quanto se è per un incontro di tutti gli uomini adulti durante una festa o una riunione politica. Spetta alla compagna dell'anfitrione grattugiare il guaraná, operazione compiuta con una lingua di pirarucu (5) o una pietra lisa e quadrata di basalto.

Una *cuia* aperta della specie *Crescentia cujete* (6) é collocata in cima ad un supporto chiamato *patuai*, e riempita d'acqua fino a un quarto del suo volume totale. L'azione di 'grattugiare' il guaraná bagnato non è finalizzata alla trasformazione del bastone in polvere, come avviene col guaraná secco. Prima si lavora il guaraná affinché si formi una bava, una viscosità che aderisce allo strumento ruvido e al pezzo di bastone in uso, la quale viene poi dissolta nell'acqua mediante la periodica immersione delle dita della donna.

Una volta preparato, il *çapó* è di nuovo diluito con acqua precedentemente posta al fianco della "signora" del guaraná, in una *cabaça* (7) della specie *Lagenaria siceraria*. La *cuia*, a questo punto già piena per poco più della metà di *çapó*, è consegnata dalla donna al marito, che beve solo un piccolo sorso di *çapó* prima di passarla agli altri presenti, normalmente onorando in primo luogo i più anziani o qualche visitatore importante, se vi fosse. Da lì in poi, la *cuia* passa di mano in mano in base alla prossimità fisica dei partecipanti, senza seguire un rigido schema gerarchico, accompagnata durante le sessioni notturne da un grande sigaro di tabacco rollato in una corteccia d'albero. Il nome *tauarí* indica tanto il sigaro preparato quanto lo stesso albero (*Couratari tauary*).

Non sempre la *cuia* e il *tauarí* compiono un giro circolare, essendo più comune che passino in una linea retta da un partecipante al vicino, tornando per la stessa linea fino ad arrivare di nuovo nelle mani del padrone di casa. Quando le persone presenti sono molte, si osserva la formazione di due o più linee di questo tipo, giacché succede raramente che più di otto o dieci persone bevano da una stessa *cuia*. Il partecipante che non avesse voglia di prendere guaraná non ricuserà l'offerta della *cuia*, ma rispetterà le formalità bevendo comunque un piccolissimo un sorso di *çapó* per non offendere l'anfitrione. Altro dettaglio importante è che nessuno finisce la bevanda che sta nella *cuia*, e anche se ne ricevesse una quantità minima avrà cura di lasciarne sempre un rimasuglio da devolvere al padrone di casa. É solo lui infatti che ha diritto di chiudere formalmente la sessione di *çapó*; cosa che può fare personalmente, oppure passando il rimasuglio ad un membro della sua famiglia e accompagnando il gesto con la frase: *wai' pó* ('guarda la coda').

Mentre la *cuia* circola tra i presenti, la moglie dell'anfitrione continuerà a sfregare il pezzo di guaraná contro la raspa, accumulando una bava che verrà prontamente dissolta nell'acqua quando la *cuia* tornerà tra le sue mani". (1983-26-27)

Va notato che ogni sessione di *çapó* comporta vari giri della bevanda, vale a dire che la compagna del padrone di casa (o sua figlia, o sua nipote) preparerà varie *cuie* di *çapó*, sulla base della disposizione dei visitatori e dei familiari a bere *çapó* e a conversare.

Il *çapó* è la bevanda che i Sateré-Mawé utilizzano quando hanno bisogno di particolari riguardi. Le donne durante le mestruazioni, la gravidanza, il puerperio e quando sono in lutto, e gli uomini nella Festa della Tocandira, nel lutto, e quando accompagnano le loro donne coi riguardi del post-parto.

Si può dire che è durante la *fabbricazione* (8) - modo di dire regionale utilizzato anche dai Sateré-Mawé per indicare le varie tappe della lavorazione del guaranà - che la vita sociale si intensifica. Sulla base di quel che abbiamo osservato, la *fabbricazione* fa esprimere al suo massimo il modo di essere di questa società, portando nella vita sociale quotidiana tutta una gamma di fenomeni che rimangono occulti od oscuri in altre epoche dell'anno. È un periodo che si rinnova ogni anno con l'arrivo della raccolta del guaranà, permettendo ai Sateré-Mawé di comunicare con la propria genesi mitica, di recuperare vigore come etnia.

Il rituale della Tocandira (9) coincide con l'epoca della *fabbricazione* e dura approssimativamente venti giorni. Gli indios fanno riferimento a questo rituale, conosciuto anche dalla gente del posto come "Festa della Tocandira", nei termini di "mettere la mano nel guanto". Si tratta di un rito di passaggio - in cui i bambini diventano uomini - di straordinaria importanza per l'ethos Sateré-Mawé, accompagnato da canti di esaltazione lirica per il lavoro, l'amore e canti epici legati alle guerre. I guanti utilizzati durante questo rituale sono tessuti in paglia dipinta con *genipapo* (10), e adornati con penne di ara e di falco; in essi, l'iniziato infila la mano per farsi mordere da decine di formiche tocandira (*Paraponera clavata*).

Trascriviamo qui di seguito due versioni del mito del guaranà. La prima fu raccolta da Nunes Pereira nel 1939, la seconda da noi nel 1978.

Storia del Guaranà

"Nei tempi antichi, raccontano, esistevano tre fratelli: Ocumáato, Icuaman e Onhiámuáçabê. Onhiámuáçabê era signora del Noçoquem, un luogo incantato nel quale lei stessa aveva piantato un albero di castagne (11)

La giovane non aveva marito; ma tutti gli animali della selva volevano vivere con lei.

I fratelli, tuttavia, la volevano sempre in loro compagnia, perché era lei che conosceva tutte le piante, con le quali preparava le medicine di cui loro avevano bisogno.

Una volta un serpentello, conversando con altri animali, disse che Onhiámuáçabê avrebbe finito con diventare la sua sposa.

Andò perciò a cospargere il sentiero, quello per il quale lei passava tutti i giorni, di un profumo che rallegrava e seduceva.

Quando Onhiámuáçabê passò per il sentiero disse tra sé e sé:

- Che gradevole profumo!

Il serpentello, che stava lì vicino, disse a se stesso:

- Non l'avevo detto? Le piaccio!

E correndo, andò a distendersi più avanti, ad aspettarla.

Mentre lei gli passava di lato, le toccò, lievemente, una gamba.

E questo bastò perché la giovane rimanesse incinta poiché, anticamente, perché questo succedesse, bastava che una donna fosse guardata da qualcuno - uomo, albero o animale - che la desiderasse in sposa.

Tuttavia i fratelli di Onhiámuáçabê non volevano che lei si sposasse con uomini, animali o alberi, e che avesse figli, perché era lei che conosceva tutte le piante con le quali preparava i farmaci di cui loro avevano bisogno!

Perciò, quando la giovane si presentò incinta, i fratelli si infuriarono. E parlarono, parlarono, parlarono: dicendo che non volevano vederla con un figlio.

Arrivò il giorno della nascita del bambino.

La giovane, dopo il parto, in una casa di legno costruita da lei medesima, lavò il bambino e cercò di crescerlo.

Era un bambino bello e forte; e crebbe forte e bello fino all'età in cui cominciò a parlare.

Non appena poté parlare, il bambino desiderò mangiare la stessa frutta che piaceva agli zii.

La giovane raccontò al figlio che, prima di sentirlo nelle viscere, aveva piantato nel Noçoquem un albero di castagne, affinché lui ne mangiasse i frutti; ma che i fratelli, quando la allontanarono dalla loro compagnia, si impossessarono del Noçoquem e non gli avrebbero lasciato mangiare le castagne.

Oltre a ciò, i fratelli avevano messo il sito sotto la guardia dell'Aguti, dell'Ara e del Perrocchetto.

Il bambino tuttavia continuò a chiedere a Onhiámuáçabê, sua madre, che gli desse da mangiare la stessa frutta che mangiavano i suoi zii.

Un giorno allora, Onhiámuáçabê, la giovane, risolvette di portare il figlio nel Noçoquem affinché mangiasse le castagne.

Così l'Aguti, mentre andava al Noçoquem, vide in terra, sotto l'Albero di castagne, le ceneri di un fuoco, dove qualcuno aveva arrostito le castagne.

L'Aguti corse via, e andò a raccontare ciò che aveva visto ai fratelli della giovane.

Uno di essi disse che forse l'Aguti si sbagliava; l'altro disse che non poteva essere vero. Discussero.

E, infine, decisero di mandare la Scimmietta-dalla-bocca-viola a vigilare l'Albero di Castagne, stando a vedere se si presentava qualcuno da quelle parti.

Il bambino, che aveva mangiato molte castagne e ogni volta ne desiderava di più, siccome ormai conosceva il cammino del Noçoquem, il giorno seguente vi ritornò.

Ma questa volta le guardie del Noçoquem, che già stavano lì, con l'ordine di uccidere chiunque avessero trovato sul posto, videro il bambino arrampicarsi in fretta sull'Albero di castagne.

E, essendo vicini, molto vicini, nascosti da altri alberi, osservando tutto, corsero ed andarono ad aspettarlo sotto l'Albero, armati di una piccola corda per tagliare la testa del mangiatore di castagne.

Nel frattempo, accortasi della scomparsa del figlio, la donna si era già messa in cammino per cercarlo, quando udì le sue grida.

Corse nella direzione delle grida, ma lo trovò con la testa già mozzata nelle mani dei guardiani. Strappandosi i capelli, piangendo e gridando sul cadavere del figlio, la giovane Onhiámuáçabê disse:

- Sta bene, figlio mio. Furono i tuoi zii che mandarono ad ammazzarti. Loro pensavano che tu saresti rimasto un poveretto, ma non sarà così!!

Gli strappò per primo l'occhio sinistro e lo piantò. Però la pianta che nacque da quest'occhio non andava bene: era quella del falso guaranà.

Allora gli strappò l'occhio destro, e lo piantò. E da questo occhio nacque il guaranà vero.

E continuando la conversazione col figlio, come se lo sentisse vivo, andò annunciando:

- Tu, figlio mio, tu sarai la più grande forza della Natura! tu farai il bene di tutti gli uomini, tu sarai grande, tu libererai gli uomini da certi mali e li curerai da altri.
Quindi raccolse tutti i pezzi del corpo del figlio.
Masticò e masticò le foglie di una pianta magica, lavò con la sua saliva e col succo di questa pianta il cadavere del figlio e poi lo sotterrò.
Recintò la sepoltura con delle assi, e lasciò uno dei suoi guardiani di assoluta fiducia a vigilarla.
Raccomandò a questa guardia, che era il Caraxué (12), che la avvisasse non appena sentisse qualsiasi rumore che provenisse dal sepolcro, poiché lei avrebbe saputo chi era.
Passati alcuni giorni, il Caraxué, sentendo rumore nel sepolcro, corse, corse, e andò ad avvisare Onhiámuáçabê.
La giovane venne, aprì il buco della sepoltura e da dentro venne fuori la scimmia Coatá (13).
Onhiámuáçabê soffiò sulla scimmia Coatá, e la maledisse: avrebbe sempre vagato senza riposo per i boschi.
Chiuse di nuovo il sepolcro, e vi gettò sopra il succo delle foglie della pianta magica con la quale aveva lavato il cadavere.
Alcuni giorni dopo, il Caraxé andò ancora ad avvisarla che aveva di nuovo sentito un rumore nel sepolcro del bambino.
La giovane venne; aprì il buco della sepoltura e dal buco uscì il cane-del-bosco Caiarara (14). Ella soffiò su di lui e lo maledisse, perché nessuno lo mangiasse.
Chiuse di nuovo il sepolcro e se ne andò.
Alcuni giorni dopo, il Caraxué andò ancora ad avvisarla che aveva di nuovo sentito dei rumori, dentro il sepolcro.
Onhiámuáçabê andò là, aprì il buco della sepoltura e da lì uscì il porco Queixada (15), portando i denti che dovrebbero andar bene a tutti i Maués e a tutti gli uomini.
Onhiámuáçabê espulse anche il porco Mandibola.
(Mano a mano che usciva una bestiola dal sepolcro del bambino e veniva espulsa, la pianta del guaraná andava crescendo, crescendo...)
Passati alcuni giorni, il Caraxué sentì ancora dei rumori nel sepolcro, e andò di nuovo ad avvisare Onhiámuáçabê.
Ella venne di nuovo, aprì il sepolcro, e dal sepolcro uscì un bambino che fu il primo Maué, origine della tribù.
Questo bambino era il figlio di Onhiámuáçabê, che era resuscitato.
Onhiámuáçabê lo strinse a sé, facendolo sedere sulle sue ginocchia. E gli pose nella bocca un dente fatto di terra.
(Per questo noi, i Maué, procediamo da cadavere e il nostro dente imputridisce).
La donna andò lavando tutto, tutto, pian piano: i piedi, la pancia, le braccia, il petto, la testa del bambino con il succo delle foglie della pianta magica che aveva masticato.
Ma mentre lei stava intrattenendosi a far questo col figlio i suoi fratelli arrivarono all'improvviso, e la obbligarono a smettere di lavargli il corpo.
(Questo è il motivo per il quale i Maué non cambiano la pelle come i serpenti).

Storia del guaraná narrata da Colombo, Sateré-Mawé del villaggio di Nova Esperança, rio Marau, nel 1978.

"Molta gente non sa da che cosa viene il guaraná. Non sa. Di modo che dice a vanvera che è dalla boscaglia. Ma no. Allora questo curumim (16), che chiamano Bambino di Dio, proprio gli occhi del bambino. È da lí che vennero i Maué, e tutta la nazione (17) Guaraná, Cobra,

Açaí, gli stessi Sateré, tutto tutto venne dal Guaraná, proprio da lì. Guaraná tuxaua davvero. Curumí nacque e lo zietto non fu contento. Non voleva. Ma nacque, ed ecco. Sua mamma voleva. Lei è la Santa Vergine (18) davvero. Questo bambino, occhio di Dio, figlio di Dio, fece casa. Casa di frutta. Prima l'Albero di Castagne, la prima residenza. Curumim andò a cogliere la frutta sull'Albero di castagne. Sta cogliendo la frutta. Ma a suo zio questo non piace. Gli tirò una freccia. Gliene tirò un'altra finché cadde. Tirò la freccia là... qui cadde, t'pêi. Qui cadde. Sistemato. A quel punto gridò.

-aaahi, mamma, lo zietto mi ha tirato le frecce, lo zietto mi uccide, mamma, aaahi!

E vide sua mamma che correva.

-Figlio mio! Ehi, figlio mio, guarda per di qua! Ed è a quel punto che la mamma tolse l'occhio di Curumim, da questa parte (la sinistra), che è guaranarana, questo guaranà che è chiamato falso. Sua mamma lo chiamò un'altra volta.

-Ehi, figlio mio, guarda per di qua!

Il figlio guardò, sua mamma strappò e subito piantò gli occhi di Curumim, questo è quello che è chiamato il veritiero (occhio destro).

Guaranà tuxaua davvero. Lì subito lo piantò. Lì rimase guarana tuxaua. Sua mamma tolse l'occhio del bambino, lì lo piantò. Lì rimase il guaranà tuxaua. Sua mamma tolse l'occhio del bambino, lì lo piantò. Guaranà, lì lo piantò. Lì cresce. Ora sì, ora rimane nel tuxaua stesso, ora.

Tu eri morto. Ma sei rimasto nel tuxaua. Ora ci sei. Ora c'è il guaranà. Rimase il tuxaua. Il Guaranà tuxaua. È sempre lui che comanda di servire il guaranà, di coltivare. È lui che anima il servizio da queste parti nel Marau. Tutto questo fiume, da queste parti tutte. Prendi tutti i pezzi, e siediti. Allora raschia, raschia guaranà, tutte le donne raschiano guaranà. Poi vado a lavorare. Poi tutte le donne assieme che raschiano. Dopo averne preso, torna a lavorare. Quando vuoi, vieni, manda a raschiare di nuovo. Là che sta raschiando. Lì la gente ne sta già prendendo. Nella cuia, nella cuia grande, tutto tutto. Passa tutte le porzioni. Così. Come ora. Lì ne sta già prendendo una porzione, puuuu....ne prende molto. E' così che rimase guaranà tuxaua, veritiero. Sul perché davvero lei fece così, sua mamma gli disse:

- Bene figlio mio, ora tu sarai il primo tuxaua. Avranno bisogno di te per qualsiasi cosa, per cacciare, per lavorare, bere di nuovo, curare, subito tu vieni per primo, da bere subito.

Mamma gli disse tutto. Parlò proprio per lui. Bere *çapó* per lavorare, e di nuovo bere *çapó*.

Proprio così come adesso. Le donne raschiando. Raschiando per noi. Raschia per bere. E' così che fu. Proprio da questo bambino. Dall'occhio del bambino. Da lì vennero tutti i Maué:

vennero proprio dal guaranà. Dall'occhio. Sua mamma trasse la pianta, cresce, nasce tutto. Per primo fu Queixada, questo porco di bosco. Poi venne Quatá. Questa scimmia rossa.

Venne fuori tutto. Poi nasciamo noi. Gente. Ora dopo Maué. Gente. È così che è la gente:

mangia più cacciagione che pesca. È così che è. Per primo fu l'indio che coltivò il guaranà. Fu dopo che tutti ne piantarono da queste parti. Tutti ne piantano. Tutti conoscono il

guaranà.

Coltivazione e lavorazione del Guaranà

Come già detto, il guaranà è nativo della foresta della macroregione idrografica delimitata da Madeira, Tapajós e Rio delle Amazzoni, e le sorgenti del Marau e dell'Andirà (mappa 1) . Questa regione coincide col territorio ancestrale dei Sateré-Mawé.

La coltivazione del Guaranà inizia tra novembre e dicembre, quando comincia la stagione delle piogge, con la preparazione delle piantine (chiamate "figli del guaranà") che vengono, l'anno seguente alla stessa epoca, trapiantate nella sede definitiva.

Gli indios scelgono nella foresta i "figli del guaranà" che hanno già almeno un anno e al massimo quattro anni, i quali diventano produttivi da due a tre anni dopo il trapianto. Portano queste piantine vicino alle loro case, dove le appoggiano su speciali cannicciate.

All'epoca giusta, le piantano a gruppi di due incrociate a X, garantendo così che la pianta dia più gemme e frutti. Il fatto che i talli rimangano incrociati tra loro propizia anche che le piante si sostengano reciprocamente all'inizio della crescita(19). Le piantine di guaranà incrociate sono piantate di tre in tre metri, modo tradizionale di massimizzare la produttività delle piantagioni, facilitando anche la raccolta, nonché il controllo delle erbe nocive. Le piante di guaranà che ubbidiscono a questo criterio tradizionale di coltivazione non superano i tre metri di altezza, cosa che facilita ulteriormente la raccolta.

I luoghi scelti per l'apertura delle piantagioni di guaranà devono privilegiare le terre nere e alte, nonostante che il guaranà cresca bene anche in terreno secco e perfino pietroso.

Generalmente, i Sateré-Mawé cercano un'area con queste caratteristiche che non risulti molto distante, a piedi o in canoa, dai loro villaggi e siti.

Il lavoro di raccogliere i "figli del guaranà" nella foresta, preparare le piantine, abbattere e bruciare la boscaglia e trapiantare le piantine nella piantagione aperta, è essenzialmente maschile. I Sateré-Mawé non mischiano altre coltivazioni a quella del guaranà.(20)

Questa attività è dunque una sommatoria di pratiche agricole tradizionali, depurate attraverso i secoli, che puntano a massimizzare la produttività delle piantagioni senza tuttavia prescindere dalla qualità dei loro frutti, come succede invece in molti casi nelle grandi piantagioni di guaranà dei *civilizzati*, nonostante l'uso di conoscenze scientifiche, l'impiego di prodotti chimici e tutti gli accessori dell'agricoltura meccanizzata.

La qualità del guaranà delle terre alte non può essere disgiunta dallo status dei Sateré-Mawé in quanto inventori di questa coltura. Tale qualità è il risultato di un sistema complesso di conoscenze che include genetica, impollinazione, riproduzione, sviluppo della pianta, tanto quanto le sue caratteristiche agronomiche: conoscenze possibili grazie alle osservazioni empiriche e alla riflessione dei Sateré-Mawé, i "figli del guaranà".

La fioritura del guaranà avviene da luglio a settembre, e i fiori finiscono bruciati se la stagione piovosa non comincia al tempo giusto. Le piantagioni cominciano a fruttificare tre mesi dopo la fioritura e i frutti reagiscono bene all'umidità: quanto maggiori sono le precipitazioni, maggiore è lo sviluppo dei grappoli di guaranà.

La *fabbricazione* ha inizio in ottobre/novembre, con la raccolta, e termina in marzo, quando si completa l'affumicatura dei "*pani* di guaranà", come sono conosciuti regionalmente i bastoni disidratati di questa pianta. E', quindi, un ciclo di attività della durata di sei mesi, associato nel calendario Sateré-Mawé all'inverno, il tempo delle piogge. Nella regione amazzonica, un anno è diviso in due grandi stagioni, non solo per l'indio ma anche per il caboclo, in cui l'estate corrisponde al periodo secco (approssimativamente da giugno a novembre) e l'inverno al periodo piovoso (approssimativamente da dicembre a maggio).

Il processo di lavorazione del guaranà include differenti tappe: raccolta dei grappoli, scorticatura dei semi, lavaggio dei semi, torrefazione, sbucciatura dei grani torrefatti, pilatura, modellazione dei *pani* e affumicazione dei *pani* (allegato 1).

La raccolta dei grappoli, prima attività della *fabbricazione*, si fa quando sono ancora un po' verdi, ossia prima che le bucce comincino ad aprirsi lasciando i semi di fuori. In seguito, i semi vengono tolti dai grappoli, sbucciati uno ad uno manualmente, e, subito dopo, vengono

puliti dalla polpa bianca che li avvolge - la *cispa* -, in pentole d'acqua. Subito dopo ancora sono lavati in acqua corrente.

L'operazione che segue è la torrefazione in forni, preferibilmente di argilla. Durante la *torrefazione*, il guaranà viene mischiato con pale e rastrelli di legno, e quando i semi stanno per cominciare a scoppiare vengono spruzzati d'acqua; tutto ciò durante due o tre ore. Subito dopo i grani torrefatti sono battuti dentro a un sacco, in modo che si distacchino le piccole scorze, che sono poi tolte ad una ad una manualmente.

Nella pilatura, tappa seguente del processo, per ogni quantità determinata di grani di guaranà (250 grammi, 500 grammi e un chilo) collocata nel mortaio, si addiziona una quantità d'acqua specifica, necessaria alla costituzione della lega.

Appena uscita dal mortaio, la pasta è rapidamente manipolata, stirata e ristirata dai *padeiros* (21), come vengono chiamati nella regione gli specialisti di questo lavoro, quelli che hanno una buona mano. Dopodiché la pasta è modellata nella forma di un bastone che, quindi, viene posto su talli della corteccia di banano a riposare.

Poi avviene il lavaggio dei *pani* di guaranà. È un lavoro altrettanto fondamentale dato che, se lavati bene, i *pani* assorbiranno meglio il fumo negli affumicatori. L'ultima attività della lavorazione del guaranà è l'affumicatura. I bastoni sono collocati in cannicciate su fuochi moderati, al fine di disidratarli, indurendoli e annerendoli. I Sateré-Mawé ispezionano tutti i giorni i loro *pani* di guaranà negli affumicatori durante due mesi, finché siano pronti per il consumo o per la vendita.

Si può rilevare quindi che questo ciclo produttivo assomma diverse fasi di lavoro, fondate sulle conoscenze che i Sateré-Mawé acquisirono ed accumularono attraverso i secoli, al fine di purificare e rendere nel miglior modo utilizzabile la pianta. È per questo motivo che i bastoni di guaranà prodotti da loro sono valorizzati sul mercato, essendo considerati, dagli stessi bianchi, come i migliori della regione.

Perciò, al fine di ottenere un prodotto finale di qualità eccellente, i Sateré hanno cura di cogliere i grappoli prima che maturino completamente; sbucciare prontamente il guaranà prima che fermenti, perdendo la sua forza massima; torrefare i suoi semi lentamente, in modo omogeneo, perché non scoppiettino (22); consegnare il guaranà torrefatto solamente nelle mani di specialisti, pilatori e *padeiros*, per garantire un buon legamento della pasta e che i *pani* (bastoni) non rimangano *póca*, ossia con muffa o funghi all'interno, a causa di un difetto di modellazione; consegnare i *pani* di guaranà nelle mani abili di donne che, lavandoli bene, renderanno uniforme la loro superficie, in modo che ricevano l'affumicatura nel miglior modo possibile, diventando lisci e neri.

La *fabbricazione* utilizza alcuni oggetti della cultura materiale Sateré-Mawé, come ad esempio setacci di liana, forni d'argilla, rastrelli, pale e mortai di legno. I Sateré-Mawé stanno da un po' di tempo sostituendo i forni d'argilla per torrefare guaranà e manioca con forni simili in metallo: loro stessi riconoscono che il lavoro è più rapido, ma la qualità della torrefazione è inferiore a quella ottenuta coi forni d'argilla.

Il tempo che coincide con la *fabbricazione* ha due dimensioni. La prima si traduce nel periodo dell'anno in cui essa avviene - la stagione delle piogge - che nella regione amazzonica corrisponde all'inverno. L'altra riguarda la durata di ogni fase di lavoro, così come i necessari intervalli tra ciascuna di esse. La durata di ogni fase della lavorazione del guaranà ha importanza nell'articolazione della vita sociale, dato che questa si svolge in funzione di un flusso di tempo che oscilla in conformità con l'attività in corso.

Le fasi del lavoro che si compiono in un tempo più elastico sono tutte collettive, mentre quelle che sono effettuate in un tempo preciso sono individuali nella loro elaborazione - ma

nondimeno collettive, se consideriamo che anche queste si svolgono comunque tutte di fronte ad una platea attuante. Come esempi di durata differenziata delle attività, abbiamo la sbucciatura del guaranà *em rama* (23), che può avvenire durante vari giorni, mobilitando varie mani, al contrario della modellazione del *pane* di guaranà, effettuata esclusivamente dalle mani di un buon *padeiro*, in un tempo preciso, assistita da quasi tutti i Sateré-Mawé coinvolti nella *fabbricazione*.

La *fabbricazione* è un ciclo produttivo in maniera predominante domestico. Fatta eccezione della raccolta dei grappoli nelle piantagioni, e del lavaggio dei semi nei fiumi e negli *igarapé*, tutte le altre attività si svolgono nello spazio circoscritto alla casa e alla cucina. È in questo senso che possiamo dire che la *fabbricazione* esprime il sedentarismo dei Sateré-Mawé, non solo per essere in continuità con l'agricoltura, ma anche perchè si attua nell'ambito o nei pressi dello spazio domestico.

Tuttavia dobbiamo anche registrare che le rimanenti attività che si svolgono in questo periodo, come la caccia, la pesca e la raccolta, implicano spostamenti maggiori. Lo stesso vale per quel che riguarda la ricerca della materia prima necessaria a confezionare gli oggetti della cultura materiale, già menzionati, impiegati nelle differenti attività della *fabbricazione*.

La *fabbricazione* è un ciclo produttivo in maniera predominante maschile. Osserviamo che esiste una relazione tra la divisione sessuale del lavoro e la divisione del lavoro per fasce d'età. La società Sateré-Mawé prescrive, per le attività più semplici della *fabbricazione*, che non richiedono molta arte ed esperienza, mani di varie età. Tuttavia, ogni volta che si tratterà di compiti più sofisticati, incontreremo sempre, a prendersi cura del guaranà, mani di persone adulte o anziane.

Sommando prescrizione sessuale e fascia d'età risulta che la raccolta dei grappoli, la sbucciatura del guaranà crudo, il lavaggio del guaranà, la torrefazione, la sbucciatura del guaranà torrefatto e la pilazione, sono compiti quasi esclusivamente maschili, coprendo la fascia d'età che include bambini e adulti. La partecipazione del sesso femminile avviene solo quando si sbucciano il guaranà crudo e il guaranà torrefatto, che, nel contesto generale della *fabbricazione*, sono considerate attività semplicissime. Alle attività menzionate più sopra, prima della loro prima mestruazione, è invece permessa la partecipazione delle bambine; ma dal primo riguardo post-mestruale, che le trasforma in mogli e madri potenziali, esse acquisiscono lo statuto sociale di donne.

Le tre attività finali della *fabbricazione* sono quelle che incidono più decisamente sulla qualità del prodotto finale, il *pane* di guaranà. È per questo motivo che la modellazione dei *pani*, il loro lavaggio e affumicatura sono affidate esclusivamente alle mani di persone adulte o vecchie. Secondo la prescrizione della divisione sessuale del lavoro e della divisione del lavoro per fasce d'età, solo gli uomini adulti e vecchi possono incaricarsi della modellazione dei *pani* e del controllo dell'affumicatura.

Il lavaggio dei *pani* di guaranà si distingue radicalmente dalle altre attività di *fabbricazione*, perché è l'unico momento in cui le donne, letteralmente, mettono le mani in pasta. La società Sateré-Mawé prescrive che solo le donne adulte (matri) e vecchie (nonne) ricevano dalle mani dei *padeiros*, dopo breve riposo nei talli di banano, i *pani* di guaranà ancora freschi, molli e di color castagna, affinché siano lavati a lungo e con perfezionistica cura. Il lavaggio dei *pani* di guaranà costituisce senza dubbio, nel quadro della *fabbricazione*, il lavoro più intriso di devozione; fatto che non è sufficiente a spiegare l'incursione femminile dentro un universo eminentemente maschile.

La rottura del tabù occasionata dall'ingresso delle donne (che già hanno le mestruazioni e già hanno marito, figli, nipoti) nella *fabbricazione* in forma tanto determinata, può essere compresa solo attraverso i miti.

Le donne Sateré-Mawé sono rappresentate, in sintesi, nel *corpus* mitico Sateré-Mawé dalle figure femminili di *Uniaí*, *Onhiámuaçabê* e *Unbanmangarú*, che sono a volte sorelle di Anumaré - Dio, a volte sorelle di *Ocumáató* e *Icuaman* - i fratelli gemelli. Queste donne mitiche possiedono un ventaglio di attributi e prerogative, che trovano risonanza nella vita sociale Sateré-Mawé, sia pure in forma invertita o opposta. È seguendo questo cammino che possiamo intendere la partecipazione delle donne nella *fabbricazione*, precisamente nel lavaggio dei *pani* di guaraná, considerando che esse stanno occupando la posizione di Onhiámuaçabê nella "Storia del Guaraná" (vedi pp.....) - la donna sciamano, sposa e madre. Onhiámuaçabê, attraverso pratiche sciamaniche, il cui apice è il lavaggio del cadavere del figlio con la propria saliva e il succo di piante magiche, fa nascere la prima pianta di guaraná, inaugurando l'agricoltura, e resuscita il figlio - il primo Sateré-Mawé, fondando la società. È interessante notare che nella società Sateré-Mawé compete esclusivamente agli uomini la funzione di *pajé* (24), mentre invece in alcuni miti questi compiti sono espressamente riservati alle donne. Allo stesso modo, la vita sociale riserva agli uomini il compito di lavorare il guaraná, mentre nei miti prendersi cura del guaraná è funzione della donna. Probabilmente, sono queste inversioni che permettono la rottura della divisione sessuale del lavoro nella *fabbricazione*, preservando per le donne la continuità delle loro funzioni mitiche nella vita sociale.

(1) *In portoghese le parole 'coltura' e 'cultura' si rendono allo stesso modo con 'cultura'. E' evidente un'intenzione di connotazione più densa della parola da parte dell'Autrice che in italiano non possiamo rendere...*

(2) *Riferimento alla localizzazione di tali indios presso il fiume Andirá.*

(3) *Antica unità di misura di peso. Mille arrobe corrispondono a quasi 15 tonnellate.*

(4) *L'ubá è un'imbarcazione indigena tipica, senza chiglia né sedile, ricavata incavando un unico tronco di legno. La parola deriva dalla lingua tupi, rinviando al significato di 'albero'.*

(5) *Grande pesce (lungo fino a 2 metri e mezzo e pesante fino a 80 kg) teleosteo, diffuso nel bacino amazzonico. Il suo nome scientifico é *Arapaima gigas*. Il nome volgare é di derivazione tupi: *piraru 'ku*, ovvero: 'pesce rosso'. La sua carne, fresca o sotto sale, é un componente tradizionale e rinomato della dieta amazzonica.*

(6) *La cuia é un frutto non commestibile, dal cui involucro si ricava un recipiente. Appare in alcune delle foto che corredano questo scritto.*

(7) *La cabaça é un diverso tipo di cuia, prodotta da una pianta rampicante detta comunemente porongo.*

(8) *Fábrico.*

(9) *Almeno altrettanto nota come 'Tucandeira'.*

(10) *Albero, spontaneo e coltivato, originario e molto diffuso in tutta l'Amazzonia. Il suo frutto maturo ha un forte sapore caratteristico ed è ricchissimo in ferro; molto usato nella cultura alimentare regionale, soprattutto frullato in succhi diluiti con acqua. Gli indios in generale tuttavia usano forse di più il frutto acerbo, da cui traggono un succo che fornisce un colorante blu scurissimo, quasi nero. E' il colore fondamentale delle pitture indigene amazzoniche e non solo, assieme all'urucu, che costituisce il suo complemento rosso.*

- (11) *Una castanheira, cioè un albero di 'noci del Brasile'. Si tratta di un albero che raggiunge dimensioni colossali: fino a 2 metri di diametro e a 50 metri di altezza.*
- (12) *In lingua Tupi, 'uccello piangione'. Della famiglia dei tordi.*
- (15) *Scimmia del genere Ateles.*
- (14) *Varietà di scimmia dal pelo chiaro e il muso rosso.*
- (15) *Queixada sta per 'mandibola'. Trattasi del Pecari.*
- (16) *curumim, o più spesso curumí, nella regione amazzonica ha il significato, conservato dalla lingua Tupi, di bambino; tuttavia nella leggenda del Guaranà, il termine è usato, come vedremo più avanti, con la connotazione di nome proprio, come nome del 'bambino per eccellenza'.*
- (17) *Quelli che seguono sono nomi di alcuni clan della tribú, che, tutti, portano nomi di animali ('Cobra' significa genericamente 'serpente'; Sateré, come sappiamo, è la 'larva di fuoco') e piante. O meglio, sono tutti nomi di piante, riferendosi in realtà alle rispettive piante sotto le quali gli animali nominati prediligono rifugiarsi. Si tratta infatti delle piante sotto le quali i capostipiti dei rispettivi clan si rifugiarono, come racconta un mito d'origine dei Maué, per sfuggire al Giaguaro, prima di essere salvati dall'astuzia di una vecchietta, col suo intelligente pappagallo, aiutata dalla benevolenza di un uccello incantato...ma questa é parte di una lunga storia, di cui non é argomento questo libro.*
- (18) *'Nossa Senhora' nel testo. Mentre la prima versione é in origine una traduzione di Nunes Pereira dal Sateré, questa seconda versione é espressa autonomamente in portoghese, e dunque attraverso le risorse linguistiche offerte dalla religione cristiana, nello specifico cattolica. L'appellativo di Nostra Signora, come invocazione e come esclamazione, é però molto più correntemente impiegato in Brasile di quanto non si faccia in Italiano; da cui la nostra scelta di traduzione - che ci sembra comunque in piena sintonia col mito.*
- (19) *Per quel che ho potuto constatare, il metodo usato sull'Andirà é diverso. La piantina é messa a dimora da sola, ma il fusto viene piegato a forma di arco e la cima interrata. Si forma un arbusto unico che radica in due punti (il getto nuovo che si forma dalle radici giovani é però più rigoglioso), ottenendosi così per altra via lo stesso effetto di sostegno.*
- (20) *Ciò non é però tassativo. Mi é personalmente capitato di incontrare in molti guaraneti una consorziatura sistematica con palme di bacaba. Più fondamentalmente, sembra che non ci sia alcuna particolare ragione, tecnica o mitica, per evitare consorziature, dato che proprio quest'anno, stiamo scrivendo nel 1998, il CGTSM sta elaborando con alcuni villaggi dell'Andirá e del Marau un progetto per il recupero di guaraneti improduttivi immersi nella foresta secondaria abbinato alla piantumazione intercalata di specie native della foresta vergine utili a scopo alimentare. C'è invece ormai una sempre più importante ragione (non certo estranea alle ragioni mitologiche) di mantenimento dell'equilibrio ambientale in una foresta sempre più popolata, che invoca l'utilità di ricorrere alla consorziatura.*
- (21) *Ovvero, letteralmente: panettieri, fornai*
- (22) *L'autrice specifica che gli indios chiamano questo incidente "puquecar". In modo meno onomatopeico ma forse più intuibile per un pubblico italiano, i produttori non indios, per far riferimento alla stessa cosa, parlano spesso di efeito pipoca", "effetto pop corn".*
- (23) *Si riferisce qui al seme torrefatto, non a quello fresco.*
- (24) *Capo spirituale, in lingua tupí e nelle culture tradizionali dell'Amazzonia, in cui, in varie forme a seconda delle tribú, si concretizza, diciamo, una funzione mistica di guida nel mondo magico-religioso. Non si tratta certo però, come si é spesso portati a credere, della figura di*

riferimento della religiosità tradizionale in quanto tale, in quanto la custodia dei valori politico-religiosi è senz'altro compito e responsabilità del tuchaua.

Il nostro primo contatto con i Sateré-Mawé

Il mio primo contatto con i Sateré-Mawé avvenne nel 1978, quando partecipai ad un progetto di ricerca patrocinato dalla Funarte (1). Tale progetto fu elaborato e sviluppato da Aurélio Michiles, che si propose di studiare la cultura del guaranà come un tutto, attraverso una ricerca che coinvolse gli indios Sateré-Mawé, i *caboclos*, i grandi produttori di guaranà del Municipio di Maués e i *figureiros* (2) del guaranà. A me spettò di documentare visivamente il lavoro.

Fui dunque introdotta nell'area Sateré come fotografa, e in quella occasione permanemmo un mese nel villaggio di Nova Esperança, sul fiume Marau.

Tornammo sul Marau nel 1981, questa volta come membri del *Centro de Trabalho Indigenista* (CTI). La nostra proposta di lavoro era prestare assistenza tecnica, che ci era stata precedentemente sollecitata dagli stessi Sateré-Mawé, nelle questioni di demarcazione del territorio indigeno e nella commercializzazione del guaranà. Fu l'inizio di quello che chiamammo 'Progetto Sateré'. Rimanemmo a vivere nell'area, e a lavorare assieme agli indios, fino al 1984, e questo è il lavoro di cui racconteremo a partire da qui.

(1) *Fundação Nacional de Arte. Organo, oggi, del Ministero della Cultura, allora della Segreteria di Cultura del Ministero dell'Educazione e della Cultura. Competenza della Fondazione Nazionale di Arte é di promuovere la pratica di attività artistiche e culturali, nonché lo sviluppo di progetti.*

(2) *Artigiani caboclos che modellano i pani di guaranà in forma di figure*

La necessità della demarcazione del territorio

“Mawé e Brasile è come Giappone e Brasile”

Tuxaua Manoelzinho, interrogato sul processo di demarcazione. Fiume Marau, 1978

Fin dal nostro primo contatto con i Sateré-Mawé, fu dagli indios sollevata la questione della demarcazione delle loro terre, e cominciammo ad essere visti come qualcuno che avrebbe potuto sveltire le pratiche di questo progetto presso la FUNAI.

Il processo di demarcazione iniziò nel 1978, quando gli indios percorsero il loro territorio indicando confini precisi ad Áureo A. Faleiros e Ezequias P. Heringer Filho, l'uno ingegnere agronomo e l'altro antropologo, entrambi della FUNAI. Dopo che la delimitazione fu fatta, la FUNAI interruppe i lavori. Nel 1980, la possibilità che una strada tagliasse il loro territorio da un capo all'altro, dividendolo in due tronconi, rappresentò una minaccia che segnò profondamente i Sateré-Mawé. Dal momento in cui le notizie sulla costruzione della strada Maués-Itaituba cominciarono a circolare, essi si mobilitarono immediatamente a difesa dell'area.

La costruzione di questa strada era un progetto della classe politica di Maués, che seppe mobilitare la popolazione intorno alla questione, poiché il più grande desiderio degli abitanti era di possedere un collegamento stradale col sud del Paese. Nondimeno, quel che interessava ai politici e ai detentori del potere economico locale era di trarre vantaggio da transazioni illecite sul nuovo mercato di terre che

la strada avrebbe aperto, nonché l'opportunità di dare una via di transito al contrabbando di oro dai *garimpos* (1) della regione, di smaltire la produzione agricola delle loro proprietà, principalmente il guaraná, e di smembrare il territorio Sateré-Mawé, ricco di legname da costruzione e terre fertili. L'impatto della costruzione della strada nell'area indigena avrebbe reso impossibile la demarcazione del territorio in base al tracciato che gli indios esigevano.

La lotta dei tuxaua contro la strada -che per di più già godeva dell'approvazione della *Superintendência ao Desenvolvimento da Amazônia* (2), almeno per quel che concerneva gli studi preliminari - mise in rilievo l'assurdità del progetto di fronte all'opinione pubblica, e fu un passo decisivo per la mobilitazione degli indios in difesa del loro territorio. Le riunioni di villaggio in villaggio realizzate in quel periodo, la mobilitazione presso gli organi di stampa e la società civile *manauara* (3) e nazionale prepararono inoltre i Sateré-Mawé al confronto, che sarebbe avvenuto negli anni 1981 e 1982, con la Elf-Aquitaine - impresa petrolifera statale francese con interessi nella regione.

Il progetto di costruzione della strada finì con l'essere bloccato, non solo dalla pressione esercitata dagli indios ma anche dalla mancanza di fondi, e dalla scoperta di un piano dell'allora prefetto di Maués, e di gruppi a lui vicini, volto a mettere le mani sull'ampia fascia di terreno ai lati della strada. All'inizio del 1981, il processo di demarcazione fu ripreso, a causa della nostra permanenza in area Sateré attraverso il CTI, che prestò aiuto tecnico ai Sateré-Mawé anche per quel che riguarda la demarcazione del loro territorio, da quel momento fino alla ratifica dell'omologazione (4).

Le sollecitazioni dei Sateré-Mawé presso l'organismo di tutela per la demarcazione si intensificarono a causa delle due invasioni da parte della Elf-Aquitaine.

L'Atto di demarcazione fu emesso dalla FUNAI il 6 maggio 1982, per effetto delle pressioni attuate, e omologato il 6 agosto del 1986, con l'attribuzione di 788.528 ettari, nei territori municipali di Maués, Barreirinha, Parintins (nello Stato di Amazonas), Itaituba e Aveiro (nello Stato del Parà) (mappa 4).

Oggi, il territorio stabilito per i Sateré-Mawé sta stretto tra i *garimpos* dei fiumi Amana e Parauari e i *garimpos* di Itaituba, sul Tapajós. Negli ultimi anni, gli indios sono stati frequentemente abordati dai *garimpeiros*, e è palpabile l'insistenza di questi uomini, e la loro avidità di entrare nell'Area Indigena, alla ricerca dell'oro alle sorgenti dei fiumi.

I Sateré-Mawé hanno avuto problemi anche coi *posseiros* (5) sul fiume Urupadi, e la FUNAI fino ad oggi non ha assunto nessun provvedimento in funzione di una riallocazione di queste famiglie.

Nell'ottobre 1985, il tuxaua Carmindo, del villaggio di San José, sul fiume Marau, convocò una riunione di emergenza con i tuxaua di tutti i villaggi di questo fiume. La riunione avvenne nella casa dell'allora Tuxaua generale del Marau, Emilio -oggi deceduto- fatto che di per sé segnalava l'importanza dell'argomento che doveva essere trattato. Carmindo era allarmato per il notevole aumento della popolazione cabocla di Niterói, villaggio localizzato dietro il suo, sulla sponda sinistra del rio Urupadi.

Ricordando, passava a raccontare ai tuxaua che nel 1978, al tempo dell'elaborazione sulla base delle indicazioni degli indios, della mappa di demarcazione da parte dei tecnici della FUNAI, gli abitanti di Niterói erano 22, e vivevano di pesca e di piccole coltivazioni. In quell'epoca, la FUNAI aveva dato loro cinque anni di tempo per uscire dal territorio Sateré-Mawé.

Nel 1985 nulla era stato compiuto: i cinque anni erano scaduti, e ora a Niterói abitavano 50 persone, che avevano aumentato sensibilmente l'estensione delle aree coltivate, oltre a cacciare, pescare e dedicarsi all'estrattivismo (6) all'interno dell'area demarcata. Era necessario sloggiare i *civilizzati* dalla terra Sateré-Mawé. Carmindo insisteva perché i tuxaua agissero rapidamente, cercando di ottenere provvedimenti concreti presso la FUNAI, la stampa, la società civile, come avevano fatto all'epoca della strada e dell'invasione della Elf-Aquitaine.

Questo episodio ci permise di intravedere come i Sateré-Mawé affrontano nozioni di tempo, storia,

politica. Nel contesto esposto dal vecchio Carmindo, la città di Maués fu ricordata innumerevoli volte come caso esemplare del cammino che la popolazione di Niterói avrebbe potuto prendere se non si fosse arrestata immediatamente la sua crescita. Pietra angolare del discorso del tuxaua, l'esempio di Maués servì da argomento al narratore, e da modello negativo da scongiurare agli auditori.

Presenziammo in questa riunione ad una orazione politica, in cui la storia -memoria- ebbe un ruolo fondamentale. Si ricorse al passato, tanto al remoto quanto al recente, affinché questo orientasse il futuro. Il narratore selezionò i fatti passati che gli erano pertinenti per dinamizzare la discussione della problematica attuale, articolandoli, nel suo discorso cerimoniale, in un ordine che non sempre era quello diacronico, ma piuttosto quello che lui giudicava più efficace per ottenere una strategia in grado di far avanzare verso una soluzione della questione sollevata.

Nel 1992 i Sateré-Mawé continuano a convivere con la Vila de Niterói, e la FUNAI ancora non ha preso nessun provvedimento in merito.

Questo caso, come tanti altri, prova che anche i territori indigeni demarcati, e molte volte perfino quelli omologati dal Presidente della Repubblica, continuano a soffrire di invasioni, e di negligenze da parte degli organismi di tutela. (7)

(1) In generale, aree di sfruttamento minerario. In Amazzonia, quasi sempre si tratta di oro, estratto con pompe dalla sabbia dei fiumi, utilizzando il mercurio per separarlo dalla sabbia. Una tecnologia, come è noto, molto nociva in primo luogo per coloro che ne fanno uso, ma soprattutto per le popolazioni che, a valle, vivono dell'acqua inquinata dei fiumi.

(2) Superintendenza allo Sviluppo dell'Amazzonia.

(3) Modo regionale, derivato dalla lingua indigena, di indicare ciò che appartiene alla città di Manaus, capitale dello Stato federato di Amazonas.

(4) Ultima fase del macchinoso e complesso iter burocratico a seguito del quale un'area indigena viene ad essere a tutti gli effetti riconosciuta come tale.

(5) Occupanti di terre senza titolo di proprietà: in generale si tratta di contadini senza terra in cerca solo di un luogo dove lavorare e vivere con la famiglia.

(6) La parola 'estrattivismo' è sempre stata, almeno fino a pochi anni fa, sinonimo di sfruttamento predatorio delle risorse della foresta. Di fatto, l'estrazione incontrollata di risorse biologiche di tutti i tipi continua ad essere la maggior causa di distruzione e di impoverimento della foresta amazzonica. Ovviamente la pratica predatoria dell'estrazione non va confusa con l'estrazione controllata e sostenibile, che può anche arrivare a produrre effetti di segno opposto, praticata in molti casi tradizionalmente dagli indios, o, oggi, nel contesto delle 'riserve estrattiviste' costituitesi sull'onda del movimento dei seringueiros di Chico Mendes.

(7) Le negligenze da parte degli organismi di tutela continuano come sempre, ma almeno oggi possiamo essere certi che Niterói non diventerà un'altra Maués, perché gli occupanti, alla fine, sono stati fatti tutti sgomberare.

La sottomissione ai *regatões*

Il primo mese di permanenza tra i Sateré-Mawé, nel 1978, ci permise di percepire quanto essi fossero sottomessi ai commercianti, meglio conosciuti localmente come *regatões*, e ciò che questo significava per l'indebolimento economico e politico del gruppo.

In quell'epoca, i Sateré-Mawé coltivavano poche piantagioni di manioca ed erano obbligati a comprare gran parte della *farinha* che consumavano, dato che essa costituisce, oggi come allora, la base della loro alimentazione. La produzione di artigianato tradizionale, i *teçumes*, stava scomparendo, e non riuscivano nemmeno a trattenere la quantità di guaranà necessaria al proprio consumo.

Questi commercianti promuovevano un vero saccheggio dei cosiddetti *generi* Sateré-Mawé (guaranà, *farinha*, *teçumes*, miele, pelli di animali, catrame, legno rosa) in cambio di merci (sale, cherosene, munizioni, sapone, zucchero, fiammiferi, pile, medicinale, tessuti). In molti casi, in queste transazioni comunque sempre disuguali, in cambio della produzione dei Sateré-Mawé i commercianti lasciavano articoli di poco o nessun valore.

I *regatões*, conosciuti anche come *patrões*, dalla metà del XIX secolo andavano dissanguando l'economia Sateré-Mawé, mantenendoli in stato di povertà estrema - situazione che avrebbe potuto essere mutata solo nel caso in cui essi stessi avessero potuto commercializzare in proprio la loro produzione.

Tutta questa situazione era aggravata dal fatto che varie famiglie Sateré-Mawé, che abitano nei villaggi più vicini alle città, mantenevano legami di parentela e comparaggio con i commercianti, fatto che manteneva e rafforzava la loro dipendenza economica e politica, e rendeva più difficoltoso un movimento di reazione.

Questi vincoli finivano col risvegliare uno spirito di fazione interno - tra individui, famiglie, e persino tra villaggi - che si manifestava sotto la forma di divisioni politiche e religiose, e acuiva mutui preconcetti. Tutto ciò vale a dire che il clientelismo minava la struttura sociale tradizionale dei Sateré-Mawé.

In compenso, la convivenza dei Sateré-Mawé con la società avvolgente ci permise anche di percepire che tale convivenza/confronto rende possibile l'insorgenza di meccanismi di resistenza etnica, la quale, curiosamente, va configurandosi in forma differenziata in funzione delle caratteristiche degli agenti esterni, e del conseguente 'filtraggio' che gli indios esercitano su di essi.

Il contatto è un coltello a due lame, costantemente dialettizzato dai Sateré-Mawé. Se, da un lato, apre ferite profonde nella loro società, dall'altro le cicatrizza innescando un processo di resistenza etnica. Il contatto rende possibili mobilità di informazioni, spostamenti, ridiscussioni dei problemi interni e, materialmente, rende possibile il consumo di merci prodotte dalla nostra società, che ormai sono loro indispensabili.

Tutta questa situazione - che osservavamo direttamente e che ci era reso possibile percepire dalle discussioni costanti con i Sateré-Mawé, nelle quali essi manifestavano un forte desiderio di liberarsi dai commercianti - ci portò a pensare alla possibilità di realizzare un lavoro assieme a loro, orientato a creare meccanismi di sganciamento dallo schema, profondamente sedimentato, di dipendenza dai *patrões* e dalla FUNAI.

La cooperativa del guaranà

Dopo un mese di convivenza coi Sateré-Mawé, discutemmo con il CTI, a San Paolo, la possibilità di andare a svolgere un lavoro in Area Indigena che avesse come obiettivo la creazione di quella che noi chiamammo, all'epoca, "Cooperativa del Guaranà". Il progetto fu elaborato, approvato, e, nel 1981, al nostro ritorno in area, già ci recavamo là col proposito di assistere i Sateré-Mawé in un lavoro che avrebbe dovuto, allo stesso tempo, rafforzarli economicamente, rispettando la loro produzione tradizionale di guaranà, e dare un contributo ad una maggiore indipendenza del gruppo nei rapporti con la società avvolgente, puntando ad alterare le sue relazioni storiche con lo Stato, con i *regatões*, con i politici locali, ecc.

Cominciammo il lavoro riprendendo la discussione iniziata con gli indios al tempo della nostra permanenza sul fiume Marau, nel 1978, e mantenuta per corrispondenza dal 1979 al 1981. La questione centrale era come superare la dipendenza dei Sateré-Mawé dai *patrões*; ovvero, come mettere da parte la produzione per venderla laddove fosse possibile ottenere prezzi migliori, invece che consegnarla tutta nelle mani degli intermediari.

Attraverso questa discussione, e per quel che già conoscevamo della vita sociale ed economica del gruppo, era chiaro che avrebbero avuto modo di svincolarsi dai *regatões* solo se avessero potuto avere un mezzo di trasporto proprio, necessario allo smaltimento della produzione verso le città e per portare indietro gli articoli di cui avevano bisogno.

Per iniziare questo processo di autonomizzazione economica, i Sateré-Mawé avevano anche bisogno di avere accesso ad un montante di capitale, concesso a fondo perduto, che permettesse loro di comprare il cosiddetto *rancho* - munizioni, sale, cherosene, pile, zucchero, caffè e altri articoli - in modo da evitare l'indebitamento con i *regatões* nei periodi che precedessero quelli della commercializzazione dei loro prodotti, e specialmente del guaranà.

La necessità di risorse che garantissero la sussistenza delle famiglie si manifestava, soprattutto, nell'epoca della pulizia delle piantagioni di guaranà e di apertura dei campi di manioca: attività di norma realizzate nella forma di lavoro collettivo - i *puchiruns*. Se i capi famiglia non dispongono di risorse per approvvigionare di alimenti i partecipanti ai *puchiruns*, le loro piantagioni di guaranà restano nel *cerrado* - come essi usano chiamare le piantagioni di guaranà che non furono mondate - e questo provoca una sensibile riduzione della produttività dell'arbusto.

Oltre alla necessità di avere risorse per comprare le merci che compongono il *rancho* (1), i Sateré-Mawé avevano bisogno di assistenza per poter mantenere la loro produzione lontano dall'avidità dei commercianti, e per realizzare tutte le operazioni relative alla vendita della produzione e all'acquisto delle merci nelle città.

Si stava così impiantando una cosa che rimase poi nota e nella memoria col nome di 'cantina' (2), embrione di una futura cooperativa del guaranà. La priorità del nostro lavoro in area era, nel 1981, innescare un processo di commercializzazione autonoma della produzione agricola e artigianale dei Sateré-Mawé liberandoli dalla dipendenza dai *patrões*, e garantendo la demarcazione del loro territorio.

(1) letteralmente, il rancio.

(2) Spazio collettivo di alimentazione e conservazione degli alimenti.

La cantina di Nova Esperança

La prima esperienza di montaggio di quella cosa che in seguito fu nota come 'cantina', avvenne sul Marau, nel villaggio di Nova Esperança, del tuxaua Manoelzinho, dove eravamo stati nel 1978. Questa scelta fu dovuta al fatto che in quel luogo ci eravamo fatti molti amici, tra i quali appunto il tuxaua Manoelzinho, ora scomparso, del quale é importante dire alcune cose, dato il fondamentale ruolo che egli svolse nell'ambito del nostro lavoro.

Il tuxaua Manoelzinho

Manoelzinho era all'epoca il più anziano capo politico Sateré-Mawé, e guardiano del *Porantim* del fiume Marau. Esistono tre *Porantins*: uno nel villaggio di Nova Esperança sul Marau, un altro nel villaggio di Kuruatuba sul fiume Miriti, e il terzo in un sito sull'igarapé Sapucaizinho, nel bacino del fiume Andirá. Il Porantim dell'Andirá, secondo i Sateré-Mawé, é il vero Porantim, il più antico, originario del villaggio - ora estinto - di Terra Preta, que si trovava alle sorgenti dell'Andirá. Gli altri due Porantins, nonostante i Sateré-Mawé si riferiscano ad essi come copie 'xerol', che deriva dalla parola *xerox* (1), sono anch'essi considerati oggetti sacri, sulle cui due facce comunque é possibile leggere il mito dell'Origine e della Guerra.

Il tuxaua Manoelzinho conservava nella memoria tutta la storia del gruppo, ed era rispettato per la sua saggezza e per le sue qualità di abile politico e grande diplomatico, fatto che, in un certo senso, scioglieva le tensioni nate dalla sua conversione alla religione Avventista.(2) Era un capo politico che si distingueva per la sua generosità e per l'abilità nel commercio. Intorno a lui gravitavano villaggi e *siti* di famiglia estesa.

Manoelzinho descriveva nitidamente i grandi villaggi tradizionali delle sorgenti dei fiumi, dove si svolgevano con frequenza le letture del Porantim e i rituali della *Tocandeira* e del *Mãe-Mãe*. Essendo nato, all'inizio del secolo, nel villaggio di Marau Velho, gli si era fissata nel ricordo la grandiosità di questo villaggio, comandato da suo nonno - il tuxaua Mateus - uno degli ultimi grandi tuxaua tradizionali. Era là che si dirigevano i cuiabani, i commercianti che venivano da Cuiabá, via terra e via fiume, fino alle sorgenti del Marau: alla ricerca del guaraná, realizzando un intenso commercio coi Sateré-Mawé.

Secondo Manoelzinho, quando lui era ragazzo gli scambi commerciali con i cuiabani e gli altri commercianti erano meno svantaggiosi per i Sateré-Mawé, che di norma in cambio della loro produzione ricevevano fucili e munizioni in grande quantità, e non solo chincaglierie come ai giorni nostri.

La morte del tuxaua Mateus, intorno al 1920, e l'arrivo di epidemie, provocarono la scomparsa di quel villaggio, e il trasferirsi del tuxaua Manoelzinho sul rio Andirá, dove si sposò con la figlia di un importante sciamano nel tempo in cui, secondo i Sateré-Mawé, per esercitare i loro poteri di cura, gli sciamani non usavano *cachaça* (3), ma piante allucinogene come il *caapí* (*Banisteria caapi*) (4) e il *paricá* (*Piptadenia peregrina*). (5)

Sull'Andirá, Manoelzinho ebbe figli, piantò guaraná, manioca e frutteti, e fondò il villaggio di Vila Nova; finché, a seguito di un diverbio con i funzionari dello SPI (Servizio di Protezione all'Indio), decise di tornarsene sul Marau. Egli racconta che stava commercializzando legno rosa, legname che si trova in grande quantità nell'area Sateré-Mawé, il cui estratto è utilizzato dall'industria dei profumi, quando un funzionario dello SPI cercò di impedirgli di realizzare la transazione.

Nel tentativo di fuggire dalle interferenze dello Stato, il tuxaua Manoelzinho tornò sul fiume Marau, dove non c'era lo SPI e dove la FUNAI fu impiantata molto più tardi, negli anni '60. Coi suoi figli,

che vennero dall'Andirà già grandi e sposati, fondò un altro villaggio, piantò guaranà e di nuovo, entrato in urto con la FUNAI che aveva colà stabilito un *Posto*, si ritirò da un'altra parte. Fondò un nuovo villaggio, scegliendo questa volta una localizzazione strategica: alla bocca del fiume Marau, perché stando all'ingresso del fiume ed in cima ad un'altura poteva controllare facilmente l'entrata delle barche dei *regatões*, della FUNAI e degli sconosciuti. Da quel luogo, di rara bellezza, battezzato da lui Nova Esperança, il tuxaua Manoelzinho affermò che se ne sarebbe andato solo da morto. La traiettoria di Manoelzinho, nel ventesimo secolo, che fondò tre villaggi percorrendo da un capo all'altro quel che era rimasto del territorio Sateré-Mawé, dalle sorgenti alle foci dell'Andirà e del Marau, è un esempio dell'autonomia politica ed economica che i Sateré-Mawé seppero preservare, nonostante il contatto permanente coi bianchi dal 1669. Tale traiettoria, sebbene su scala territoriale più piccola, richiama la storia territoriale dei Sateré-Mawé, che nel secolo XVII occupavano un immenso quadrilatero tra i fiumi Tapajós e Madeira, delimitato al nord dalle isole Tupinambaranas, sul rio delle Amazzoni, e a sud dalle sorgenti del Tapajós. Come il tuxaua Manoelzinho, i Sateré-Mawé, nonostante oggi si trovino pressati in un'area molto ridotta se paragonata al loro territorio ancestrale, seppero conservare la parte migliore, ossia l'area in cui si trovano quasi tutte le sorgenti dei fiumi, e le terre alte e fertili per la coltivazione del guaranà.

Difficoltà ad impiantare la cantina

Alla decisione di iniziare le attività del Progetto Sateré-Mawé proprio nel villaggio di Nova Esperança si accompagnavano tutti i vantaggi del mantenerci in stretto contatto con quell'eccellente informatore che era il tuxaua Manoelzinho, col quale potemmo allacciare, nonostante le posteriori divisioni dettate dallo svolgimento del lavoro, solidi legami di amicizia e reciproca fiducia. All'inizio era molto difficile per i Sateré-Mawé distinguerci dalle figure dei missionari, dei commercianti e dei funzionari del governo, poiché fin dai primi contatti del gruppo con la cosiddetta civiltà, la sua storia fu marcata dalla presenza di queste tre categorie di 'civilizzati'. Pertanto, il clima di diffidenza nei nostri confronti era abbastanza forte, e la categoria 'amici degli indios' era per loro inusitata e sospetta. Ma nonostante il clima di tensione e sfiducia palpabile all'inizio del progetto, già nel 1981 riuscimmo, attraverso le discussioni coi tuxaua e i capi delle famiglie allargate, a definire come avrebbe dovuto essere il funzionamento della cantina. Iniziammo facendo una rilevazione dei guaraneti che avevano bisogno di essere mondati, poiché, come abbiamo detto, se restavano nel *cerrado* rimanevano improduttivi. A partire da questa rilevazione, calcolammo la quantità di *rancho* necessario per approvvigionare i *puchiruns*, mentre i Sateré-Mawé alfabetizzati annotavano la quantità di merce ritirata dai capi-famiglia, che questi ultimi avrebbero dovuto devolvere in seguito alla cantina sotto forma di generi - artigianato, farina di manioca, pani di guaranà, angurie, patate dolci, miele, pece.... L'acquisto iniziale di merci per la cantina fu realizzato coi finanziamenti del Progetto Sateré-CTI. La restituzione di queste merci sarebbe avvenuta attraverso la vendita, con la nostra consulenza, dei generi Sateré-Mawé direttamente sui mercati di Maués e di Manaus. La comprensione di questo processo fu lunga e difficile. Molti intendevano che "cosa data non si paga" e altri si chiedevano costantemente che cosa noi volessimo davvero in cambio dell'aiuto offerto. Le nostre relazioni coi Sateré-Mawé passarono per innumerevoli difficoltà legate a questa questione, e solo furono superate quando si poté rivivere, più volte, il processo ciclico di acquisto di merci, la raccolta della produzione Sateré-Mawé, la sua vendita a buon prezzo, e di nuovo l'acquisto di merci per la cantina. Tra le difficoltà affrontate nello svolgersi del lavoro, uno dei momenti più cruciali al fine di guadagnare la fiducia degli indios e dare prosperità alla cantina fu il primo viaggio per vendere il guaranà a Manaus.

Il primo viaggio per la commercializzazione autonoma del guaranà

All'inizio di febbraio del 1982, con il progetto Sateré già in corso, le conversazioni tra i Sateré giravano intorno ad un unico argomento: chi aveva conservato il guaranà sull'affumicatoio, perché fosse commercializzato a Manaus, o chi aveva consegnato la sua produzione ai *patrões*, fosse per saldare debiti anteriori o per ritirare nuove merci.

Dopo un altro ciclo di produzione di guaranà il quadro si era ripetuto: i Sateré possedevano radio, orologi, debiti e.... niente da mangiare. La maggior parte non possedeva neppure guaranà per il proprio consumo, e si angosciava di fronte alla prospettiva della fame durante il prossimo periodo di apertura dei nuovi campi di manioca, di pulizia dei guaraneti e di *fábrico*.

In quell'epoca le nostre relazioni coi Sateré-Mawé erano tese, e l'intimità tra noi spariva del tutto quando ci riunivamo per discutere la questione della vendita del guaranà. Molti Sateré-Mawé e i caboclos della regione credevano che, al momento della vendita del guaranà, sarebbe caduta la nostra maschera di "amici degli indios" e avremmo assunto la nostra vera identità di semplici commercianti. Al momento del viaggio, i Sateré si dividevano tra quelli che, anche se nutrendo sfiducia, credevano che andare a Manaus avrebbe reso possibile una commercializzazione indipendente del guaranà, e quelli che pensavano che a metà strada ci saremmo impossessati del guaranà; o che, una volta conclusa la transazione commerciale, ci saremmo tenuti i soldi.

Partimmo dunque per Manaus con la metà degli uomini della bocca del Marau e la loro produzione di guaranà, e riuscimmo a vendere 68 kg di guaranà, dopo aver sondato, assieme ai Sateré, i diversi prezzi offerti dai vari stabilimenti commerciali, e dalla stessa FUNAI.

La FUNAI considerava di avere diritto a una preferenza come compratore, ma offriva un prezzo inferiore a quello delle case commerciali, e quindi non accettammo. In questo frangente, come in altri momenti del nostro lavoro, i Sateré-Mawé poterono vederci interagire con gli agenti della società nazionale e così, poco a poco, distinguerci da essi.

Sebbene avessimo pianificato da molto tempo che il risultato della vendita doveva essere investito per approvvigionare la cantina, i Sateré-Mawé decisero di spendere tutto nell'acquisto di ami, strumenti di lavoro, armi per cacciare, munizioni e molto poco per il *rancho*. Valutammo quella decisione come positiva, poiché investivano in articoli di estrema necessità, e che mancavano loro da molto tempo. Orgogliosi del risultato del viaggio, i Sateré-Mawé mandarono un messaggio via radio ai loro parenti, che decisero di venire anch'essi a Manaus ad approfittare del prezzo alto. Arrivarono, dunque, con più o meno 80 kg di guaranà, ma a quel punto il prezzo era già caduto, cosa che fu motivo di scherzi e prese in giro da parte di quelli che erano arrivati per primi.

Il tabù della commercializzazione autonoma era stato rotto, e i Sateré-Mawé si davano da fare per mondare le piantagioni improduttive, ampliando così le prospettive di produzione per il prossimo raccolto. Tutto il clima di tensione da noi sperimentato in quel momento e la realizzazione del primo viaggio per la vendita del guaranà furono decisivi per la continuità del Progetto in area. I Sateré stavano testando noi quanto il Progetto, e il proseguimento del lavoro avrebbe dato luogo a molte altre prove di questo tipo.

Intanto, anche dopo l'apertura di altre cantine e la realizzazione di innumerevoli viaggi insieme per la vendita della produzione, era chiaro per noi che i Sateré-Mawé immaginavano ancora che, in qualsiasi momento, avremmo presentato loro una nuova missione evangelizzatrice. Questa sfiducia permeò i nostri rapporti per molto tempo, e sempre lavorammo tenendo in conto tale variabile, che venne meno lentamente, mano a mano che i traguardi venivano tagliati, ossia mano a mano che si mostravano evidenti i risultati concreti, come, ad esempio, la demarcazione del territorio e l'abbandono del Marau da parte dei *regatões*.

Il Capitano Aristide e il tuxaua Evaristo - l'amministrazione della cantina

Mentre ci forniva preziose informazioni sull'organizzazione sociale ed economica del gruppo, il tuxaua Manoelzinho ci presentava ad altri tuxauas, cosa che ci permetteva di ampliare il nostro ventaglio di relazioni con altri villaggi. Andavamo dunque mappando la regione del Marau, identificando chi era avventista, battista o cattolico, quali erano quelli che avevano un *patrão*, qual era la situazione produttiva dei villaggi e quali erano i siti di famiglia allargata, quali erano i rapporti di forza politici tra i *tuxaua*, quali erano le relazioni di ciascun tuxaua con la FUNAI, e così via. Nel frattempo, andavamo percependo che nella misura in cui cresceva la fiducia dei Sateré-Mawé per quel che riguardava la qualità della nostra azione nell'ambito del progetto, era necessario che questa fiducia non finisse col consolidare un vincolo di dipendenza per quel che concerneva l'amministrazione della cantina. Era necessario depositare tale compito nelle mani di un Sateré-Mawé, cosa che finì coll'accadere quando essi scelsero il Capitano Aristide perché assumesse tale responsabilità.

Aristide, nipote (6) del tuxaua Manoelzinho, era stato acclamato capitano dai Sateré-Mawé a causa delle sue prestazioni all'epoca della lotta contro la costruzione della strada, quando convocò riunioni nei villaggi per denunciare la connivenza dei capi di Posto della FUNAI, in quel progetto, con la classe politica di Maués. Il 'Capitão' possedeva attributi indispensabili per la conduzione della cantina: era persona che dominava la parola scritta e l'aritmetica dei bianchi e che portava avanti con sufficiente fermezza un discorso contrario alla dipendenza dai commercianti.

Tuttavia, nonostante sembrasse la persona più indicata, ci accorgemmo ben presto che approfittava per proprio conto, coi suoi parenti più prossimi, dei risultati del lavoro della cantina. I membri di altre famiglie allargate smisero di avere accesso alle merci della cantina nella stessa epoca in cui Aristide iniziò un processo di avvicinamento al nuovo capo di posto della FUNAI, fatto questo che finì coll'interferire decisamente nel corso degli avvenimenti che saranno esposti più avanti.

In quella occasione, Evaristo, il figlio più giovane del tuxaua Manoelzinho, emergeva come futuro tuxaua di Nova Esperança. Era un rinomato *padeiro*, e profondo conoscitore di tutto ciò che ha attinenza con la coltura del guaranà. Fu infatti con lui che imparammo quel che sappiamo oggi su questa pianta - le tecniche per la piantumazione delle piantine; le attenzioni che si richiedono nel mondare le piantagioni di guaranà; l'epoca e il modo corretto di procedere nella raccolta dei frutti; il momento esatto in cui sbucciarli; il lavaggio e la torrefazione dei semi. Insomma, Evaristo era - e ancora è - uno dei grandi maestri del guaranà tra i Sateré-Mawé. Lui stesso possedeva estese, e ben curate, piantagioni di guaranà.

Il prestigio di Evaristo presso i gli abitanti di siti e villaggi vicini a Nova Esperança stava crescendo. Era nella sua casa che i visitatori si fermavano a bere il *çapó* e a rifocillarsi: lì erano molto ben ricevuti da lui e dalla sua signora, e non aveva importanza il clan o il villaggio al quale appartenessero.

Tutto lasciava prevedere che sarebbe stato il futuro tuxaua di Nova Esperança, perché questa era la volontà di suo padre e anche dei Sateré-Mawé, e nel momento cruciale di questo processo di ascesa ricevette un'ultima spinta quando decidemmo, assieme agli abitanti del villaggio, che l'amministrazione della cantina sarebbe passata nelle sue mani. Nondimeno, prima di ciò, così come in altri frangenti di questo tipo, avemmo cura di discutere con tutti, alla presenza del Capitano Aristides, la necessità del passaggio di consegne al tuxaua Evaristo. Evidentemente, tale decisione provocò lo scontento dei parenti più prossimi di Aristides, ma d'altra parte ricevette la totale approvazione del tuxaua Manoelzinho e della maggioranza dei Sateré-Mawé del Marau.

È chiaro quindi che il nostro lavoro, come ogni interferenza esterna di questo tipo, rafforzava una leadership in ascesa, e anche la dinamica della caduta di prestigio di un'altra, cercando sempre la compatibilità con quelle forze politiche che erano impegnate a promuovere il processo che portava ad una crescente autonomia politica ed economica del gruppo. La cantina di Nova Esperança in mano al

nuovo tuxaua Evaristo si trasformò in un'esperienza abbastanza riuscita: un servizio, con un bilancio non deficitario, per tutti gli abitanti dei siti e dei villaggi vicini. La priorità del Progetto Sateré-Mawé cominciava a concretizzarsi: gli indios stavano usufruendo della loro produzione agricola e artigianale, fino ad allora rimasta nelle mani dei *patrões*.

(1) Termine che in Brasile sostituisce pressoché totalmente la parola 'fotocópia': dal marchio registrato del produttore inglese di macchine fotocopiatrici.

(2) I Sateré passarono precedentemente per una evangelizzazione cattolica, ma sono oggi altrettanto consistenti le appartenenze agli Avventisti del settimo giorno e ai Battisti.

(3) Acquavite di melassa di canna da zucchero, o rhum brasiliano: bevanda tipica nazionale.

(4) Si tratta della liana (della famiglia delle malpigiacee) che, unita di norma alla foglia della *psycotria viridis*, costituisce la ben nota ayahuasca, bevanda cerimoniale allucinogena cultuata nel sistema culturale amazzonico-incaico, dagli effetti e dall'uso culturale paragonabili a quelli del peyote in centro-America. Recentemente, la sua brevettazione in funzione di un possibile sfruttamento farmaceutico negli Stati Uniti - che vorrebbe burocraticamente cancellare l'esistenza di conoscenze secolari diffuse e profonde su questa pianta - ha suscitato grande indignazione morale tra i popoli indigeni.

(5) Una leguminosa, ricca in tannino.

(6) 'neto'. Nipote discendente in linea retta, dato che se il legame di parentela fosse stato quello di 'zio' e 'nipote', e non invece quello di 'nonno' e 'nipote', l'Autrice avrebbe usato il termine 'sobrinho'.

La lotta contro Elf-Aquitaine

Le invasioni del territorio da parte della Elf-Aquitaine

"Entrarono dalla finestra come ladri, senza bussare alla porta e domandare al padrone di casa se potevano entrare"

Con queste parole, il tuxaua generale del Marau, Emilio, espresse i suoi sentimenti sull'invasione da parte della Elf-Aquitaine nel suo territorio.

Nell'agosto del 1981, protetta da un contratto di rischio firmato con la Petrobrás, l'impresa statale francese invase il territorio dei Sateré-Mawé, effettuando una rilevazione sismografica volta a scoprire giacimenti di petrolio. A questo fine, aprì 200 km di piste e radure per l'atterraggio degli elicotteri nella regione dell'Andirá (mappa 4), abbattendo indiscriminatamente la foresta. Le esplosioni con cariche di dinamite interrato nelle buche seminarono il panico tra i Sateré-Mawé, oltre a far fuggire la selvaggina.

All'epoca, un antropologo della FUNAI valutò in 50 milioni di cruzeiros i danni causati, ma la Elf pagò ai Sateré solo 5 milioni.

Nel settembre del 1982, dopo un accordo illegalmente firmato tra FUNAI e Petrobrás, la Elf-Aquitaine tornò ad invadere il territorio Sateré-Mawé. Questa volta la Braselfa, sussidiaria della Elf-Aquitaine in Brasile, e la CBG - Compagnia Brasiliana di Geofisica - operarono nelle aree delle sorgenti del Marau e sull'Andirá, effettuando una nuova rilevazione sismografica.

È importante far rilevare che durante tutto il processo di mobilitazione dei Sateré-Mawé contro le invasioni della Elf-Aquitaine fu realizzata una documentazione in video della fabbricazione del guaranà e degli accadimenti legati alle invasioni. Tale lavoro diede origine a due video: il documentario "Il sangue della Terra" sulle invasioni e la lotta degli indios contro la Elf-Aquitaine, e il film etnografico "Guaranà, Occhio di Gente" sul *fábrico*, entrambi di Aurelio Michiles. Questi video furono di grande importanza per i Sateré-Mawé, perché permisero a molti indios di vedere l'insieme del processo di lotta in corso, e diedero nuovo vigore alla loro identità etnica, attraverso le immagini registrate sulla fabbricazione del guaranà.

Con questa seconda invasione, furono aperti più di 144 km di piste e 82 radure (mappa 4), distruggendo campi di manioca, guaraneti, e un'infinità di legname da costruzione. Questa volta, i danni furono valutati dai Sateré-Mawé in 80 milioni di cruzeiros, mentre la Elf-Aquitaine ne pagò loro solo 8 milioni e 600 mila.

I tuxaua generali andarono due volte a Brasilia, all'Ambasciata francese, per conversare cordialmente con l'ambasciatore e chiedere che prendesse provvedimenti.

L'Ambasciatore non solo non li ricevette, ma mandò due gorilla ad espellerli, ferendo il protocollo diplomatico col maltrattamento delle massime autorità politiche di un popolo indigeno.

"Noi, nessuno vuole che sia estratto questo petrolio.
La terra é come tutto ciò che ha vita: se si estrae
il suo sangue, muore."

Tuxaua Emilio, rio Marau, 1982

Durante tutto il tempo in cui i Sateré rimasero mobilitati nella lotta contro Elf-Aquitaine, il CTI li appoggiò politicamente e finanziariamente. Il nostro compito fu quello di articolare - nei villaggi e nella società civile - le strategie di lotta, cercando di facilitare il contatto tra i

tuxauas e gli attori esterni implicati nella faccenda: FUNAI, Ambasciata francese, politici, Chiesa, stampa, televisione, avvocati, antropologi.

Questa collaborazione nella lotta fu possibile solo grazie allo stretto contatto che mantenevamo coi Sateré-Mawé a causa del lavoro della cantina del Marau.

Le perdite per i Sateré-Mawé continuarono anche dopo la ritirata della Elf-Aquitaine dall'area, poiché l'impresa se ne andò lasciando interrate nelle buche innumerevoli cariche di dinamite. Secondo gli indios, queste cariche diedero la morte, per intossicazione, a Maria Faustina Batista, Calvino Batista, Dacinho Miquiles e Lauro Freitas, tutti con meno di trent'anni d'età.

I Sateré-Mawé restavano comunque sotto la minaccia di nuove invasioni da parte della CBG e della Braselva. Fu in questo contesto che i tuxaua generali decisero, orientati da noi, di fare appello alla Giustizia Federale dello Stato di Amazonas.

Il CTI chiese allora a sua volta un contributo di orientamento al Dr. Dalmo Dallari, che già ci prestava assistenza giuridica dal 1979 in azioni che implicavano gli indios Gavião del Pará e i Guarani di San Paolo. In quell'epoca, c'era generale consenso tra la maggioranza delle organizzazioni di sostegno agli indios sul presupposto che solo la FUNAI poteva rappresentare gli interessi degli indios in tribunale. Tuttavia, siccome la nostra azione era appunto finalizzata a mettere in discussione il "monopolio" preteso dalla FUNAI sulle questioni che implicavano i diritti degli indios e delle loro comunità, chiedemmo al professor Dallari di prendere in considerazione le alternative giuridiche a cui avremmo potuto ricorrere affinché gli stessi indios potessero figurare come soggetti in azioni indennizzatorie e inerenti al rispetto dei diritti sul territorio (1).

I Sateré-Mawé intrapresero un'azione legale di Interdizione Proibitoria contro la Elf-Aquitaine e la Petrobrás, nel marzo del 1983, rappresentati dagli avvocati Dalmo Dallari, Edson de Oliveira a Manaus, e Marco Antonio Barbosa, allora avvocato del CTI. Questo processo richiedeva al giudice che le imprese citate non tornassero piú a invadere e a turbare il possesso del territorio. Esauriti i provvedimenti attuabili per sospendere le invasioni della Elf ed esigere il giusto indennizzo per i danni causati, la situazione cambiava ben poco, perché né la Elf, né la Petrobras, né tanto meno la FUNAI si sensibilizzarono a ricevere gli indios per arrivare ad un accordo nel merito delle loro rivendicazioni.

Fu pensando di dare nuovo impulso alla lotta che il CTI e i tuxaua generali Sateré-Mawé invitarono l'etnologa francese Simone Dreyfus-Gamelon a venire in Brasile e visitare l'Area Indigena, dove avrebbe potuto accertare *in loco* i danni causati dalle due invasioni della Elf.

Simone Dreyfus-Gamelon visitò l'area Sateré-Mawé nell'ottobre del 1983, accompagnata da noi, e dai tuxauas generali del Marau - tuxaua Emilio - e dell'Andirá - tuxaua Donato. Questo gruppo fece una perizia dei danni, ed elaborò, congiuntamente, un documento con le principali rivendicazioni dei Sateré nei confronti della Elf, presentando il calcolo dell'indennizzazione giusta relativamente ai danni materiali. Il calcolo considerò l'area totale di foresta abbattuta, secondo la stessa mappa di lavoro della Braselva, e si basò sull'economia e sull'ecologia dei Sateré-Mawé. Risultò un montante di 320 milioni di cruzeiros. Simone Dreyfus-Gamelon consegnò, nell'aprile del 1984, un rapporto sul contenzioso Elf/Sateré-Mawé ai direttori della Elf a Parigi.

"Dalla foresta tutto esce per noi. La foresta è la nostra Banca, proprio come la Banca che finanzia voi là in Francia".

Pajé Cabral, rio Andirá, 1983.

Il direttore generale della Braselfa, Didier Aubin, cercò l'avvocato dei Sateré-Mawé, Dalmo Dallari, tentando di convincerlo che l'indennizzazione richiesta era esorbitante, e di tranquillizzarlo sul fatto che la Elf Aquitaine non sarebbe più tornata nell'Area Indigena. Dallari mostrò al Signor Aubin che la questione non si sarebbe risolta finché la Elf non avesse ritirato la dinamite dall'area, fatto chiarezza sulle morti e pagato l'indennizzazione. Difese anche l'esigenza dei tuxaua che la Elf trattasse direttamente la questione con loro, senza l'intermediazione della FUNAI. In quel periodo, il Signor Aubin disdisse una riunione con il CTI, perché era stato informato dalla FUNAI che gli indios sarebbero stati presenti.

Nel frattempo, le ripercussioni del rapporto di Simone Dreyfus-Gamelon e le discussioni occorse durante tutto il mese di maggio del 1984 con la direzione della Elf a Parigi, oltre alle articolazioni attivate dal CTI nell'ambito della società civile, ottennero che la Elf ritirasse la dinamite dall'area indigena e fissasse un incontro con i tuxaua Sateré-Mawé. Messo sotto pressione da Parigi, il Signor Aubin fissò una riunione, che si svolse a Manaus il 18 giugno del 1984, con la partecipazione di tutti i tuxaua Sateré-Mawé, i loro avvocati, il CTI, il Presidente della FUNAI Jurandir Fonseca, il deputato Mario Juruna, i rappresentanti della Elf, della CBG e della Petrobras. Le parti non arrivarono a nessun accordo, perché la Elf si rifiutò di pagare i 320 milioni di cruzeiros di indennizzo, proponendo la cifra di 50 milioni a titolo di donazione. L'avvocato Dallari comunicò al Signor Aubin che i tuxaua non erano venuti dai loro villaggi per chiedere elemosine o regali. L'indennizzazione richiesta era di 320 milioni di cruzeiros, e siccome la ELF si rifiutava di pagare, le si sarebbe fatto causa.

Il Capitano Dico, leader Sateré-Mawé, e il Deputato Mario Juruna furono invitati a partecipare all'Assemblea degli Organismi Governativi dell'ONU, realizzata a Ginevra all'inizio di agosto dello stesso anno, dove parlarono della situazione indigena in Brasile. Alla vigilia della partenza la Elf Aquitaine propose al Presidente della FUNAI, Jurandir Fonseca, la cifra di 150 milioni di cruzeiros come indennizzazione per i Sateré-Mawé. Il Presidente della FUNAI consultò i tuxaua e l'avvocato Dallari nel merito della proposta. Gli indios, all'inizio, trovarono che fosse bassa, ma il loro avvocato mise in rilievo che se l'indennizzazione fosse stata richiesta per via giudiziaria, il processo si sarebbe trascinato per molti anni, ed essi avrebbero corso il rischio di non ricevere i 320 milioni richiesti; col tempo, la foresta sarebbe andata ricomponendosi, diminuendo le prove dei danni in funzione della perizia giudiziale. I tuxaua, sentito il parere del loro avvocato, decisero di accettare i 150 milioni di cruzeiros.

Il 21 agosto del 1984 la Elf-Aquitaine pagò la quantità stabilita ai Sateré-Mawé, (2) alla presenza del Presidente della FUNAI, della Petrobras, del CTI e della stampa. I soldi furono depositati in un libretto di risparmio della Caixa Econômica Federal di Manaus, a nome congiunto dei tuxaua generali.

I Sateré-Mawé, seguendo le indicazioni date dal CTI, decisero di movimentare solo gli interessi trimestrali, senza riscuotere il resto del capitale, utilizzandoli nell'acquisto di barche, necessarie per il trasporto sull'Andirá e sul Marau, e di merci per la cantina. L'utilizzo che i Sateré-Mawé fecero delle risorse provenienti dall'indennizzazione interferì in maniera decisiva sui lavori della cantina, come si vedrà in seguito.

Il leader Raimundo Ferreira da Silva - detto Dico

Il padre, già scomparso, di Raimundo Ferreira da Silva, era originario della sorgente del Marau, dove ancora abitano i suoi zii paterni, e sua madre è figlia del villaggio di Ponta Alegre, sull'Andirá. Dico aveva pertanto accesso, attraverso i legami di parentela, ad

entrambe le aree del territorio Sateré-Mawé e, siccome risiedeva a Manaus, funzionava come una specie di ambasciatore del suo popolo.

Dico era una figura controversa tra i Sateré-Mawé, e per le organizzazioni di appoggio alla causa indigena, soprattutto per il fatto di essere stato a lungo funzionario della FUNAI. Tuttavia, dato che sempre realizzò un collegamento con il mondo esterno, alcuni indios lo indicavano come qualcuno che lottava in loro favore, mentre altri riconoscevano in lui un opportunista, qualcuno che approfittava di loro. Comunque sia, quel che importa è che nel momento della lotta contro la Elf-Aquitaine, Dico svolse un ruolo fondamentale nella difesa dei Sateré-Mawé, e noi decidemmo in quel momento di lavorare con lui piuttosto che di aderire alla stigmatizzazione costruita dalle organizzazioni di appoggio e da fazioni interne agli stessi Sateré-Mawé. Furono solo gli sviluppi posteriori della sua attuazione in area, connessi al suo lavoro come Capo di posto della FUNAI, che determinarono la posizione di isolamento nella quale egli si trova attualmente, sulla base di una valutazione nel merito da parte degli stessi Sateré-Mawé.

In occasione della lotta contro la Elf-Aquitaine, mentre eravamo ancora in fase di strutturazione del Progetto Guaranà, Dico era l'unico Sateré-Mawé che possedeva le risorse culturali specificamente necessarie per intendere quel che era il CTI e la sua proposta di rendere il gruppo indipendente per quel che riguardava la commercializzazione della produzione. Era in grado di percepirci come alleati, e di valutare il contributo rappresentato dalla nostra attuazione in area quanto di coglierne i limiti. Dico poteva distinguerci dai missionari, cattolici o protestanti, così come dallo Stato, così come sapeva che non ci saremmo tenuti i soldi della vendita dei generi della cantina, perché sapeva in che cosa consisteva la funzione sociale riconosciuta di entità di appoggio come il CTI.

Da parte nostra, era visto come un ambasciatore dei Sateré-Mawé, qualcuno che parlava la loro lingua, difendeva i loro interessi, sebbene fosse profondamente marcato dal fatto di aver vissuto molto tempo fuori dall'area e di essere funzionario della FUNAI. Dico divenne dunque un altro nostro grande informatore, dopo il tuxaua Manoelzinho e suo figlio Evaristo. Mentre questi ci facevano intendere le relazioni del gruppo con i commercianti, le personalità politiche e le chiese locali, Dico collegava tutto questo con il mondo esterno, situando l'azione dello SPI e della FUNAI. Con lui finimmo con lo stabilire un rapporto abbastanza profondo durante la lotta contro la Elf-Aquitaine e per la demarcazione del territorio, e ancora una volta, in quel momento, ci trovammo a rafforzare una leadership indigena attraverso il nostro lavoro.

Fu esattamente nel contesto della lotta contro la Elf-Aquitaine che Dico fu eletto capitano del fiume Andirá, in sostituzione del precedente che aveva preso posizione a favore dell'impresa petrolifera. Com'era successo nel caso del Capitano Aristide, i Sateré-Mawé avevano destituito il capitano precedente, eleggendo Dico al suo posto.

Dopo la vittoria contro la Elf, Dico decise di tornare sull'Andirá non solo come capitano, ma anche come capo di posto della FUNAI. All'epoca, avemmo l'opportunità di valutare con lui i rischi impliciti in questa opzione e sapevamo, attraverso l'analisi di altri esempi concreti, di come le leadership tendessero a svuotarsi a partire dal momento in cui erano assorbite da quel tipo di funzione. Fatto sta che la sua attuazione come capo di posto finì con l'isolarlo, generando un ostracismo derivato non da uno stigma voluto da fazioni interne e alimentato dai bianchi, ma in seguito ad una valutazione oggettiva che i Sateré-Mawé fecero della sua attività.

Il tuxaua Emilio

All'inizio della lotta contro la Elf-Aquitaine, non avevamo avuto ancora successo nei nostri tentativi di avvicinarci al tuxaua Emilio, tuxaua generale, massima autorità per i Sateré del Marau.

Solo conoscevamo la sua fama di capo agguerrito, che non ne voleva sapere di 'chiacchiere menzognere' (4) coi bianchi.

In uno di questi tentativi lui sputò per terra, rifiutandosi di parlare con noi, e malgrado fossimo profondamente delusi, prendemmo atto del fatto che solo lo sviluppo del lavoro avrebbe reso possibile tra noi un avvicinamento. Questa opportunità si presentò con la lotta contro la Elf-Aquitaine, quando il tuxaua Emilio giunse a Manaus, mosso dagli stessi propositi di tutti. Lui già aveva referenze su di noi, fornite dal tuxaua Manoelzinho e anche da Dico; e a partire da allora, potemmo stabilire legami sempre più amichevoli, rafforzati nei continui viaggi che realizzammo assieme a cominciare da quel periodo, sia per l'Andirà come sul Marau, verso Manaus o a Brasilia, tutti in funzione della lotta contro le invasioni della Elf-Aquitaine.

Ogni volta che ci muovevamo a Manaus, assieme a Dico e Donato, andando negli uffici del registro, ai giornali, dagli avvocati e presso gli organi ufficiali, Emilio riferiva di tutte queste azioni ai Sateré-Mawé del Marau. Viaggiava di villaggio in villaggio, di sito in sito, dando notizia delle misure che prendevamo, raccogliendo testimonianze e documentazioni dei danni causati dalla Elf.

Mentre andava avanti la lotta a difesa del territorio, Emilio cominciò a mostrarsi estremamente interessato al lavoro della cantina. Anche lui desiderava l'indipendenza economica per i Sateré-Mawé, e passò a sostenere l'idea della commercializzazione autonoma. Quando si spostava in qualsiasi angolo del Marau, ne approfittava per parlare della possibilità di comprare barche con il denaro dell'indennizzazione, e di liberarsi dei commercianti.

Fu anche da quel momento che cominciò a presentarmi come sua nipote a tutti i tuxauas dei villaggi dove andavamo assieme. Sentimmo che avevamo ottenuto un'adesione importante alla nostra proposta di lavoro. Non eravamo più solo noi che ripetevamo fino all'esaurimento gli obiettivi del lavoro e le strategie per raggiungerli. Ora era lo stesso tuxaua generale che, parlando nella sua lingua, cercava di stimolare i Sateré-Mawé a non consegnare mai più la loro produzione ai commercianti, e a conservarla per tentare di venderla in proprio.

(1) Nel caso del contratto realizzato tra la Eletronorte e la FUNAI che permetteva, ignorando gli interessi dei Gavião Parakatejê, il passaggio di una linea di trasmissione nel loro territorio, il professor Dalmo Dallari mostrò l'illegalità del contratto nella misura in cui non constava l'intervento della Comunità Gavião. Per la prima volta fu messa in discussione la rappresentatività della FUNAI, e una comunità indigena prese nelle proprie mani la definizione del processo di indennizzazione.

Nel caso dei Guaraní di San Paulo, si trattava di salvaguardare i diritti territoriali di questi indios senza che le azioni possessorie dovessero essere mosse dalla FUNAI, bensì legittimando azioni mosse direttamente dagli indios. Questo perché i villaggi del litorale, ad eccezione del Posto Indigeno dei Peruíbe, prima dell'inizio degli anni ottanta non erano riconosciuti dagli organismi di tutela. La FUNAI si riferiva a questa popolazione Guarani come ad una popolazione del Paraná, misconoscendo il movimento storico dei Guaranos verso la costa e tentando di attrarli nei posti del sud del Paese, o nel posto di Peruíbe. La nostra proposta era che la comunità Guarani rivendicasse il possesso della terra di fronte alla Giustizia Comune, tentando di ottenere il titolo di dominio delle aree che occupava. Queste terre furono alla fine riconosciute dallo Stato come terre Guarani.

Maria Inês Ladeira e Gilberto Azanha in "Os Índios da Serra do Mar", São Paulo, Nova Stella Editorial, 1988 CTI.

(2) 150 milioni di cruzeiros di quell'epoca equivalgono grossomodo, in potere d'acquisto sul mercato locale, a 125 mila dollari di fine 1998 (vedi note 2 e 11 all'allegato 2). Per avere un termine di paragone significativo per l'economia dell'area indigena, una tale cifra equivale, in base agli accordi intercorsi, al valore che il commercio equo pagherebbe al Consiglio tribale Sateré-Mawé (prezzo CIF di fine 1998) per 2 tonnellate e 750 chili di guaranà in polvere.

(3) Nel testo, virgolettato, 'conversa fiada', ovvero: 'parole vendute a credito' (fiado).

Le fazioni interne e le interferenze confessionali e dello Stato. Conseguenze sullo sviluppo del progetto.

Nello stesso momento in cui guadagnavamo l'adesione di Emilio, fondamentale per il successo del lavoro, ci allontanavamo dalla famiglia del tuxaua Manoelzinho. Come questo avvenne, lo si può capire solo intendendo la faziosità interna dei Sateré-Mawé, che si definisce tanto attraverso i clan tradizionali quanto come lotta religiosa tra cattolici e avventisti.

Fu durante l'invasione della Elf-Aquitaine che le differenti fazioni Sateré-Mawé cominciarono a rendersi visibili ai nostri occhi. In questo periodo, una fazione politico-religiosa, fortemente influenzata dalla FUNAI, si prestò a difendere sui giornali gli interessi della Elf e della Petrobrás, confermando il contenuto degli articoli redatti al soldo della Braselfa e della Petrobrás: un lavoro sistematico per minare il morale dei tuxaua generali e dei bianchi impegnati nella difesa del territorio Sateré-Mawé.

Le scissioni si strutturavano a partire da fattori interni, legate al modo d'essere proprio delle società *tupi*, e alle strategie che questa specifica società forgiò per sopravvivere negli anni del contatto con la società avvolgente. E' per questo che diventa impossibile spiegare le divisioni interne esclusivamente attraverso i processi di cooptazione che lo Stato e le imprese misero in atto nei confronti delle autorità indigene durante l'invasione.

C'è tra i Sateré-Mawé una disputa clanica radicata nella loro stessa organizzazione sociale e politica. Già prima del contatto coi bianchi, esisteva una differenziazione fondamentale nella società Sateré-Mawé, per la quale il clan Sateré - bruco di fuoco - si attribuisce il compito di fondatore e legislatore della società, identificandosi sempre con l'autorità. Questo clan si giudica superiore agli altri, posteriori alla sua emergenza e ad esso subordinati.

Fino all'inizio del XX secolo, esistevano solo i Sateré-Mawé che seguivano i loro rituali e quelli che erano stati catechizzati dal cattolicesimo. Con la comparsa delle religioni protestanti, e principalmente l'Avventista, cominciò ad esistere nella società una disputa religiosa accentuata, poiché i pastori americani capirono la differenza clanica e si prodigarono esclusivamente nella conversione del clan Sateré. Con ciò accentuarono una differenza che era genuina, in un modello sociale Tupi, trasformandola in divisione. I Sateré erano i migliori, erano i capi e, ora, erano avventisti.

L'estinto *Serviço de Proteção ao Índio*, e poi anche la FUNAI, approfittarono delle differenze claniche e della disputa religiosa per imporre il loro metodo di lavoro, contraddistinto fondamentalmente da autoritarismo, paternalismo e favoritismo. In questo compito ricevettero un notevole aiuto dai commercianti. (1)

La FUNAI non diede mai nessun appoggio allo sviluppo autonomo dei Sateré-Mawé, e allo stesso tempo, in tutte le occasioni in cui i Sateré-Mawé si sollevarono contro i bianchi che avevano invaso il loro territorio, i capi di Posto della FUNAI immediatamente si erano prodigati nella distribuzione di soldi e regali ad alcuni dei tuxaua, generalmente quelli del clan Sateré e avventisti. Con ciò subordinavano i membri di questo clan alla loro ideologia, incrementando la divisione politica e confessionale nella società Sateré-Mawé, e cercando di provocare un altro tipo di divisione: quella tra indios ricchi e indios poveri.

E' importante dire, comunque, che le divisioni interne non furono causate dalle invasioni della Elf e dalla disputa per i soldi dell'indennizzazione; le divisioni furono indotte in quel periodo dalla FUNAI, che prestava servizi per le imprese che stavano invadendo. La FUNAI, comprando determinati tuxaua con favori, regali e denaro, sperava di neutralizzare il potere politico dei capi Sateré-Mawé più agguerriti e critici rispetto a ciò che veniva fatto in area. Questa strategia, di *divide et impera*, già utilizzata dalle chiese, dai commercianti e dallo Stato brasiliano, ottenne

risultati efficaci con i Sateré-Mawé, e raggiunse il suo apice durante il tempo in cui essi erano mobilitati contro le invasioni della Elf.

La dissoluzione della cantina di Nova Esperança

Il tuxaua Manoelzinho e la sua famiglia si erano convertiti all'avventismo. E siccome Emilio si rifiutava di lasciare il cattolicesimo, andò scavandosi la rottura tra di loro, che già trovava motivo nella competizione per la *leadership* politica. Quanto a Dico, sebbene anche lui fosse avventista, non apparteneva al clan Sateré, e la sua autorità era contestata tanto dalla famiglia di Manoelzinho, quanto da coloro che erano legati al capitano dell'Andirá destituito durante la lotta contro la Elf-Aquitaine. Nello stesso tempo, la famiglia del tuxaua Manoelzinho, attraverso il capitano Aristides, suo nipote, si approssimava sempre di più al capo di Posto della FUNAI, ricevendo da lui favori e benefici finanziari.

Nel momento più acuto della lotta contro la Elf, il 19 aprile, "Giornata dell'Indio", del 1983, il capo di Posto del Marau, Walmir Torres, promosse una commemorazione civica alla quale invitò tutti i tuchaua dei fiumi Marau, Manjuru e Miriti. In quella occasione distribuì macchine da cucire, motori per grattare la manioca, forni per torrefare la *farinha, voadeiras* (2), pronunciando anche un violento discorso contro Dico, tentando di convincere i Sateré-Mawé che era un ladro e un bugiardo.

Il clima in area era di grande tensione, e la FUNAI metteva in giro la voce che i due tuxaua generali e Dico lottavano contro la Elf solo per farsi pubblicità sui giornali e rubare i soldi dell'indennizzazione. L'attacco della FUNAI si scatenò subito dopo l'azione presso la Giustizia Federale di richiesta di Interdizione Proibitoria, firmata dai due tuxaua generali e da Dico, nel marzo del 1983.

Tutto indica che non solo i Sateré-Mawé furono oggetto di pressioni, ma anche il loro primo avvocato a Manaus, Hidelberto Dias, che bruscamente cambiò idea in merito al processo giuridico e abbandonò la causa.

La ripercussione delle notizie sui danni causati ai Sateré-Mawé dall'impresa Elf-Aquitaine non risparmiò neppure l'etnologa francese Simone Dreyfus-Gamelon. Avendo rilasciato dichiarazioni alla stampa dopo aver ispezionato l'area interessata dall'invasione, subì rappresaglie da parte dell'allora direttore di Scienze Umane del CNRS (Centre Nationale de la Recherche Scientifique), che le fece notare le implicazioni delle sue affermazioni, che avrebbero finito col mettere in pericolo il suo impiego di funzionaria pubblica dello Stato francese e, inoltre, avrebbero compromesso l'assegnazione di fondi del CNRS al gruppo di ricerca etnologica che lei dirigeva a Parigi. Tale minaccia si spiegava anche col fatto che il CNRS era affiliato, in quel momento, al Ministero dell'Industria e della Ricerca, e la Elf Aquitaine era l'impresa statale che più contribuiva all'entrata di divise in Francia.

Sull'altro fronte, la ABA (Associação Brasileira de Antropologia) si pronunciò a favore dei Sateré-Mawé contro la Elf-Aquitaine, con la voce dell'allora suo Presidente, Gilberto Velho.

La FUNAI, dal canto suo, proseguiva nella sua strategia di dividere i Sateré-Mawé, approfondendo le divisioni politiche e confessionali tra di loro. Al momento del pagamento della seconda indennizzazione, il capo di Posto, Walmir Torres, divise la parte destinata al Marau in base a propri criteri, beneficiando solo i Sateré-Mawé a lui legati. Questi ultimi, a loro volta, ricompensavano testimoniando sulla stampa contro i Sateré che rivendicavano l'indennizzazione in giudizio.

Era a conoscenza di tutti i Sateré-Mawé che quel funzionario era responsabile per diverse irregolarità. Tuttavia, la famiglia del Tuxaua Manoelzinho preferì sottomettersi agli organi di tutela e lavorare assieme al capo di Posto, nonostante la campagna diffamatoria che questo aveva orchestrato contro il tuxaua Emilio e Dico, ponendosi contro la lotta per l'indennizzazione.

Venivano a mancare, dunque, le condizioni per il mantenimento della cantina nel villaggio di Nova

Esperança, e ci fu perfino impedito di entrarci. Si perdeva una cantina che funzionava ottimamente, e noi perdevamo il rapporto con Evaristo, eccellente informatore e grande amico, cosa che in quel momento ci fece cadere in uno stato di scoraggiamento e depressione. Nonostante il clima di tensione instauratosi in quel periodo, non perdemmo però mai il contatto con le persone di Nova Esperança; principalmente col tuxaua Manoelzinho, che si collocava al di sopra di qualsiasi disputa. Nonostante l'opposizione dei suoi figli e nipoti (3) al tuxaua Emilio e a Dico, e alla lotta per l'indennizzazione, sempre cercò di mantenere rapporti amichevoli con tutti noi. Dopo l'allontanamento del capo di Posto - una volta provate le sue azioni - e dopo la vittoria contro la Elf, dalla quale anche gli abitanti di Nova Esperança ricavarono la loro parte di beneficio attraverso l'indennizzazione, abbiamo avuto l'opportunità di tornare a far loro visita e, poco a poco, di riallacciare i rapporti. Sappiamo che loro stessi hanno tentato di mantenere in piedi un sistema di commercializzazione autonoma; già in quell'epoca ci cercavano alcuni Sateré-Mawé che desideravano vendere la loro produzione attraverso altre cantine che andavano formandosi in altri villaggi.

Apertura di nuove cantine: Manga, Vista Alegre e Aldeia Nova

A partire dall'adesione del Tuxaua Emilio, il nostro lavoro ricevette un grande impulso. Nel suo costante deambulare per villaggi e siti - dando notizie su matrimoni, morti e altri avvenimenti; dirimendo conflitti tra familiari e informando sulla lotta contro la Elf - Emilio spiegava la proposta della cantina. Il metodo itinerante, cercando l'articolazione tra tutti i tuxaua e i capi di famiglia estesa attorno a sé, caratterizza il tipo di autorità, eminentemente politica, esercitata da Emilio. Per altro verso, a differenza del tuxaua Manoelzinho, suo fratello, Emilio non era assolutamente un commerciante: non si trovava a suo agio nei rapporti coi magazzini, né coi *regatões*, che avrebbero saputo imbrogliarlo in qualsiasi momento.

La cantina fondata nel sito di Emilio - chiamato *Manga* (4), non fu mai redditizia, perché per riuscire a mantenere l'articolazione con gli altri capi, Emilio si spostava continuamente di villaggio in villaggio. Così, molti capifamiglia, durante la sua assenza, compravano mercanzia da pagare successivamente, e siccome l'insistenza nel richiedere il dovuto non si addice allo stile di un capo politico quale lui era, di cui la generosità e la cordialità erano e dovevano essere una costante - molti non restituivano in generi l'equivalente della mercanzia ritirata.

Pur dovendo constatare che la cantina del Manga era sempre in passivo, non potevamo evitare di mantenerla, poiché era la cantina del tuxaua generale, e in quanto tale svolgeva una funzione politica: il deficit della cantina del Manga era compensato dall'articolazione politica Sateré-Mawé, imprescindibile se si desiderava andare avanti nella commercializzazione autonoma della produzione indigena. D'altra parte, era necessario cercare altri luoghi dove le cantine producessero un attivo, giacché ci muovevamo nella prospettiva di renderle un giorno capaci di autosostenersi economicamente. La ricerca di altri luoghi dove installare una cantina doveva tuttavia essere svolta con prudenza, in modo da non ferire l'orgoglio del tuxaua generale, facendo in modo che fosse lui stesso a compiere la scelta. In questo modo, furono fondate due cantine nei villaggi dei tuxaua Santana e Clementino, entrambi legati ad Emilio.

Il tuxaua Santana, oggi scomparso, e il tuxaua Clementino erano considerati dai Sateré-Mawé capi politici abbastanza tradizionali. Oltre che molto rispettati, avevano dato totale appoggio ad Emilio nella lotta contro la Elf-Aquitaine. I due, con le rispettive famiglie e relativi aggregati, erano i maggiori clienti della cantina del Manga, di modo che l'apertura di cantine nei loro villaggi rappresentava un atteso sviluppo del lavoro.

Clementino è un tuxaua riconosciuto per il suo zelo: nei confronti della sua casa, dei guaraneti, della sua produzione. Sapeva rapportarsi abilmente con i commercianti, e i Sateré-Mawé lo

vedevano come qualcuno che non era facile ingannare. Sebbene non padroneggiasse l'aritmetica, conosceva molto bene le equivalenze tra il valore di ciò che i *regatões* lasciano e ciò che si portano via. A causa di questa sua caratteristica di abile commerciante, a un certo punto cominciò ad essere chiamato tuxaua e trattato come tale, e il suo sito ascese alla categoria di villaggio, nonostante fosse demograficamente ridotto. La Aldeia Nova attraeva i Sateré-Mawé delle vicinanze, che vi andavano a conversare e bere çapó.

Il vecchio Santana del villaggio di Vista Alegre, a sua volta, non eccelleva come commerciante, ma aveva un figlio che si preparava ad essere il futuro tuxaua, e che era alfabetizzato. Tomaz assunse l'amministrazione della cantina: annotava le merci ritirate, controllava i generi consegnati e tornava a comprare, allargando il ciclo, più merci per la cantina.

Così le cantine del Manga, di Vista Alegre e di Aldeia Nova possono essere classificate nel modo seguente: la prima fu sempre deficitaria, la seconda in pareggio, la terza apprezzabilmente in attivo. Su indicazione del Tuxaua Emilio fu impiantata una cantina anche nel villaggio Campo do Miriti (5). Questo villaggio si trova alle sorgenti del Miriti e, secondo gli indios, é un luogo come i villaggi degli *antichi*; ossia: tradizionale e grande. La cantina servì soprattutto a rendere fattibile la pulizia delle innumerevoli piantagioni di guaraná dei capifamiglia di questo villaggio. Tuttavia essa non prosperò, sia per la disputa clanica tra i suoi amministratori sia per l'intricata rete di clientele alle quali gli abitanti di Campo do Miriti sono legati.

(1) Ovvero, i "*regatões*"

(2) "*volatrici*": ovvero, piccole barche a motore (15 o 25 hp) veloci.

(3) Deve intendersi qui, come nel caso precedente, nipoti in linea diretta: "*netos*".

(4) Ovvero: "*frutto del mango*".

(5) pr: accento sull'ultima sillaba.

Il funzionamento delle cantine dal 1981 al 1986 - un bilancio.

Negli anni dal 1981 al 1986 furono impiantate ed estinte le cantine di Nova Esperança, Manga, Campo do Miriti, Aldeia Nova e Vista Alegre, secondo quanto mostra il quadro seguente.

ALLESTIMENTO DELLE CANTINE SUL FIUME MARAU (INSERISCI TABELLA identica, a p. 123 nel testo portoghese)

Nel 1981 il CTI finanziò integralmente la cantina di Nova Esperança. In quell'anno, sebbene il raccolto di guaranà fosse stato eccellente, la cantina non produsse reddito perché i Sateré-Mawé decisero di comprare articoli di cui avevano bisogno da anni, come armi da caccia e strumenti di lavoro.

Nel 1982, il raccolto fu di nuovo eccellente e i Sateré-Mawé pagarono approssimativamente 2/3 degli acquisti effettuati attraverso la cantina, mentre il resto fu coperto dal Progetto.

Nel 1983, a causa dell'estate molto calda, il raccolto fu magro e i *pani* di guaranà furono utilizzati solo per il consumo interno. Nonostante questo, già mobilitati dall'idea di pagare i loro debiti per far sì che la cantina potesse continuare a funzionare, i Sateré-Mawé consegnarono l'eccedente della loro produzione di *cará*, *zucche*, patate dolci, *farinha*, e una notevole quantità di *teçumes* - setacci, cesteria - nel tentativo di coprire il deficit. Ma il prezzo dei prodotti agricoli sul mercato regionale è tanto basso che arrivammo alla conclusione che non valeva la pena di correre il rischio di compromettere la dieta alimentare delle famiglie per racimolare un reddito tanto irrisorio.

I *teçumes* (1), a loro volta, di grande valore per i Sateré-Mawé e per coloro che li apprezzano, pur essendo prodotti in grande quantità, non danno significativi dividendi per le cantine, giacché sono molto mal pagati nei negozi di artigianato. Tuttavia la produzione di artigianato, se non servì ad aumentare il capitale di giro delle cantine, per lo meno servì a rivitalizzare la cultura materiale Sateré-Mawé, da molto tempo addormentata. Secondo quanto raccontavano, da molti anni gli uomini non producevano *teçumes*, attività di grande importanza culturale. Ogni oggetto ha un modello di disegno intrecciato definito dal modo di tessere la paglia di *arumã*, che risulta nella sintesi di un animale o di una pianta, legati ai miti e ai clan. In questo modo, la cantina condusse ad una ripresa dell'orgoglio etnico Sateré-Mawé, non solo attraverso la pulizia delle piantagioni di guaranà e l'apertura di nuovi campi di manioca, ma anche perché gli uomini del Marau tornarono a tessere setacci e cesti.

Nel 1983 quindi, il ricavato della vendita della produzione Sateré-Mawé riuscì a coprire solo le loro spese di viaggio e soggiorno in città occasionate dalle operazioni correnti della cantina. Il Progetto Sateré tornò perciò a finanziare le cantine del Manga, di Nova Esperança e di Campo do Miriti.

Nel 1984 il raccolto fu di nuovo inferiore alle aspettative, e le cantine poterono contare solo sulla produzione di *farinha* e *teçumes*. I soldi ricavati con la vendita di questi prodotti furono utilizzati nell'acquisto di munizioni e il Progetto finanziò l'acquisto del *rancho*.

A partire dal dicembre del 1984, i Sateré-Mawé cominciarono a ritirare gli interessi relativi al risparmio dell'indennizzazione della Elf-Aquitaine, e con parte di questo denaro comprarono merci per le cantine del Manga, di Aldeia Nova, Vista Alegre e Campo do Miriti. In quell'anno, il ricavato della vendita di produzioni agricole e artigianali fu impiegato nell'acquisizione di forni, fucili, bilance, reti e altri articoli.

Nel 1985, gli interessi dell'indennizzazione finanziarono integralmente gli acquisti della cantina. In quel momento fummo invitati a prestare consulenza solo su ciò che riguardava l'investimento di tale capitale. Va sottolineato in effetti che, nella misura in cui i Sateré-Mawé ora possedevano un loro capitale proprio, ciò significò un mutamento sostanziale nelle relazioni col CTI. Tale mutamento fu

gratificante per entrambe le parti: per noi che, pur senza l'onere di pagare le merci, continuavamo ad essere sollecitati a collaborare; per i Sateré-Mawé che erano orgogliosi di finanziare da soli le loro cantine.

Nel primo semestre del 1986 i Sateré-Mawé non potevano già più contare sugli interessi dell'indennizzazione, consumata quasi integralmente nell'acquisto di una 'flotta' di barche e nei diversi acquisti effettuati per le cantine. Dal dicembre del 1985 i tuxaua andavano discutendo su come spendere quel che rimaneva dell'indennizzazione. Da parte nostra, ci sforzavamo di far loro capire che l'indennizzazione era stata piccola; che loro erano tanti; che i generi di prima necessità, il combustibile, le macchine e le barche erano merci molto care; che gli interessi e la correzione monetaria coprivano a mala pena l'inflazione; e che, un giorno, i soldi sarebbero finiti.

Nel 1985, l'"anno d'oro" in cui le cantine furono finanziate dagli stessi Sateré-Mawé coi soldi ottenuti dalla Elf-Aquitaine, il lavoro delle cantine si disarticolò, poiché non si sentivano obbligati a devolvere il corrispondente alle merci ritirate. In quel momento arrivammo a pensare che tutto il nostro lavoro era stato in vano; ma non appena i soldi dell'indennizzazione finirono davvero, essi stessi fecero uno sforzo enorme per recuperare il funzionamento delle cantine. I capifamiglia tornarono a pagare quanto ritiravano con l'eccedente di guaranà e di *farinha*, più i manufatti artigianali, e il Progetto Sateré tornò a fornire il sussidio necessario all'acquisto di *rancho* e munizioni.

Attraverso il quadro seguente, è possibile visualizzare meglio il contributo delle diverse fonti e, approssimativamente, il relativo apporto alle cantine.

PARTECIPAZIONE AL CAPITALE DELLA CANTINA

FONTE FINANZIATRICE

CTI

Produzione agricola e artigianale Sateré-Mawé

Indennizzazione Elf-Aquitaine

CONTRIBUTO RELATIVO

FONTE FINANZIATRICE

CTI

Produzione agricola e artigianale Sateré-Mawé

Indennizzazione Elf-Aquitaine

QUANTITÀ APPLICATA

CTI

Produzione agricola e artigianale Sateré-Mawé

Indennizzazione Elf-Aquitaine

integrale..... integrale.....

.....

acquisto integrale in dicembre - integrale

Dopo il 1985 le cantine tornarono a fare appello alle risorse del Progetto Sateré, ma si può dire che ci fu un progresso, in termini finanziari così come nel senso di una vittoria politica che, giudicammo, si era realizzata. Infatti, dopo aver attraversato un periodo di vacche grasse, almeno in base ai loro parametri, durante il quale non si preoccupavano di produrre generi per saldare i loro debiti nei confronti delle cantine, "inaridita la fonte" i tuxaua erano tornati automaticamente ad esse senza nostre interferenze.

Le cantine di nuovo tornarono ad assemblare il massimo di eccedente che l'economia Sateré comporta. In quel momento constatammo che, davvero, i Sateré desideravano che le cantine

avessero successo, riattivando loro stessi i meccanismi di funzionamento, e contribuendo con una quantità di generi senza precedenti. Ciò fece registrare un movimento di danaro fino ad allora mai verificatosi.

Come si può percepire analizzando i quadri precedenti, nel primo semestre del 1986 la produzione agricola e artigianale dei Sateré-Mawé coprì la metà del totale speso negli acquisti delle cantine.

(1) vedi Cap. 1

Perché le cantine non si reggono in piedi da sole?

Sulla base della descrizione del funzionamento delle cantine, dal 1981 al 1986, possiamo già sistematizzare i fattori che inducono le loro migliori prestazioni e spiegare perché, anche sommandoli, essi non sono in grado di rendere le cantine indipendenti da un aiuto esterno. Abbiamo visto che perché si possa ottenere un ritorno sostanziale dai generi la cui vendita copra in gran parte il capitale investito nell'acquisto delle merci della cantina, avvicinandola per quanto possibile ad una prospettiva di autosostenibilità, sarebbe necessaria la simultaneità dei seguenti fattori: raccolto di guaranà eccellente, che permetta un eccedente di *pani* di guaranà; buoni prezzi per il guaranà lavorato sul mercato commerciale; apertura annuale di grandi campi di manioca per garantire un eccedente di farina di manioca; buoni prezzi per questo prodotto sul mercato regionale; comprensione e dominio da parte dei Sateré-Mawé dei meccanismi di funzionamento delle cantine. Ora, abbiamo visto tali condizioni realizzarsi prima in forma alterna, e nell'85 e nell'86 abbiamo potuto osservarle in sinergia. Allora, perché la cantina di per se stessa, ossia, contando solo sulle risorse costituite con la vendita della produzione Sateré-Mawé, senza l'aiuto del CTI, non poté proseguire da sola, diventando definitivamente autosostenibile, realizzando così il nostro progetto iniziale?

Esistono fattori, come il raccolto annuale del guaranà e i prezzi dei generi Sateré-Mawé sul mercato commerciale, che non dipendono né da noi né dagli indios. Quando il raccolto è scarso, o i prezzi bassi, le merci ritirate dalle cantine si pagano, e senza un aiuto esterno le cantine non possono continuare a funzionare, risultando così compromessa la mondataura delle piantagioni di guaranà e l'apertura di nuovi campi di manioca.

All'inizio, immaginavamo che per rendere autosufficienti le cantine sarebbe bastato che i Sateré-Mawé comprendessero i meccanismi del loro funzionamento interno. Col passare del tempo, tuttavia, capimmo che si trattava di un fattore necessario, ma non sufficiente. Quando potemmo contare sull'insieme dei fattori che determinavano i migliori risultati - cosa che poteva avvenire solo occasionalmente - vedemmo che il massimo che si otteneva in termini di contributo della produzione Sateré-Mawé all'acquisto del nuovo *stock* di merci per le cantine era la metà del capitale necessario, mentre l'altra metà restava a carico del Progetto Sateré.

Per arrivare all'autosostenibilità delle cantine, una volta risolte le questioni relative al trasporto della produzione e alle regole di funzionamento interno delle stesse, sarebbe sufficiente che i Sateré-Mawé potessero concretamente disporre di un eccedente di guaranà e di farina di manioca da trasformare in capitale di giro. Tuttavia, questa società *tupi* si rifiuta di produrre un eccedente superiore a quello che la sua economia tradizionale comporta. E perché i Sateré-Mawé si rifiutano di produrre di più?

Aumentare l'eccedente di produzione agricola Sateré-Mawé, considerando le specificità dell'organizzazione sociale ed economica del gruppo, non è fattibile, e questo riuscimmo a comprenderlo solo dopo essere rimasti con loro per quattro anni di seguito.

I Sateré-Mawé occupano il loro tempo, per ciò che riguarda le attività economiche, con le attività agricole (che coinvolgono un gran numero di persone e implicano molti giorni di lavoro, come nel caso dell'apertura di campi di manioca); con il *fábrico* (che pure coinvolge un gran numero di persone per sei mesi all'anno); con la lavorazione della manioca (che mobilita tutte le donne durante tutto l'anno, in cucina a preparare la *farinha*, base dell'alimentazione del gruppo); con la caccia, la pesca e la raccolta (realizzate da piccoli gruppi di uomini durante tutto l'anno, in modo da complementare la dieta alimentare dei Sateré-Mawé); con la confezione di *teçumes* (lavoro individuale maschile), e delle reti di cotone (lavoro individuale femminile: entrambi anche svolti in

ogni stagione dell'anno); e con la realizzazione di altre attività come la costruzione di case, la pulizia dei villaggi e dei siti, e la commercializzazione della produzione.

Oltre a queste attività, i Sateré-Mawé apprezzano non poco i viaggi, quando visitano i loro parenti in altri villaggi o siti localizzati spesso su fiumi distanti, che implicano perciò molti giorni dedicati agli spostamenti.

Nel caso del guaranà, oltre al rapporto esistente tra tempo destinabile alla produzione e vita sociale, il rifiuto di produrre un più grande eccedente è dovuto anche ad altri fattori. I Sateré-Mawé affermano che se ampliassero le piantagioni di guaranà, la qualità dei frutti raccolti sarebbe inferiore a quella delle loro piantagioni tradizionali. Oltre a ciò, se lavorassero grandi quantità di guaranà, starebbero deprezzando il prodotto finale - i *pani* di guaranà- perché si insuperbirebbero e non si prenderebbero più cura con la stessa attenzione di ogni fase della lavorazione.

Insomma, aumentare radicalmente l'eccedente sarebbe possibile solo se i Sateré-Mawé smettessero di essere Sateré-Mawé. Così, anche se ampliassero la loro partecipazione, arrivando a responsabilizzarsi per il 70% del capitale delle cantine, cosa che sarebbe possibile comunque solo negli anni di buon raccolto e di prezzi alti del guaranà, i Sateré-Mawé continuerebbero ad aver bisogno di aiuto esterno per mantenere in attività le cantine.

Perché la FUNAI non finanzia le cantine del Marau?

Gli indios capirono, col passare del tempo, che era completamente impossibile fare affidamento sull'aiuto della FUNAI perché allocasse risorse per le cantine. Questo perché le risorse che la FUNAI destinò alla Superintendenza di Manaus (antica 'prima Delegazione Regionale') durante gli anni ottanta, furono usate per contrattare personale burocratico e per montare l'infrastruttura della *Superintendência* e delle diverse succursali (1) nell'interno. Che fosse questo il tipo di uso delle risorse era del tutto evidente, dato che nulla si faceva per venire incontro alle necessità reali delle comunità indigene, come delimitazione e demarcazione del territorio, salute, educazione, trasporti e progetti rivendicati dalle comunità, come era il caso delle cantine Sateré-Mawé. Con il taglio dei finanziamenti degli ultimi anni, la FUNAI smise di investire nei cosiddetti "progetti di sviluppo comunitario".

I Sateré-Mawé, che avevano vissuto l'esperienza delle cantine organizzate da loro stessi sul rio Marau e quella delle vecchie "cantine della FUNAI", percepirono che queste ultime rimanevano condizionate da un modello di funzionamento che non era niente di più che un'altra versione del sistema dei *regatões*. Gli indios non sono più interessati a riprodurre uno schema di commercializzazione dei loro prodotti dal quale, per tanto tempo, lottarono per svincolarsi.

(1) 'Ajudâncias'.

Il Progetto generò conquiste per i Sateré-Mawé?

Nel decorrere di sei anni di lavoro "spicciolo", il Progetto Sateré-Mawé creò le condizioni che permisero alla comunità indigena di conquistare, in primo luogo, la garanzia ufficiale del controllo della parte più importante del suo territorio tradizionale. Va messo in rilievo che la demarcazione dell'Area Indigena conquistata dai Sateré-Mawé risulta tra le prime realizzate nello Stato di Amazonas, e fu possibile solo grazie alla mobilitazione collettiva dei vari gruppi locali che compongono questo popolo.

Il riconoscimento ufficiale delle Terre Sateré-Mawé e la lotta contro l'invasione del territorio e per l'indennizzazione della dilapidazione del patrimonio ambientale furono possibili nel contesto del Progetto, nell'esercizio dell'autogestione degli indios associato al sostegno finanziario, politico e giuridico prestato dal CTI.

Il Progetto partì da una situazione storica e congiunturale che comprendeva relazioni di dominazione e di sottomissione ai bianchi, che implicavano da un lato la comunità Sateré-Mawé e dall'altro lo Stato, organizzazioni religiose, commercianti e imprese multinazionali. Si proponeva un'alternativa economica che non era niente di più che un modo di organizzare la commercializzazione autonoma dei prodotti tradizionali indigeni, artigianato e guaranà fondamentalmente.

Occorre dire che il Progetto non introdusse nessun nuovo prodotto o nuova alternativa economica, ma solo diede un sostegno alla produzione (mondatura delle piantagioni di guaranà), immagazzinaggio (trasporto interno dei prodotti e investimenti iniziali a fondo perduto nelle cantine) e vendita (combustibile, trasporto e ricerca di mercato svolta assieme agli indios), cercando l'autonomia dagli intermediari locali e la demistificazione della dipendenza dalla società avvolgente. Ciò non significa che il sistema dei *regatões* fu totalmente eliminato dalla vita dei Sateré-Mawé, ma il suo potere risultò ridimensionato nel quotidiano degli indios.

Appoggiando i lavori a livello dei differenti gruppi locali indipendentemente dai diversi credo o da qualsivoglia ideologia imposta, il Progetto si preoccupava di rafforzare l'organizzazione sociale tradizione e l'*ethos* tribale.

Fronteggiando gli agenti esterni mentre difendevano i loro diritti, i Sateré-Mawé recuperarono la capacità di articolazione politica interna ed ebbero per la prima volta accesso alla via giuridica, fino ad allora sconosciuta, come ulteriore strumento di canalizzazione dei loro interessi.

Considerazioni finali

Il CTI, gradualmente, smise di investire a fondo perduto nelle cantine Sateré-Mawé (gli investimenti dell'ultima parte del progetto furono in parte fatti dagli stessi indios con gli interessi dell'indennizzazione della Elf-Aquitaine), mantenendo solo un rimborso spese per il barcaiolo e sussidi sporadici per la manutenzione delle barche. Questo perché il progetto, nei termini in cui era stato proposto, aveva compiuto un ciclo completo, e la sua continuità doveva essere dimensionata su nuove basi.

In termini di autosostenibilità, l'ostacolo principale fu il mercato: per quanto i Sateré-Mawé potessero presentare una produzione regolare e limitata, affrontavano costanti cadute nel prezzo di vendita del guaranà, e costanti aumenti del prezzo delle merci necessarie per approvvigionare le cantine, e del prezzo del combustibile necessario per la realizzazione dei viaggi.

La via d'uscita che ci sembrava più praticabile per aggirare questa situazione era tentare di collocare il guaranà sul mercato internazionale, attraverso una rete di distribuzione di prodotti alternativi del terzo mondo nel primo mondo. Furono fatti innumerevoli tentativi, e sebbene la limitata produzione Sateré-Mawé non presentasse nessun rischio di saturazione del mercato, problemi come le difficoltà burocratiche di esportazione, imballaggio, modelli di consumo del pubblico, controllo di qualità ecc, furono sollevati dagli importatori, senza che nessuna proposta fosse portata avanti. Compiere tutte queste tappe avrebbe richiesto anche un altro ordine di investimenti e un altro livello di lavoro e organizzazione della produzione e commercializzazione da parte dei Sateré-Mawé, implicando un nuovo progetto "intermedio", per così dire, senza garanzie future come contropartita.

Questa soluzione - con il relativo aumento di investimento - presentava, evidentemente, una certa artificiosità, in termini di leggi del mercato, poiché implicava il pagare per il guaranà dei Sateré-Mawé un valore nel quale fosse interiorizzato un "valore preservazione": ossia, il compratore doveva aver coscienza che stava comprando un prodotto che aiutava il popolo Sateré-Mawé - unico al mondo nella sua singolarità e inventore della coltivazione (1) del guaranà - a sopravvivere in quanto etnia differenziata.

Non che questa soluzione ci sembrasse irrealistica nei termini del mondo moderno e delle sue attuali necessità, al contrario! Intendiamo dire che il guaranà dei Sateré-Mawé, prodotto che li caratterizza, prodotto la cui storia sta presente nel mito dell'origine di questo popolo, prodotto commercializzato con altri popoli indigeni come i Mundurucu e i Parintintim, che gli attribuivano grande valore già prima della sua "scoperta" e della sua commercializzazione da parte dei bianchi, dovrebbe rendere agli indios - responsabili per coltivazioni perfettamente adattate alla foresta tropicale - una specie di *copyright* relativo a diritti originari.

(1) Vedi nota 1, cap. 3

ALLEGATO
ATTIVITÀ
DEL FABRICO
DEL GUARANA

Raccolta dei
grappoli

Sbucciatura

Lavaggio dei
semi

Torrefazione

Sbucciatura dei
grani torrefatti

Battitura
al mortaio

Modellatura dei
pani di guaranà

Lavaggio dei pani
di guaranà

Affumicazione dei
pani di guaranà

BREVE DESCRIZIONE DELL'ATTIVITÀ REALIZZATA

Raccolta dei grappoli quando sono ancora verdi, ossia prima che le bucce comincino ad aprirsi mostrando i semi

I semi sono tolti dai grappoli, sbucciati uno a uno e poi lavati dalla 'cispá', la polpa bianca che li avvolge, in pentole piene d'acqua.

Si lavano bene i semi collocati dentro un paniere, in acqua corrente.

Il guaraná é torrefatto preferibilmente in forni di argilla, ma può essere torrefatto anche in forni di metallo. Durante la 'torra', il guaraná è costantemente mischiato con pale e rastrelli di legno. Quando comincia a scoppiettare, si asperge acqua e si rivolta fino a disseccazione. Sono necessarie da due a tre ore per ogni 'torra'.

Si battono i grani torrefatti in un sacco per staccare le bucce, poi le bucce si tolgono con le mani.

La pilatura richiede esperienza e destrezza di mano. Per ogni chilo di guaraná depositato nel mortaio si aggiunge un boccale d'acqua, al fine di rendere i semi più teneri e di favorire l'impasto

Immediatamente dopo essere stata tolta dal mortaio, la pasta di guaraná è impastata rapidamente, tirata e stirata da mani sicure di buoni 'panettieri'. Questo servizio richiede molta arte ed esperienza. Dopo l'impastatura, avviene la modellatura in forma di bastoni, con le mani e tra le cosce dei 'padeiras'. Pronto, il pane di guaraná rimane a riposare alcune ore.

Si lava il bastone di guaraná con le mani dentro una 'cuia' d'acqua. Quando è ben lavato, il pane di guaraná rimane ben liscio e prende meglio il fumo dell'affumicatoio.

I pani di guaraná sono conservati negli affumicatoio per essere affumicati. Li collocano sopra una tavola sospesa su fuochi bassi e fumo per disidratargli, indurendoli e annerendoli. I Sateré-Mawé ispezionano i pani di guaraná tutti i giorni, girandoli affinché si affumichino in modo omogeneo.

STAGIONE DELL'ANNO
DURATA DELLA FASE
DI LAVORO

LUOGO IN CUI
SI SVOLGE
L'ATTIVITA

inverno: da ottobre a
gennaio

piantagioni di guaranà
vicine ai villaggi o ai
siti di famiglia estesa

inverno: da ottobre a
gennaio

case e cucine dei villaggi
o siti di famiglia estesa

inverno: da ottobre a
gennaio

fiumi e igarapé vicini ai
villaggi e ai siti di famiglia estesa

inverno: da ottobre a
gennaio

cucine dei villaggi o dei
siti di famiglia estesa.

inverno: da ottobre a
gennaio

case dei villaggi o dei siti di famiglia
estesa

inverno: da ottobre a
gennaio

case dei villaggi o dei siti di famiglia
estesa

inverno: da ottobre a
gennaio

case dei villaggi o dei siti di famiglia
estesa

inverno: da ottobre a
gennaio

case dei villaggi o dei siti di famiglia
estesa

inverno: da ottobre a
gennaio. Un pane di
guaranà rimane almeno un
mese ad affumicare; ideale
é che rimanga due mesi
completi.

l'affumicatoio può essere armato nelle
case, nelle cucine, o come costruzione
specifica vicino alla casa, nei villaggi
o nei siti di famiglia estesa.

DIVISIONE
SESSUALE
DEL LAVORO

DIVISIONE DEL
LAVORO PER
FASCIA D'ETÀ

maschile

giovani ed adulti

maschile
femminile l'ultima
fase

bambini, giovani, adulti
e vecchi; bambine
l'ultima fase

maschile

giovani ed adulti

maschile

giovani ed adulti

maschile (1a fase)
femminile (2a fase)

bambini, giovani, adulti e vecchi
bambine

maschile

giovani ed adulti

maschile

adulti e vecchi

femminile

adulti e vecchi

maschile

adulti e vecchi

ALLEGATO 2

Calcolo del montante dell'indennizzazione per la deforestazione attuata all'interno della riserva indigena Sateré-Mawé dalla Elf-Aquitaine per prospezione petrolifera negli anni 1981-82.

I calcoli mostrati qui sotto, rappresentano solo il valore dei prodotti forestali 'in natura', senza prendere in considerazione il fatto che gli stessi, essendo stati distrutti, non si sarebbero più potuti lavorare e commercializzare, prospettiva che, se presa in conto, porterebbe ad un computo valoriale considerevolmente più alto. La materia prima distrutta toglie ovviamente ogni possibilità presente e futura di utilizzo, per la sua trasformazione, della mano d'opera locale.

Nel calcolo presentato sono inoltre ignorati:

1. Tutti i danni determinati dall'abbattimento e taglio degli alberi, e conseguente morte e messa in fuga di animali selvatici dalle piste e radure: 1^a invasione: RL 101, RL102, RL105; 2^a invasione RL107, RL108 E RL109 (si veda mappa 4). Osservazione: RL fu la sigla utilizzata dalla Elf-Aquitaine per nominare le piste dalla stessa aperte attraverso la foresta. Tutte le piste sono chiamate RL, e specificate da un differente numero.
2. Tutto il danno arrecato dall'abbattimento e dal taglio di legname non considerato di prima qualità, ma che comunque possiede valore economico di commercializzazione e di utilizzazione da parte della stessa comunità indigena.
3. Relativamente ai prodotti estrattivi: sorva, balata, massaranduba, olio di copaiba grosso e fino, e breu, il calcolo considera il danno relativo ad un solo anno di produzione. Si noti che gli indios, quando utilizzano la gomma e l'olio di questi vegetali, non abbattano l'albero. Dalla copaiba, ad esempio, si ritira l'olio attraverso la perforazione della corteccia, che è in seguito 'tappata', e lo stesso albero, anni dopo, consente una nuova estrazione. Di conseguenza, non risultano messa in conto la cessazione dei redditi che sarebbero derivati in futuro da questi prodotti.
4. Una gran quantità di pesci e di altre specie animali di importanza fondamentale nell'alimentazione e nell'economia Sateré fu uccisa o messa in fuga. Anche questi danni non vennero inclusi nel presente calcolo di indennizzazione.
5. Gli animali di terra ferma (1) che morirono e fuggirono non sono ovviamente solo quelli inclusi nel presente calcolo. Qui furono inclusi solo quelli di cui furono trovate le ossa sulle piste e nelle radure RL118 E RL119.
6. I prodotti di utilizzo interno alla comunità, di valore medicinale e magico aventi funzioni di cura non furono stimati monetariamente.
7. I prezzi che servirono come base per il presente calcolo si riferiscono all'anno 1982 (2), pertanto fu trascurata anche l'inflazione monetaria, e gli interessi di mora.

Ricerca effettuata dagli indios Sateré-Mawé lungo le piste RL118 e RL119 (si veda la mappa 4)

1. RL 118
40 km
23 radure

1.1. Prodotti agricoli

1200 piante di caffè

prezzo al kg di caffè nel 1982: CR\$ 850

ogni pianta di caffè produce in media 4 kg all'anno

produzione annuale: 4800 kg

CR\$ 4.080.000 all'anno

Calcolo del mancato guadagno:

distruzione della piantagione di caffè nel 1982 e 1983.

ripiantumazione nel 1994

altri tre anni per arrivare ad avere un nuovo raccolto di 4 kg.

Totale: 6 anni di mancato guadagno: CR\$ 24.480.000

700 piante di guaranà

prezzo al kg nel 1982: CR\$ 6000

ogni pianta di guaranà produce in media 3 kg all'anno

produzione annuale del guaraneto: 2100 kg

CR\$12.600.000 all'anno

Calcolo del mancato guadagno:

1982 e 1983: due anni di guaraneto distrutto

ripiantumazione nel 1984

altri 4 anni per arrivare ad avere un nuovo raccolto di 3 kg.

Totale: 7 anni di mancato guadagno: SUBTOTALE CR\$ 88.200.000

prezzo di mercato della piantina di guaranà nel 1982:

CR 150 x 700 SUBTOTALE CR\$ 105.000

TOTALE: CR\$ 88.305.000

50 piante d'arancio

prezzo delle arance al centinaio nel 1982: CR\$ 2000

ogni arancio produce in media 30 centinaia all'anno

produzione annuale dell'aranceto: 1500 centinaia

CR\$ 3.000.000 all'anno.

Calcolo del mancato guadagno:

1982 e 1983: due anni di aranceto distrutto

ripiantumazione nel 1984

altri tre anni per raccogliere di nuovo 30 centinaia

Totale: 6 anni di mancato guadagno: SUBTOTALE CR\$ 18.000.000

Osservazione: prezzo di mercato della piantina di arancio nel 1982:

CR\$ 100 x 50 piantine: SUBTOTALE CR\$ 5.000

TOTALE: CR\$ 18.005.000

1.2 Prodotti di estrattivismo

50 alberi di sorva (uso commerciale)

prezzo del chilo di sorva nel 1982: CR\$ 450

ogni albero produce in media 30 chili

30 kg x CR\$ 450 x 50 alberi TOTAL CR\$ 675.000

60 alberi di copaiba fine (uso commerciale e medicinale)

prezzo del chilo di copaiba fine nel 1982:

CR\$ 2000

ogni albero di copaiba fine produce in media 33 kg.
 33 kg x CR\$ 2000 x 60 TOTAL CR\$ 3.960.000

70 alberi di copaiba grossa (uso: tinta, calafatazione di barche, luce per lume)
 prezzo di 18 litri di copaiba grossa nel 1982: CR\$ 6000
 due alberi producono in media 18 litri
 CR\$ 6000 x 35 TOTALE CR\$ 210.000

1500 alberi di breu (uso: medicinale, calafatazione di barche e luce per lume)
 prezzo del chilo di breu nel 1982: CR\$ 300
 ogni albero di breu produce in media 30 kg
 30 kg x CR\$ 300 x 1500 TOTALE CR\$ 13.500.000

2500 alberi di balata (uso commerciale)
 prezzo del chilo di balata nel 1982: CR\$ 450
 ogni albero di balata produce in media 18 kg
 18 kg x CR\$ 450 x 2500 TOTALE CR\$ 20.250.000

1500 palme di babassù (uso: copertura a tetto, sapone e miele) (3)
 prezzo del fascio di palme di babassù nel 1982: CR\$ 300
 10 palme di babaçu danno un fascio
 prezzo di una palma di babassù CR\$ 30
 CR\$ 30 x 1500 TOTALE CR\$ 45.000

500 palme di patuá (uso: frutto commestibile, 'vino', legno per pavimentazione)
 prezzo al litro del frutto nel 1982: CR\$ 150
 ogni palma produce in media un grappolo di 18 litri
 18 x CR\$ 150 x 500 TOTALE CR\$ 1.350.000

300 palme di caranã (uso: commerciale e per copertura a tetto)
 prezzo della palma nel 1982: CR\$ 20
 CR\$ 20 x 3000 TOTALE CR\$ 60.000

300 alberi di massaranduba (uso: commercializzazione della 'gomma')
 prezzo al chilo di 'gomma' di massaranduba nel 1982: CR\$ 450
 ogni albero ne produce in media 40 kg
 40 x CR\$ 450 x 300 TOTALE CR\$ 5.400.000

2500 liane titica (uso: confezione di artigianato con valore commerciale – panieri, ventagli, scope; e per uso domestico – annodare giunture di case e recinti)
 prezzo del chilo di liana titica nel 1982: CR\$ 300
 10 liane titica pesano circa un chilo
 CR\$ 300 x 250 TOTALE: CR\$ 75000

500 palme di inajá (uso: confezione di artigianato con valore commerciale – anelli, collane; e per copertura di case)
 esempio: un anello di inajá nel 1982 costava CR\$ 150.

400 palme di murumuru (4) (uso: confezione di artigianato con valore commerciale – anelli, collane, cappelli e piccole figure di colombe)
 esempio: un anello di murumuru nel 1982 costava CR\$ 100.

OSSERVAZIONE: abbiamo omesso di valutare le due palme citate qui sopra in quanto il loro valore commerciale è vincolato al prezzo della manodopera necessaria alla confezione degli oggetti d'artigianato prodotti coi loro frutti e talli.

1.3. Legname di lega (5)

100 alberi di legno rosa (uso commerciale, per essenza)

prezzo della tonnellata di legno rosa nel 1992 pagato sul posto: CR\$ 30.000
Considerando che un albero fino corrisponde a una tonnellata e mezzo, e che un albero grande corrisponde a 8 tonnellate, si assume come media il valore di 3 tonnellate per ogni albero.

CR\$ 30.000 x 3 t. x 100 TOTALE CR\$ 9.000.000

200 alberi di itauba (uso commerciale per costruzione di canoe, barche e case).

prezzo del m³ di itauba: CR\$ 5.000

un'albero corrisponde in media a 10 metri di lunghezza utilizzabili, per un diametro di circa 50 centimetri, che significa un totale di un metro cubo e mezzo per albero: CR\$ 7.500.

CR\$ 7.500 x 200 alberi TOTALE CR\$ 1.500.000

2000 alberi di acariuba (acariquara) (uso: infrastrutture di costruzione di case, commercializzabile)

prezzo di una unità CR\$ 3000.

ogni albero dà in media un pezzo di 5 metri.

CR\$ 3.000 x 2.000 alberi TOTALE CR\$ 6.000.000

500 alberi di legno d'arco (uso: chiglie di imbarcazione, mastri, pavimentazioni di case, frecce, arpioni, commercializzabile)

prezzo al m³ del legno d'arco: CR\$ 5.000.

ogni albero dà in media 10 metri di lunghezza utilizzabili, per un diametro di circa 50 centimetri, che significa un totale di un metro cubo e mezzo per albero: CR\$ 7.500.

CR\$ 7.500 x 500 TOTALE CR\$ 3.750.000

2. RL 118

40 km

23 radure

2.1. Prodotti di estrattivismo:

300 alberi di castagna del Parà (noce del Brasile, nda) (uso commerciale e per alimentazione)

prezzo dell'ettolitro di castagna del Parà nel 1982: CR\$ 8.000

ogni albero produce in media 1 hl all'anno: 300 hl, CR\$ 2.400.000 all'anno.

Calcolo del lucro cessante a causa dell'abbattimento del castagneto:

anni di abbattimento: 1982 e 1983.

anno di ripiantumazione: 1984

altri nove anni prima di poter cogliere di nuovo un ettolitro

Totale: 12 anni senza lucro.

CR\$ 2.400.000 x 12 TOTALE CR\$ 28.800.000

3.000 alberi di caucciù (hevea brasiliensis) (uso: Commercializzazione della gomma)

prezzo del chilo di gomma nel 1982: CR\$ 750

Ogni albero produce in media 1 kg all'anno.

produzione annuale: 3.000 kg.

CR\$ 2.250.000 all'anno.

Calcolo del lucro cessante a causa dell'abbattimento degli alberi di caucciù.

anni di abbattimento: 1982 e 1983.

anno di ripiantumazione: 1984

più sette anni senza ottenere la stessa produzione annuale

Totale: 10 anni senza lucro.

CR\$ 2.250.000 x 10 anni TOTALE CR\$ 22.500.000

300 alberi di sorva (uso commerciale)

prezzo del chilo di sorva nel 1982: CR\$ 450

ogni albero produce in media 30 chili

30 kg x CR\$ 450 x 300 alberi TOTAL CR\$ 4.050.000

3500 alberi di balata (uso commerciale)

prezzo del chilo di balata nel 1982: CR\$ 450

ogni albero di balata produce in media 18 kg

18 kg x CR\$ 450 x 3500 TOTALE CR\$ 28.350.000

2500 alberi di breu (uso: medicinale, calafatazione di barche e luce per lume)

prezzo del chilo di breu nel 1982: CR\$ 300

ogni albero di breu produce in media 30 kg

30 kg x CR\$ 300 x 1500 TOTALE CR\$ 22.500.000

2000 liane di saracura mirã (uso medicinale per trattamento di febbri; commercializzabile)

prezzo di 1 kg di saracuramirá nel 1982: CR\$ 10

3 liane di saracuramirá danno un chilo.

CR\$ 10 x 666 kg TOTALE CR\$ 6.660

2000 arbusti di mirantã (uso medicinale per trattamento di malattie nervose, commercializzabile) (6)

prezzo di una pianta di mirantã nel 1982: CR\$ 5

CR\$ 5 x 2000 arbusti TOTALE CR\$ 10.000

500 arbusti di cafferana (7) (uso medicinale per il trattamento di febbri, commercializzabile)

prezzo di una pianta di cafferana nel 1982 CR\$ 5

CR\$ 5 x 500 TOTALE CR\$ 2.500

2.2. Legname di lega

500 alberi di itauba (uso commerciale per costruzione di canoe, barche e case).
prezzo del m3 di itauba: CR\$ 5.000
un'albero corrisponde in media a 10 metri di lunghezza utilizzabili, per un diametro di circa 50 centimetri, che significa un totale di un metro cubo e mezzo per albero: CR\$ 7.500.
CR\$ 7.500 x 500 alberi TOTALE CR\$ 3.750.000

3000 alberi di abiurana (uso commerciale per rivestimento pareti di case e recinzioni)
prezzo di un albero nel 1982: CR\$ 500.
CR\$ 500 x 3.000 alberi TOTALE CR\$ 1.500.000

1000 alberi di cedro (uso: commerciale)
prezzo del m3 di cedro: CR\$ 5.000
un albero corrisponde in media a 10 metri di lunghezza utilizzabili, per un diametro di circa 50 centimetri, che significa un totale di un metro cubo e mezzo per albero: CR\$ 7500.
CR\$ 7500 x 1000 alberi TOTALE CR\$ 7.500.000

2.3. Prodotti di valore culturale, religioso e medicinale, il cui valore venale é inestimabile

1000 alberi di tauari (cartina che avvolge il tabacco utilizzato quotidianamente dagli indios e dagli sciamani nei rituali)

3000 alberi di carapanaúba (confezione di chiglie di canoa e uso medicinale: trattamento della tubercolosi).

300 liane di envirataia (uso rituale, defumazione delle case e nel riguardo della *moça nova* (8))

200 alberi di mururé (trattamento dei reumatismi)

3. Animali selvatici morti a causa delle detonazioni di dinamite sulle piste RL 118 e RL 119

Carne di cacciagione per l'alimentazione di indios e commercializzabile

10 tapiri

prezzo al chilo della carne di tapiro nel 1982: CR\$ 1.500
ogni tapiro pesa in media 200 kg.

10 queixada (*tayassu pecari*)

prezzo al chilo della carne di queixada nel 1982 CR\$ 1000
ogni pecari pesa in media 30 kg.

CR\$ 1.000 x 30 kg x 10 queixada = CR\$ 3.000.000

5 caititu (*tayassu tajacu*) (9)

prezzo al chilo della carne di caititu nel 1982 CR\$ 1.000

ogni tasso pesa in media 20 kg.

CR\$ 1000 x 20 kg x 5 caititu TOTALE CR\$ 100.000

8 cervi

prezzo al chilo della carne di cervo nel 1982 CR\$ 2.000

ogni cervo pesa in media 30 kg.

CR\$ 2000 x 30 kg x 8 cervi TOTALE CR\$ 480.000

8 jaboti (*testudo tabulata*) (10)

prezzo di un jaboti nel 1982 CR\$ 2000

CR\$ 2.000 X 250 jaboti TOTALE CR\$ 500.000

25 armadilli

prezzo di un armadillo nel 1982 CR\$ 4.000

CR\$ 4.000 x 25 armadilli TOTALE CR\$ 100.000

Considerando che già fu pagato dalla Elf-Aquitaine un totale di CR\$ 13.600.000, e CONSIDERANDO che il calcolo qui presentato si riferisce soltanto alle RL 118 e 119, i sottoscritti rappresentanti della comunità Sateré-Mawé daranno piena quietanza per i danni causati non appena sia paga da parte della Elf-Aquitaine la somma ora presentata di CR\$ 320.014.160 (11).

Il montante ora rivendicato sarà valido fino a sessanta giorni dopo la consegna di questo documento alla Elf-Aquitaine in Rio de Janeiro.

Osservazione: questo documento fu firmato il 2 novembre 1983 da Raimundo Ferreira da Silva (Dico), l'allora capitano del fiume Andirá, e da Marco Antônio Barbosa (all'epoca avvocato del CTI) e sottoscritto da Donato Lopes da paz, allora tuxaua generale del fiume Andirá, e da Tiburcio José de Oliveira Filho (tuxaua Emilio), all'epoca tuxaua generale del fiume Marau.

(1) Terra che in nessun mese dell'anno risulta allagata.

(2) I prezzi sono espressi nella moneta corrente all'epoca, il cruzeiros. Moneta che sarebbe stata anni dopo sostituita dal cruzado, e infine, a chiusura di vari anni di inflazione spinta, dall'attuale real: così che un calcolo della conversione in moneta attuale risulta problematico anche agli addetti ai lavori. Per tentare di rendere possibile la conversione di tali valori in termini comprensibili, ho optato per il confronto con un (limitato) paniere di prezzi correnti di prodotti commerciali elencati in questa lista: scelta che ha il vantaggio se non altro di essere insensibile alle politiche di cambio e sensibile invece al valore d'acquisto sperimentato nella pratica dalla società Sateré-Mawé. Risulta (da prendere con prudenza) un cambio di 1000 cruzeiros circa (del 1982) per un real corrente in ottobre 1998, cambiato a

sua volta commercialmente a 1,18 contro il dollaro americano. (cfr nota 2 cap. 9 e, qui più avanti, la nota 11)

(3) In brasiliano: *babaçu*. Si tratta in realtà di una palma di cui sono stati catalogati, per la cronaca, più di cento diversi utilizzi (di foglie, tronco e dei diversi componenti della noce), molti anche commercialmente promettenti, in varianti medicinali, alimentari, artigianali, industriali e nella produzione energetica da biomassa.

(4) Pr. *murumurú*. In generale, i nomi di origine tupi-guarani che terminano in 'i' o in 'u' (due ne seguono in questo elenco: *caititu* e *jaboti*) si pronunciano accentati sull'ultima sillaba.

(5) *Legname duro*.

(6) Il *mirantã* è da alcuni anni commercializzato come alimento dietetico, in erboristerie e case del guaranà (possibile ingrediente, ma questo da sempre nell'uso locale, del 'succo naturale' di guaranà), vantandone soprattutto le virtù afrodisiache e antireumatiche.

(7) In brasiliano: *caferana*.

(8) *Ragazza alle prime mestruazioni*.

(9) *Queixada* e *caititu* (i corrispondenti nomi scientifici, qui come più sotto, non si trovano nel testo originale) appartengono entrambi alla famiglia dei tassi, e, non regionalmente, sono chiamati anche, entrambi, pecari. Ma il primo si distingue nettamente dal secondo, più che per le dimensioni, a causa delle labbra bianche e per il caratteristico comportamento di battere forte le mandibole ('*queixas*') quando si sente minacciato.

(10) *testuggine tipica delle spiagge dei fiumi dell'Amazzonia*. Molto cacciata per la carne e le uova, ora è specie protetta.

(11) In base ai criteri di calcolo stabiliti (cfr. nota 2) l'indennità rivendicata ammontava dunque ad un valore complessivo, in termini attuali (fine 1998), di circa 280.000 dollari. Non si può fare a meno di interrogarsi sul perché di tanta ostinazione a non pagare e a tirare sul prezzo da parte di un soggetto economico della portata della Elf-Aquitaine, per il quale una cifra di quest'ordine è insignificante. La spiegazione probabilmente sta in qualche punto dello spazio che corre tra una preoccupazione politica acuta del pericolo rappresentato da un riconoscimento dei diritti di una popolazione locale di fronte alla libera pianificazione, da parte delle multinazionali, della corsa all'utilizzo arbitrario e selvaggio delle risorse del sottosuolo nel mondo, e le inerzie burocratiche di una cieca ed elefantiaca macchina organizzativa incapace di valutare il pesante costo in immagine che ne sarebbe derivato; il cui conto, a distanza ormai di molti anni, continua più che mai aperto.

INDICE DELLE TAVOLE (i numeri delle pagine corrispondono all'edizione originale del testo)

p.10:

Guaranà

p.12:

Donna dedita alla torrefazione della farina di manioca

p.14:

Colombo mentre tesse *teçume*

p.17:

Tuxaua Manoelzinho con il Porantim

p.19:

Rio Maués, 1865. Incisione di Jazques Burkhardt.

p.20:

MAPPA 1

Territorio ancestrale dei Sateré-Mawé secondo la loro storia orale

p.21:

MAPPA 2

Territorio tradizionale dei Sateré-Mawé secondo la loro storia orale e i racconti dei viaggiatori

p.23

MAPPA 3

Territorio demarcato per i Sateré-Mawé, FUNAI - 1982

p.25:

Rio Marau

p. 34

Famiglia di Callisto, villaggio Campo do Miriti

p. 43

Cristina grattando Çapó

p.45

Rituale della Tocandira, sito del Manga

p.55

Guaranà in fiore

p.56

Grappolo del guaranà

p.57-a

Lavando il guaranà

p.57-b

Torrefacendo il guaranà

p.58

pilando il guaranà

p.60

facendo il pane di guaranà

p.62

lavando il pane di guaranà

p.66

Ninita mentre gratta Çapó

p.82

Tuxaua Manoelzinho

p.91

Capitano Aristides con la Bibbia

p.93

Evaristo che sbuccia guaranà

p.96

Copia della mappa dei lavori della Elf-Aquitaine

p.102

Elicottero mentre si posa in una radura aperta dalla Elf-Aquitaine, fiume Andirà, 1983.

p. 106

Dico mentre spiega la mappa di lavoro della Elf-Aquitaine ai Sateré-Mawé. Sullo sfondo, il manifesto della campagna di appoggio ai Sateré-Mawé.

p.109

Tuxaua Generale del Marau - Emilio

p.119

Il tuxaua Emilio mentre accompagna la merce delle cantine sulla barca di ritorno al fiume Marau

p.122

Cantina nel villaggio Campo do Miriti

p.138

Tre barche comprate dai Sateré-Mawé con l'indennizzazione della Elf-Aquitaine. Fiume Andirà.

p.141

Famiglia nel villaggio Campo do Miriti