

COLLANA DI STUDI
DI AMERICANISTICA

II

Etnografie collaborative e questioni ambientali

Ricerche nell'America indigena contemporanea

a cura di
Donatella Schmidt e Francesco Spagna



Prima edizione: luglio 2012

ISBN 978 88 6129 897 2

© 2012 by CLEUP sc
“Coop. Libreria Editrice Università di Padova”
via Belzoni 118/3 – Padova (t. +39 049 8753496)
www.cleup.it

Tutti i diritti di traduzione, riproduzione e adattamento,
totale o parziale, con qualsiasi mezzo (comprese
le copie fotostatiche e i microfilm) sono riservati.

In copertina: Mercato di Santo Domingo, San Cristobal, Chiapas, fotografia di Elena
Apostoli Cappello.

Collana diretta da DONATELLA SCHMIDT
Università degli Studi di Padova

La collana si propone come spazio di riflessione
e di documentazione nel campo dell'americanistica
nell'ampio spettro delle sue varie declinazioni disciplinari
con particolare rilievo alla dimensione antropologica.

Comitato editoriale

MARIA CRISTINA DASSO
Universidad de Buenos Aires (UBA)
mcdasso@fibertel.com.ar

GÉRARD COLLOMB
IAC-LAIOS, (CNRS/EHES), France
collomb@msh-paris.fr

DOMINIQUE TILKIN GALLOIS
Universidade de São Paulo (Usp), Brasil
dtgallois@gmail.com

WILLIAM FISHER
College of William & Mary, USA
whfish@wm.edu

JOSÉ ZANARDINI
Universidad Católica de Asunción, Paraguay
josezanardini@hotmail.com

ELIZABETH EWART
University of Oxford, UK
elizabeth.ewart@anthro.ox.ac.uk

Tutti i contributi sono stati sottoposti a referaggio
anonimo prima della pubblicazione

3. Terra senza cibo. L'eredità di Carlos Casado al popolo Maskoy tra dipendenza e reciprocità mancata

Valentina Bonifacio

Prologo

«13 agosto 2008. Dalle prime ore del mattino, indigeni provenienti da tutte le comunità Maskoy si sono riuniti nella piazza centrale di Puerto Casado. Sono già tre anni che il governo invia un sussidio per le famiglie in situazione di estrema povertà, con frequenza più o meno regolare. Ogni mese, a volte ogni due mesi, un elicottero atterra nelle vicinanze della piazza e trova una massa di gente ad attenderlo. Il sussidio è di circa trenta euro al mese per famiglia, quanto basta per vivere con una dieta a base di riso, pane, zucchero, pasta e animali selvatici.

L'elicottero atterra e ne escono due funzionari con delle vecchie scatole da scarpe sotto il braccio, accompagnati da guardie armate. Ci si inizia a organizzare per ricevere *el subsidio* (il sussidio). I funzionari si appostano nel cortile della parrocchia locale, collocando le scatole di cartone piene di banconote su scrivanie prese in prestito dalla scuola. I Maskoy si mettono in fila con la carta d'identità in mano e attendono composti davanti ai funzionari e alle loro scatole. Quando arriva il loro turno, firmano o lasciano l'impronta digitale per ricevere i 200.000 Guarani in contanti che ogni mese, se non piove e non tira vento, lo Stato gli concede.

Le banconote vengono estratte dalla scatola con cadenza regolare e quasi ipnotica. Sembrano non finire mai. Eppure una scatola da scarpe non è così grande.

Una funzionaria che fa da intermediario tra gli indigeni e il governo spiega a voce alta e del tutto inutilmente alla folla che non si tratta di un "sussidio" (*el subsidio*, che i locali inevitabilmente pronunciano *el suicidio*) ma di un "trasferimento monetario diretto" il cui scopo è quello di permettere ai genitori di mandare i figli a scuola e che fa parte di una "strategia di riduzione della povertà" portata avanti a livello nazionale. Precisazioni terminologiche che

non sembrano interessare nessuno. Sia per i Maskoy che per gli abitanti non indigeni di Puerto Casado, infatti, si tratta di un sussidio che il presidente Nicanor concede regolarmente ai locali come compenso per averlo votato alle trascorse elezioni, e come pegno per il futuro».

I Maskoy sono una popolazione indigena del Chaco paraguaiano storicamente composta da cinque diversi gruppi etnici (Guana, Sanapana, Angaite, Enxet, Toba) e insediata in un territorio di circa 30.000 ettari. Si stima che la popolazione totale ammonti a 2.000 individui, distribuiti in cinque comunità rurali e in un quartiere urbano. Il quartiere urbano si trova all'interno della cittadina di Puerto Casado, sulla sponda del Rio Paraguay, mentre le comunità rurali sono situate a poche decine di chilometri da quest'ultima.

Allo sguardo di osservatore esterno, questa popolazione appare completamente dipendente dallo stato paraguaiano. Le uniche entrate monetarie delle famiglie indigene sono rappresentate infatti dal sussidio mensile appena ricordato e dagli stipendi di professori e *promotores de salud* (promotori sanitari). Nel seguente articolo, tuttavia, cercherò di mostrare come una relazione facilmente etichettabile sotto la categoria di "dipendenza" sia più correttamente interpretabile come "reciprocità mancata" se contestualizzata all'interno di una dimensione storica che prenda in considerazione il punto di vista della popolazione maskoy.

Sarebbe infatti sbagliato immaginare i Maskoy come una popolazione di cacciatori-raccoglitori la cui convivenza armonica con l'ambiente viene un giorno interrotta dall'arrivo dello stato, che attraverso la distribuzione periodica di soldi li allontana dal loro habitat naturale e li riduce ad una situazione di dipendenza. Al contrario, la relazione con i politici va inserita all'interno di una rete di relazioni con la società non indigena che ha le sue radici nell'arrivo in quel territorio dei primi esploratori, sacerdoti e commercianti. Basterebbe osservare, per esempio, che quando i primi Bianchi arrivano a Puerto Casado verso la fine del XIX sec. il popolo maskoy deve ancora iniziare ad esistere. Lo farà quasi un secolo più tardi, negli anni '80, durante la lotta per la terra contro la famiglia Casado, il cui capostipite si era arrogato tempo addietro il ruolo di colonizzatore del Chaco paraguaiano.

Nascita del popolo Maskoy

Dalla fine del diciannovesimo secolo, gruppi indigeni provenienti da distinte aree geografiche del Chaco - Angaite, Guana, Sanapana, Toba, Enxet

– iniziarono a lavorare nelle attività commerciali che i Bianchi¹ intrapresero sulle sponde del Rio Paraguay. Queste attività erano basate interamente sullo sfruttamento delle risorse naturali locali.

I vari gruppi etnici che popolano il Chaco, tuttavia, mantenevano con i loro datori di lavoro contatti solo sporadici, accettando lavori stagionali e ritornando nei loro territori appena ritenevano di aver ottenuto quello che desideravano.

Sappiamo da Gipsy, uno dei primi allevatori di bestiame a stabilirsi nel Chaco, che ogni gruppo familiare indigeno manteneva una relazione speciale con una certa area geografica, da loro definita in spagnolo *valle*, dove disponevano una fonte regolare di acqua (una laguna, un fiume o un pozzo) e dove vivevano quando non lavoravano per i Bianchi (SUSNIK, 1981: 49). Questo riferimento geografico fungeva da identificativo per il gruppo, come nel caso della “gente della valle degli alberi di carruba” (RENSHAW, 1997: 213). L'esistenza di questi rifugi nel cuore del Chaco venne però compromessa da un periodo di scarsità d'acqua, che produsse una lotta per i migliori territori (SUSNIK, 1981: 14). Ai gruppi indigeni non rimase altra scelta che avvicinarsi in modo permanente agli insediamenti dei Bianchi.

I primi centri di lavoro permanente sulle sponde del Rio Paraguay furono le fabbriche di tannino, una sostanza che si estrae da un albero locale, il *quebracho colorado* (*schinopsis balansae*), e che viene esportata in tutto il mondo per essere utilizzata nella concia delle pelli. La colonizzazione di questa regione venne infatti delegata dallo stato paraguaiano alle chiese cattolica e anglicana e agli investitori stranieri, tra cui risalta per la sua importanza l'impresario e banchiere Carlos Casado (KIDD, 1995:47).

Carlos Casado del Alisal nasce in Spagna nel 1833. Ancora giovane emigra in Argentina dove fonda nel 1865 la Banca Carlos Casado, comprata nel 1866 dalla “London and River Plate Bank”, un gruppo finanziario internazionale. Sono gli anni della Guerra della Triplice Alleanza, un sanguinoso conflitto che lo stato paraguaiano deve intraprendere contro Argentina e Brasile. È negli anni successivi dunque che lo stato paraguaiano inizia a vendere le sue terre fiscali per far fronte alla crisi finanziaria causata conflitto armato e potenziata dalla disastrosa sconfitta.

Fortunate coincidenze. Tra il 1886 e il 1889, Carlos Casado compra illegalmente, attraverso intermediari-fantoccio, 5.625.000 ettari di terra nel Chaco paraguaiano, circa un terzo dell'intero territorio nazionale. Il cuore dell'impe-

¹ Adotto questa terminologia in quanto gli stessi Maskoy definiscono come *Blancos* (Bianchi) tutti i non indigeni, siano essi cittadini paraguaiani o stranieri.

ro dell'imprenditore Casado viene localizzato sulla sponda del Rio Paraguay nel 1887, assumendo il nome molto poco ambiguo di Puerto Casado. In quegli anni viene anche costruita, con mano d'opera indigena, la prima fabbrica di tannino (RAMIREZ, intervista del 03/07/2007).

Don Eugenio Hermosa, amministratore della Casado S.A., descrive l'impresa Casado come la protagonista di una missione civilizzatrice, che «posseduta dallo spirito pionieristico e conquistatore del suo fondatore poté estrarre ricchezza da un inferno verde» (AGUERO, 1985). Le conseguenze di questa missione civilizzatrice si fanno presto sentire sia su Don Hermosa, assassinato nella sua proprietà da un ex-lavoratore, che sulla popolazione indigena locale, che abbiamo visto coinvolta nella costruzione stessa della fabbrica.

Monsignor Obelar, per molti anni vescovo in questa regione del Paraguay, descrive così le conseguenze dell'industria tanninera sulla popolazione indigena locale:

«Guana. Sono i più de-culturati e de-tribalizzati della regione del Chaco. La produzione di tannino è stato il fattore disintegrante. [...] L'arrivo dell'industria tanninera e la colonizzazione del Chaco hanno portato alla proletarizzazione degli indigeni Angaite, alla loro sedentarizzazione e dipendenza» (OBELAR, 1981: 16).

Un altro osservatore, l'esploratore e uomo d'affari Juan Comingez, così descrive il leader² Angaite *Cacique Michi* (letteralmente: di bassa statura) negli anni immediatamente precedenti l'apertura della fabbrica, quando un gruppo di indigeni si è già insediato sulla costa per lavorare con i paraguaiani che hanno aperto un centro di raccolta del legname sull'altra sponda del fiume:

«Questo capo tribù ha circa quarant'anni ed è basso di statura. È inoltre interessato, esigente, capriccioso, fastidioso, ubriacone, filibustiere, sleale e ladrone, difetti dovuti non tanto alla sua razza quanto all'ubicazione del suo insediamento. La prossimità del suo insediamento alla costa è la causa di tutte le sue sfortune e di tutti i suoi vizi. [...] Per sopravvivere, deve fare affidamento sulle attività di caccia e pesca o sul pane lanciato per misericordia o per divertimento dai passeggeri delle barche a vapore, che si dilettono nell'osservare la destrezza di questi anfibi umani nel nuotare e nell'usare la canoa. [...] In una parola, il *Cacique Michi* è un uomo

² Esiste una differenza ben precisa per i Maskoy tra i termini *lider* (leader) e *cacique* (capo). Il termine *cacique* viene utilizzato per parlare dei capi indigeni che appartengono ad un periodo anteriore alla promulgazione della Ley 904/81, di cui spiegherò più avanti i dettagli, e che non erano dunque ufficialmente riconosciuti dallo stato. Tutti i leader indigeni attuali vengono invece designati con il termine *lider*.

pericoloso e ripugnante, come tutti gli indigeni la cui educazione proviene dal commercio che li sfrutta, li degrada e li corrompe» (COMINGEZ, 1882: 7-8).

Renè Ramirez, *cacique principal* (leader generale) del futuro popolo maskoy nella lotta per la terra degli anni '80, indicherà nel *Cacique Michi* il fratello di suo padre e ne rivendicherà la grandezza. Lascio in sospeso tuttavia per il momento la relazione tra Michi e la famiglia Casado, che verrà ripresa nel prossimo capitolo dopo aver terminato la nostra breve storia.

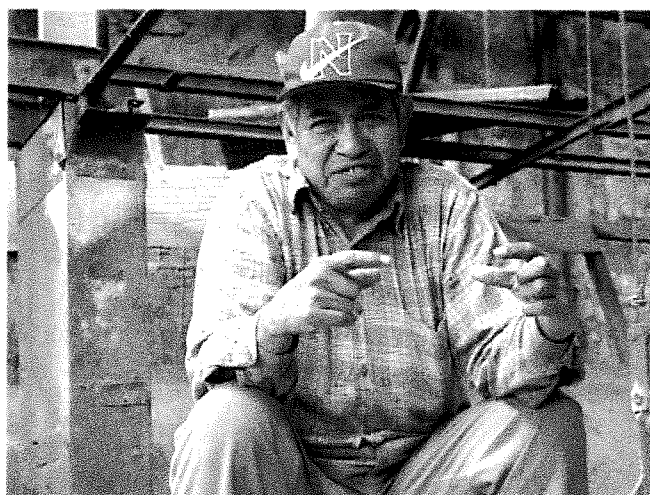


Figura 1 – René Ramirez nella ex-fabbrica di Puerto Casado mentre racconta dell'arrivo di armadilli nella fabbrica come presagio della sua imminente chiusura. (Foto tratta dal documentario "Casado's Legacy"³ di Valentina Bonifacio, 2009).

Secondo un'investigazione della chiesa cattolica, dei mille operai che lavoravano nel 1906 nella fabbrica di Puerto Casado quattrocento erano indigeni. Questo numero diminuisce gradualmente negli anni finché negli anni '50 – per ragioni ignote – tutti gli operai indigeni sono improvvisamente licenziati e cacciati dalla cittadina. È solo grazie all'intermediazione dei sindacati che settanta di loro vengono immediatamente riassunti. Nel 1979 i numeri sono nuovamente aumentati e ci sono centocinquanta operai indigeni nella fabbri-

³ È possibile vedere il documentario in streaming accedendo al seguente link: <http://www.socialsciences.manchester.ac.uk/disciplines/socialanthropology/visualanthropology/archive/phdmphil/>

ca, ma nel decennio successivo solamente diciotto dei cinquecento indigeni che vivono nel quartiere indigeno di Puerto Casado lavorano stabilmente nella fabbrica mentre altri diciotto compiono lavori saltuari (CEP, 1983). Negli anni '90, infine, la fabbrica chiude e anche gli ultimi operai rimasti vengono licenziati.

Nei circa cento anni di funzionamento della fabbrica tanninera gli operai indigeni si trasferiscono gradualmente con le loro famiglie a Puerto Casado, dove vengono più o meno forzatamente ghettizzati. Quel che resta della prima ferrovia del continente sudamericano, che collegava un tempo Casado con i centri di estrazione degli alberi di *quebracho* nel centro del Chaco, separa oggi il quartiere indigeno dal resto della popolazione. La fondazione del quartiere, oggi chiamato Pueblito Indio Livio Farina, risale agli anni '40 ed è opera dei missionari cattolici:

«Padre Bruno Stella, il sacerdote salesiano di Puerto Casado, identifica le difficoltà del suo lavoro di missionario nell'instabilità degli Indiani. Per facilitare la formazione di un gruppo compatto di Indigeni Cristiani ha fondato dunque un "villaggio cristiano", dove ha radunato gruppi di indigeni di differenti etnie (Enxet, Angaite, Sanapana, Toba e Chamacoco⁴). Questa mescolanza di gruppi indigeni dovrebbe risultare in una coscienza cattolica comune, sostituendo l'antica relazione con i propri parenti pagani. È difficile prevedere l'esito dell'esperimento. Padre Stella è convinto del successo della sua impresa, ma dimentica che gli indigeni insediati lungo il fiume sono anche influenzati dai Bianchi che lavorano nelle fabbriche e nei porti» (SUSNIK, 1954).

Per poter controllare in modo capillare tutti i residenti, padre Stella decide dunque di compattare le famiglie degli operai indigeni e di isolarle dal resto della popolazione. Nonostante gli sforzi del padre, tuttavia, sappiamo dall'indagine di un antropologo cattolico che negli anni '70 i gruppi indigeni residenti a Pueblito sono ancora divisi per gruppi etnici, e si rifiutano inoltre di darsi un leader comune (REGHER, 1980). Addirittura, un gruppo di famiglie si rifiuta di vivere nel "villaggio cristiano" e si insedia subito accanto in un luogo denominato "valle dell'algarrobo". Altre due famiglie sono insediate nella "valle dell'albero del paradiso".

Già negli anni '70 è ormai chiaro che l'impresa Casado è sull'orlo della bancarotta. Le cause sono molteplici. Da un lato, la domanda internazionale di tannino è diminuita a causa della sua sostituzione, nel mercato internazionale

⁴ È interessante notare come la lista della Susnik non coincide con quella attuale dei gruppi etnici che compongono il popolo maskoy. Al posto dei Chamacoco (o Yshir) troviamo infatti i Guana.

della concia delle pelli, con sostanze chimiche di origine sintetica. Dopo quasi un secolo di disboscamento, inoltre, anche la disponibilità di *quebracho* e di altre risorse naturali è nettamente diminuita. La situazione peggiora poi ulteriormente nei decenni successivi, quando i discendenti di Casado si dedicano a sperperare la fortuna accumulata dai loro predecessori invece di investirla in nuove attività.

In questa situazione di declino economico e di perdita inesorabile di opportunità di lavoro, i futuri Maskoy decidono di reclamare parte della terra che era stata loro sottratta e lo fanno con l'aiuto della chiesa cattolica. La congiuntura internazionale, sempre più attenta ai diritti dei popoli indigeni, lo permette. Nel 1981, inoltre, il governo paraguaiano promulga la legge 904/81, una legge che decreta il diritto dei popoli indigeni a possedere una quantità di terra sufficiente per poter portare avanti un modo di vita definito tradizionale, cioè basato sulla caccia e sulla raccolta.

Il primo segnale di questa decisione collettiva di entrare in lotta, da parte della popolazione indigena insediata a Pueblito, è l'elezione di un leader comune a tutti i gruppi etnici: Renè Ramirez.

L'assenza di leader locali facilmente riconoscibili all'interno della popolazione indigena insediata a Pueblito era stata spesso interpretata dagli osservatori esterni come un indice di decadenza. In realtà, come abbiamo visto, è altrettanto legittimo ipotizzare che i vari gruppi etnici non avessero voluto fino a quel momento darsi una leadership comunitaria semplicemente perché non ne sentivano l'esigenza. Questa fluidità nella struttura organizzativa degli insediamenti indigeni viene considerata da alcuni antropologi contemporanei come un tratto distintivo delle popolazioni del Chaco (VILLAGRA, 2008), almeno fino alla promulgazione della legge 904/81⁵.

Renè Ramirez inizia a lavorare nell'impresa Casado nel 1965. Negli anni immediatamente precedenti studia come seminarista nella regione orientale del Paraguay, anche se decide di non concludere gli studi. Nel 1965, il parroco di Puerto Casado, gli offre di iniziare a lavorare nel deposito di tannino dell'omonima fabbrica. Il padre di Ramirez era morto pochi anni prima e, dovendo mantenere due sorelle più piccole, l'ex-seminarista decide di accettare il lavoro. "Per non fare dispiacere al padre, decisi di lavorare bene", racconta in un'intervista (RAMIREZ, intervista personale, 01/08/2008). Marcos Casado,

⁵ Con la promulgazione di questa legge, le comunità indigene che vogliono essere riconosciute dallo stato come tali sono di fatto obbligate ad avere un leader legittimato dai funzionari dell'Istituto Nazionale dell'Indigeno (INDI), che emettono per il leader uno speciale documento di identificazione.

nipote del fondatore, ha fiducia in lui⁶. Dopo aver lavorato come garzone nel deposito di tannino, viene promosso a cassiere nell'alimentari dell'impresa fino a diventare responsabile dei pagamenti agli operai che si trovano all'interno del Chaco, nei centri di taglio e smistamento degli alberi di *quebracho*. Ma la fiducia cresce a tal punto che la famiglia Casado, nel 1980, lo vuole come cameriere personale nella sua casa padronale di Puerto Casado. Il talento del giovane Ramirez viene messo al servizio della routine domestica: tiene pulita la casa, dà da mangiare alle galline e adempie con vari tipi di commissioni.

Nel 1983, mentre lavora come cameriere in casa della famiglia Casado, Renè Ramirez viene eletto *cacique principal* nella lotta per la terra. Come abbiamo visto, la popolazione indigena residente a Pueblito decide infatti di unirsi e di chiedere all'impresa Casado una frazione di terra su cui fondare delle nuove comunità. La famiglia Casado si oppone alla cessione di terra e fa pressione su Ramirez affinché rinunci al suo mandato. È in questi anni che prende corpo una dura lotta contro l'impresa e contro la dittatura del generale Stroessner, portata avanti in parallelo dalla chiesa cattolica con l'aiuto di alcuni avvocati e dalla popolazione indigena con l'aiuto degli sciamani⁷.

Durante la lotta, per avere più forza come soggetto collettivo a livello nazionale, i vari gruppi indigeni residenti a Pueblito decidono di darsi una denominazione comune e di chiamarsi Maskoy. Nel 1987, durante la visita di Papa Giovanni Paolo II nel Chaco paraguaiano, Renè Ramirez denuncia la persecuzione del regime e reclama terra per i popoli indigeni. Subito dopo, si nasconde nella zona intorno a Puerto Casado per sfuggire alla repressione del regime militare.

Il 20 Agosto 1987, con l'espropriazione del Territorio Indigeno Riacho Mosquito nasce ufficialmente il popolo Maskoy. Ma il terreno che Casado lascia in eredità è stato ormai depredato della maggior parte delle sue risorse naturali e non è facile per i Maskoy adattarsi all'ambiente tenendo in conto le nuove condizioni ecologiche. Cento anni di lavoro nell'impresa, inoltre, hanno modificato gli stili di vita e i sogni delle nuove generazioni, e la società che li circonda è in rapida evoluzione.

Dal 1994, i Maskoy esercitano il loro diritto di cittadinanza e iniziano a votare alle elezioni.

⁶ Carlos Casado arrivò in Paraguay con sua moglie Ramona Sastre e i suoi figli Josè e Carlos Casado. Marcos Casado Sastre è nipote del fondatore dell'impresa.

⁷ Per un'analisi dettagliata della lotta per la terra e di come la versione indigena sia stata messa a tacere dalla storiografia moderna e dal suo regime di verità basato sulla separazione natura-cultura, vedi BONIFACIO 2010.

Nel 2001, l'impresa Casado chiude anche le ultime attività produttive e la terra è venduta alla chiesa dell'unificazione, meglio conosciuta come setta Moon.

La famiglia Casado tra dono e reciprocità mancata

Secondo la Susnik, il lavoro negli stabilimenti dei Bianchi negli anni '60 non era sentito dai giovani indigeni come un'imposizione, ma come un motivo di orgoglio. Il lavoro di madriano negli allevamenti di bestiame, in particolare, era visto come l'attività maschile per eccellenza e "l'uomo abile a cercare risorse alimentari" era colui che era in grado di trovare lavoro presso i Bianchi (SUSNIK, 1977:14).

Il rapporto con i datori di lavoro, i *patrones*, avveniva in questi casi nella forma di un contratto individuale tra il lavoratore e il suo *patrón*. È interessante notare come la relazione di lavoro non fosse concettualizzata in termini prettamente utilitaristici, ma piuttosto come una relazione di cura, moralmente connotata, destinata a durare nel tempo. Come scrive Hugh-Jones a proposito dei Barasana: "se la moralità del mercato penetra quella della parentela, la moralità della parentela viene estesa a ogni tipo di interazione con i Bianchi" (HUGH-JONES, 1992: 51).

Nel Chaco era (ed è) prassi comune pagare i lavoratori contemporaneamente in cibo e denaro. La differenziazione fatta dai lavoratori tra il salario in denaro e quello in provviste permetteva di materializzare la differenziazione concettuale tra la moralità dei legami famigliari e quella del mercato. Secondo la Susnik, infatti, mentre il salario in denaro non era negoziabile ed era considerato di proprietà esclusiva del lavoratore, il salario in provviste alimentari era considerato un dono del *patrón* per tutta la famiglia ed era aperto alle negoziazioni (SUSNIK, 1977).

Un altro aspetto importante era l'idea che l'autonomia fosse un valore imprescindibile dell'individuo e dunque del lavoratore. Se il lavoratore acconsentiva ad un determinato rapporto di lavoro era sempre per scelta e mai per obbligo. Scrive Kidd, parlando degli Enxet del Chaco, che:

«Il valore riposto nel rispetto dell'autonomia individuale significa che nessuno dovrebbe essere obbligato a fare qualcosa contro la sua volontà. [...] Ogni individuo sceglie autonomamente a cosa dedicarsi e una volta che decide di entrare nel mercato del lavoro la sua scelta si basa su vari criteri a parte quello strettamente economico. [...] Gli Enxet, dunque, non sono interessati a massimizzare la produzione ma a trovarsi in uno stato affettivo tranquillo e soddisfatto dove l'autonomia personale sia rispettata» (KIDD, 1999: 130-131).

Il tipo di relazione che viene instaurata tra il lavoratore e il datore di lavoro è dunque di fondamentale importanza e comporta uno scambio di tipo non solo economico, ma anche morale/affettivo. Abbiamo visto, per esempio, come Renè Ramirez decida di lavorare nei magazzini di Casado in modo diligente per contraccambiare le cure che il sacerdote che aveva fatto da intermediario tra lui e l'impresa aveva avuto nei suoi confronti.

Il contratto individuale tra un *patrón* e un lavoratore indigeno sembra non essere l'unica modalità vigente. Secondo Ramirez, la relazione tra Marcos Casado e la popolazione indigena era inizialmente mediata dai *cacique* dei gruppi di co-residenti. Era il leader a negoziare il lavoro collettivo di tutte le famiglie del suo gruppo con Casado e a ridistribuire i beni ricevuti come compenso. Secondo una modalità ampiamente diffusa tra gli indigeni del Chaco, soltanto dopo aver distribuito il compenso a tutti i membri del gruppo, il leader teneva qualcosa per sé. La relazione di reciprocità tra *patrones* e indigeni inoltre si estendeva ben oltre il rapporto lavorativo e i *patrones* dimostravano rispetto per l'autorità indigena mantenendo con quest'ultima relazioni dirette.

- (Io): Gli indigeni erano felici per come Casado li trattava?
- (Ramirez): Sì, erano felici. I *patrones* in persona negoziavano con gli indigeni. Il *patrón* stesso si avvicinava a loro. A capodanno portava sempre un regalo al leader. Il *patrón* in persona gli portava un regalo. Potevano essere dei pantaloni o una camicia per il lavoro. Anche cibo. Questo era il suo regalo. I *patrones* davano cibo al leader che lo distribuiva alla sua gente. Il leader lo distribuiva a ogni famiglia.

Il rispetto di Casado per la cultura indigena si manifestava anche in altri aspetti e in particolare nella fiducia che riponeva nelle virtù sciamaniche di alcuni leader. A questo proposito, Ramirez racconta della relazione speciale tra Marcos Casado e il *cacique* Michi, già menzionato nel primo paragrafo, di cui aveva probabilmente sentito parlare dai suoi famigliari:

«Ogni volta che Marcos Casado arrivava a Puerto Casado faceva visita al *cacique* Michi. Casado gli chiedeva se i suoi famigliari stavano bene, e lo sciamano gli diceva che tutto andava bene, e che avrebbe continuato a vegliare su di loro. La compagnia infatti conosceva... gli stregoni (Intervista a R. Ramirez, Giugno 2008)».

Come compenso, Casado darà al *cacique* Michi quello che si rifiuterà di dare ai Maskoy qualche decennio dopo: terra. Racconta infatti Ramirez che nell'Istituto Nazionale dell'Indigeno (INDI) è ancora custodito un titolo di proprietà a nome del famoso *cacique*, in un luogo a 40 km da Casado e chiamato Ko Artá o Ko Alta.

Il rapporto di lavoro tra gli operai indigeni e l'impresa Casado è stato purtroppo trascurato dai pochi antropologi che si sono occupati del Chaco negli anni '70. In mancanza di fonti antropologiche sulla percezione del lavoro nell'epoca d'oro dell'industria tanninera, dobbiamo limitarci alle memorie degli ex-lavoratori in un contesto in cui le relazioni con Casado sono già state definitivamente interrotte.

L'attuale generazione maskoy in età matura descrive spesso la morte dei genitori come causata dalle dure condizioni di lavoro che hanno dovuto sopportare nell'impresa Casado. Antonia Melgarejo, per esempio, racconta che suo padre – ma non è il solo – è morto a causa dei molti colpi ricevuti durante il suo lavoro di *quadrillero*⁸. Lo stesso Renè Ramirez racconta che suo padre è morto per *cansancio* (stanchezza) a causa degli interminabili turni di lavoro.

In generale, è molto frequente che le persone mostrino cicatrici sul corpo o evidenzino dolori reumatici e altri segni di decadenza fisica quando parlano del loro lavoro per i Casado. Questa enfasi sul corpo per descrivere la relazione con Casado può essere interpretata alla luce della concezione amerindia della relazione tra società e corpo dell'individuo. Secondo Seeger, da Matta e Viveiros de Castro «la peculiarità delle società tribali in Brasile (e in Sud-America più in generale) consiste in una nozione di individuo particolarmente elaborata, con uno speciale riferimento al corpo come idioma simbolico di riferimento. [...] La produzione fisica del singolo è inscritta in un contesto che punta alla produzione sociale degli individui come membri di una specifica società» (SEEGER, et al. 1979: 3-4; CONKLIN, 1996). Attribuendo l'attenzione sul loro corpo, i Maskoy richiamano l'attenzione sul contesto sociale che l'ha prodotto. Il corpo ferito e indebolito degli ex-lavoratori è un altro risultato della reciprocità fallita tra gli indigeni e i loro datori di lavoro. Invece di produrre corpi "belli" e socialmente connotati, l'appartenenza al gruppo sociale dei lavoratori di Casado ha prodotto corpi deteriorati o in alcuni casi persino consumati fino alla morte.

La relazione con la famiglia Casado è dunque descritta in modo ambivalente. Occorre infatti sottolineare che i Maskoy non si propongono come vittime del sistema, ma come attori sociali che hanno accettato l'alleanza con Casado perché faceva loro comodo. La relazione con Marcos Casado è descritta almeno all'inizio come una relazione segnata da reciprocità e rispetto, che verrà interrotta al momento della lotta per la terra, quando Casado si rifiuterà di "donare", dopo la chiusura della fabbrica, ciò che consentirebbe la sopravvivenza

⁸ I *cuadrilleros* erano coloro che aggiustavano le rotaie del treno e per farlo si muovevano con un carro sulle rotaie che spostavano facendo leva su lunghe pertiche. Le pertiche spesso sfuggivano di mano e andavano a colpire gli altri operai che si trovavano a spingere il carro.

degli indigeni. La rottura della relazione viene descritta da Ramirez attraverso le strane visite di serpenti – animali che sono spesso la manifestazione degli spiriti ausiliari degli sciamani – che Marcos Casado inizia a ricevere:

«Marcos Casado ha aperto la porta della sua camera da dentro ed è lì che ha visto il serpente. Io non c'ero quando è successo. Il giorno dopo, Casado e sua moglie mi hanno chiamato e mi hanno detto che erano spaventati. Quello stesso pomeriggio, hanno lasciato Puerto Casado e non hanno più fatto ritorno. Non era la prima volta che succedeva. In un'altra occasione, Casado era andato a pesca. Ma invece di un pesce, un serpente ha abboccato all'amo. Lui ha tagliato la lenza ed è scappato. Quando me lo ha raccontato gli ho chiesto se stava scherzando. Mi ha detto: "No, non scherzo". E allora mi sono zittito"». (Intervista a René Ramirez, Giugno 2008).

Non c'è dunque una auto-vittimizzazione da parte dei Maskoy. La relazione di reciprocità con il nipote di Carlos Casado, inizialmente ricercata dagli stessi indigeni, viene interrotta secondo Ramirez durante la lotta per la terra dagli stessi indigeni, attraverso l'intervento degli sciamani.

Il ruolo attivo degli indigeni come promotori della relazione con la famiglia Casado viene però reso problematico dai racconti degli ex-lavoratori, che mostrano con i loro corpi e con le morti dei loro genitori l'anti-socialità del lavoro nell'industria tanninera.

Ma l'eredità di Casado non si limita a una terra ormai povera di risorse naturali o alla produzione di corpi deteriorati. Se focalizziamo l'attenzione sui consumi alimentari dei Maskoy, possiamo forse più facilmente tracciare un filo tra Carlos Casado e la relazione attuale delle comunità indigene con lo stato paraguaiano.

Alle radici della relazione: l'arrivo dei Bianchi nei miti

La relazione tra popolazione indigena e non-indigena è spesso descritta nella prospettiva maskoy attraverso lo scambio di beni materiali e in particolare attraverso lo scambio di cibo. Secondo Overing, la parentela nelle popolazioni indigene non è un insieme di relazioni statiche e immutabili, ma è costantemente ri-creata (ed estesa) attraverso continui atti di condivisione e scambio (OVERING - RAPPORT, 2007). Allo stesso modo, la relazione con i politici e con bianchi influenti è spesso descritta dai Maskoy attraverso lo scambio di cibo e altri beni commestibili.

Secondo un mito ampiamente diffuso in tutto il Chaco, la relazione tra bianchi e indigeni è iniziata nella regione attraverso uno scambio di cibo.

Così scrive Luis Leiva, Toba Maskoy, in un libro dedicato alla storia della sua gente:

«Un giorno un uomo venne a parlare con gli antenati, ma tutti scapparono tranne alcuni. Questo uomo portava con sé del pane secco (galletas) e lo diede a quelli che erano rimasti. Tutti mangiarono queste galletas e le trovarono buone. Era la prima volta che le mangiavano e allora chiamarono quelli che erano scappati e gli dissero di unirsi a loro. È così che furono addomesticati» (LEIVA 2004).

Anche Villagra registra tra gli Angaites un mito simile:

«Un giorno arrivarono dei paraguaiani in canoa sulla riva di un fiume. [...] Lasciarono sulla riva del fiume alcune provviste: farina, yerba mate, e altre cose. Ma la nostra gente non conosceva questo cibo... poi i paraguaiani partirono e un individuo disse alla sua gente: "Non mangiatelo, potrebbe essere avvelenato". Allora decisero di rovesciare il cibo e spargerlo sul suolo. In realtà, i paraguaiani stavano chiedendo alla nostra gente se potevano avere un po' della nostra terra, ma nessuno lo aveva capito. I paraguaiani avevano lasciato le provviste come pagamento per la terra. Ma i nostri nonni non conoscevano la lingua né il cibo dei bianchi ed è forse per questo che hanno perso la loro terra» (VILLAGRA 2010).

In entrambi i casi, i Bianchi sono i primi ad avvicinarsi agli indigeni offrendo loro del cibo. La prima reazione degli indigeni è quella di mostrarsi diffidenti, ma almeno in un caso decidono di accettare l'offerta di cibo, mentre nell'altro non lo accettano, ma è come se avessero deciso di accettarlo. In entrambi i racconti, tuttavia, gli indigeni non riescono a interpretare correttamente lo scambio. Nel caso riportato da Leiva, lo scambio si rivela essere un meccanismo per "addomesticare" gli indigeni, mentre in quello riportato da Villagra risulta essere un pagamento per la terra. C'è un difetto di comunicazione che impedisce agli indigeni di comprendere realmente le intenzioni dei Bianchi fino al momento in cui non avviene l'appropriazione e che impedisce agli indigeni di prepararsi e difendersi.

A differenza di una relazione apertamente bellicosa, imperniata sul conflitto (anche armato), i Bianchi sembrano proporre inizialmente uno scambio reciproco, imperniato sulla logica del dono e contro-dono. Ma l'offerta di cibo rivela non essere un "dono", i Bianchi non attendono di essere reciprocitati ma si appropriano senza mediazioni di quello a cui ambiscono: la terra.

Questa versione dell'incontro tra Bianchi e indigeni sembra non essere prerogativa dei Maskoy e la sua diffusione si riscontra in altre parti del Chaco. Un mito molto simile mi è stato narrato da un anziano ishir, la cui comunità era ubicata sulle sponde del Rio Paraguay anche se molto più al nord rispetto a

Puerto Casado. Don Ramon ha raccontato questo mito per la prima volta ad Asunción, durante un incontro con i politici per discutere dell'inserimento dei diritti della popolazione indigena paraguaiana nella costituzione nazionale, nel 1992.

Secondo don Ramon, quando Cristoforo Colombo è arrivato per la prima volta in Paraguay, gli indigeni erano ricchi e non avevano bisogno di "progetti". Allora Colombo decide di addomesticare gli indigeni. «Come si addomestica un indigeno?», chiede Don Ramon narrando il mito, «Portando chili e chili di cibo». Quando tutto il cibo viene consumato, Colombo riparte promettendo altro cibo e progetti. Al suo ritorno, gli indigeni gli danno in moglie una di loro e Colombo accetta l'alleanza. Subito dopo, tuttavia, inizia a recintare tutte le terre indigene e le tiene per i suoi discendenti, lasciando gli Ishir senza terra.

Ancora una volta, l'offerta di cibo risulta essere un inganno. Ottenuta la terra, infatti, Colombo smette di portare doni agli Ishir e fonda una nuova "razza": i Paraguaiani.

La relazione con i politici alla luce dei miti di incontro con i Bianchi

I miti appena riportati ci servono a illuminare la situazione attuale del popolo maskoy e la sua relazione con i politici. Abbiamo visto come la relazione tra Casado e i Maskoy fosse impostata in un primo momento sulla base di uno scambio reciproco: i Maskoy offrivano il loro lavoro in cambio di soldi e provviste. Se i soldi, tuttavia, erano un compenso per il lavoro svolto, il cibo era un dono che avveniva aldilà della logica di mercato e che serviva a mantenere e simbolizzare un'alleanza basata sul rispetto reciproco o, potremmo anche dire, sul "prendersi cura dell'altro".

La moralità insita nel contro-dono di cibo viene improvvisamente a mancare al momento della chiusura della fabbrica, quando Casado lascia gli indigeni senza lavoro e si rifiuta di dare loro anche solo una minima parte del territorio di cui si era appropriato un secolo prima. Come nei miti precedentemente descritti, risulta chiaro che lo scopo finale dei Bianchi, che gli indigeni tardano a comprendere e che costituisce il nucleo dell'inganno, era quello di appropriarsi delle loro terre e di mantenerli in una relazione di "addomesticamento", in una condizione subalterna di dipendenza dalle risorse altrui.

Nelle testimonianze di alcuni ex-lavoratori maskoy, il fatto di non avere terra veniva compensato all'epoca dell'industria tanninera dal fatto che l'impresa Casado garantiva alle famiglie un rifornimento periodico di cibo. Questo cibo però, come nei miti sopra riportati, non era il cibo tradizionale del Chaco,

ma il cibo importato dai Bianchi: pane, pasta, farina e carne di mucca. Gli indigeni smettono di procurarsi provviste nel monte e dipendono interamente dai loro *patrones*, in uno scambio iniziato da questi ultimi e trasformatosi gradualmente in "addomesticamento", per usare un'espressione di don Ramon. Come animali addomesticati su un territorio ormai di altri, infatti, i Maskoy dipendono dai *patrones* che hanno l'obbligo di nutrirli e di assicurare la loro sopravvivenza.

Quando Casado licenzia i lavoratori e smette di garantire il supporto alimentare alle famiglie indigene, i Maskoy si organizzano e, dopo una lunga lotta, ottengono l'espropriazione di 30.000 has. di terra su cui poter ricostruire un'esistenza. Sul nuovo territorio "liberato", tuttavia, il ritorno ai metodi tradizionali di sussistenza è difficile per vari motivi. Da una parte, la terra su cui risiedono è impoverita e il cibo scarseggia. Dall'altra, c'è una chiara coscienza del fatto che i Bianchi hanno tolto loro quasi tutto ed è un loro dovere morale occuparsi della loro sussistenza dopo aver inaugurato uno scambio reciproco attraverso l'offerta di cibo. La transizione dall'addomesticamento all'indipendenza non è garantita dall'accesso alla terra. Nelle comunità maskoy contemporanee, nonostante la possibilità di nutrirsi con cibo tradizionale, gli alimenti privilegiati sono riso, pane, pasta e carne di vacca o di capra.

La fondazione del Territorio Indigeno Riacho Mosquito arriva quasi a coincidere con l'arrivo della democrazia in Paraguay⁹ e il conseguente arrivo a Puerto Casado dei politici e delle prime elezioni regionali. Sin dall'inizio, i politici del *Partido Colorado* si presentano ai Maskoy come potenziali nuovi *patrones*. Nei ricordi dei Maskoy, infatti, le prime riunioni politiche vengono frequentate essenzialmente per mangiare in quanto sempre accompagnate da grandi quantità di cibo offerto gratuitamente ai potenziali elettori.

Con il tempo, il ruolo dello stato come centro di redistribuzione di risorse alimentari viene confermato e sostenuto attraverso la creazione di specifiche istituzioni e l'implementazione di politiche di appoggio alle comunità indigene. Il Comitato di Emergenza Nazionale (CEN), per esempio, istituito dal nuovo presidente alla caduta della dittatura, distribuisce regolarmente viveri alle comunità indigene, indipendentemente da situazioni di effettiva emergenza. Mi è capitato di assistere personalmente a una di queste distribuzioni, in cui il CEN ha consegnato pane e salame alle comunità maskoy che si sono spostate per l'occasione dal territorio indigeno alla riva del fiume. La quantità di cibo distribuito era risibile e sufficiente a mangiare abbondantemente per al massimo un paio di giorni. È chiaro dunque che queste consegne periodiche di cibo

⁹ La dittatura di Stroessner cade nel 1989 in seguito a un colpo di stato.

rispondevano a logiche differenti da quelle legate all'emergenza alimentare e servivano piuttosto a ribadire l'alleanza tra popolazione indigena e partito al potere.

Anche l'arrivo periodico a Puerto Casado del sussidio di povertà, menzionato nell'introduzione all'articolo, risponde a questa logica, venendo descritto a livello locale come un "regalo di Nicanor", l'allora presidente del Paraguay, ai suoi elettori.



Figura 2 – Antonia.

Conclusioni: il cammino verso la de-domesticazione

La de-colonizzazione, che potremmo meglio descrivere come de-domesticazione, si profila dunque per i Maskoy come un cammino lungo e contraddittorio. Abbiamo visto come il legame tra cibo-dei-Bianchi, stato e terra è dunque inscrivibile all'interno di una storia inaugurata dall'offerta di cibo che si è conclusa con l'espropriazione delle terre abitate dalla popolazione indigena. Un altro legame che è fondamentale risaltare è quello tra cibo-dei-Bianchi, cibo-tradizionale e celebrazioni rituali.

Appena ottenuta la terra, i Maskoy hanno ricominciato a celebrare i rituali di iniziazione femminili. In tempi passati, questi rituali coincidevano spesso con periodi di abbondanza alimentare come il raccolto della zucca. Le grandi coltivazioni dunque venivano realizzate non per la semplice sussistenza degli individui, ma per permettere la celebrazione dei rituali che richiedevano la

possibilità di nutrire per vari giorni un grande numero di visitatori. E infatti, con la decadenza dei rituali nell'epoca dell'industria tanninera, le grandi coltivazioni vengono abbandonate.



Figura 3 – Comunità maskoy di Maria Auxiliadora. Giovane iniziata accompagnata da tre anziane.

Una volta stabiliti sul nuovo territorio, i Maskoy organizzano di nuovo i rituali, ma uno dei problemi fondamentali è quello di raccogliere il cibo necessario per nutrire i danzatori e i maestri di cerimonia - oltre che gli ospiti - per la durata di una settimana. I primi rituali vengono organizzati con provviste ottenute dalla chiesa cattolica, ma la chiesa si rifiuta di assumere questo ruolo in modo stabile. Il ruolo verrà dunque assunto dai politici, con cui i leader delle comunità fungono da mediatori per ottenere le risorse alimentari necessarie per la realizzazione dei rituali.

Ancora una volta, nonostante si siano ormai stabiliti sul nuovo territorio e siano dunque incamminati verso l'autonomia alimentare, i Maskoy si trovano a dipendere dallo stato in momenti cruciali della loro esistenza. Questa dipendenza deve essere letta all'interno di un percorso storico in cui la relazione tra Bianchi e Indigeni si è stabilizzata da tempo all'interno di una situazione di reciprocità mancata, dove inoltre l'interruzione dello scambio sembra aver dato origine a un meccanismo inceppato che non riesce a evolvere e trasformarsi in qualcosa di differente.

Tuttavia, è opinione di alcuni Maskoy che con il ripetersi e il consolidarsi dei rituali ci possa essere una nuova valorizzazione del cibo tradizionale e delle antiche coltivazioni (vedi anche SUSNIK - CHASE SARDI, 1995). Già da tempo, il ruolo dei politici e dello stato come dispensatori di cibo non viene più considerato un meccanismo affidabile né sufficiente e la fama dei politici come *mentirosos* (bugiardi) si è ormai da tempo affermato. La relazione bianchi-indigeni viene effettivamente giudicata negativamente come dipendenza e i Maskoy si sono stancati di aspettare che i Bianchi restituiscano in una forma o nell'altra quello che hanno portato via con l'inganno. Attraverso la realizzazione dei rituali, dunque, il legame con il monte inizia a venire ristabilito e con esso la ri-valorizzazione delle risorse alimentari ivi reperibili.



Figura 4 – Giovane iniziata maskoy.

La relazione con lo stato dovrà essere anch'essa ridefinita secondo nuovi parametri all'interno di un "pluriverso" in cui speriamo che la "logica morale della relazione" (BLASER, 2010) potrà convivere con la logica di mercato senza esserne sopraffatta.

Bibliografia

- AGUERO Juan (1985), *El Chaco Paraguayo paso a paso*, Manoscritto.
 BLASER Mario (2010), *Storytelling globality from the Chaco and beyond*, Duke University Press, Chicago.

- CONFERENCIA Episcopal Paraguaya (1983), *Tierra para los Indigenas de Puerto Casado*, Alto Paraguay. Manuscript, Archivio della Parrocchia di Puerto Casado.
- COMINGEZ Joan (1882), *Exploraciones al Chaco del norte*, Ed. Alsina, Buenos Aires.
- CONKLIN Beth (1996), *Reflections on Amazonian Anthropologies of the Body*, Medical Anthropology Quarterly, vol. 10.
- HUGH-JONES Stephen (1992), *Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia*, in Humphrey & Hugh-Jones (curatori) *Barter, Exchange and Value*, Cambridge University Press, Cambridge.
- KIDD Stephen (1995), *Land, Politics, and Benevolent Shamanism: the Enxet Indians in a Democratic Paraguay*, "Journal of Latin American Studies", Vol. 27.
- KIDD Stephen (1999), *The Power of the Lord: Transforming Missionaries into Indigenous Leaders*, PhD Thesis, University of Edinburgh.
- OBELAR Alejo (1981), *La Problemática Indígena en el Paraguay*, Suplemento Antropológico vol. 16, Asunción.
- OVERING Johanna - RAPPORT Nigel (2007), *Kinship*, in OVERING Johanna - RAPPORT Nigel (curatori) *Social and Cultural Anthropology*, Routledge, London and New York.
- REGHER Walter (1980), *Informe para el Proyecto "Tierra para los Indigenas de Puerto Casado"*, Manoscritto, Archivio della Parrocchia di Puerto Casado.
- RENSHAW John (1997), *Los Indigenas del Chaco Paraguayo. Economia y Sociedad*, Intercontinental Editora, Asunción.
- SEEGER Antony, DA MATTA Roberto - VIVEIROS DE CASTRO Eduardo (1979), *A construção da pessoa nas sociedades indigenas brasileiras*, "Boletim do Museo Nacional", 32, Rio de Janeiro.
- SUSNIK Branislava & CHASE-SARDI Miguel (1995), *Los Indios del Paraguay*, MAPFRE S. A., Madrid.
- SUSNIK Branislava (1953), *Entre los Indigenas Lengua*, Misijonski Zbornik, Buenos Aires.
- SUSNIK Branislava (1954), *Condiciones para el Establecimiento de Misiones en Paraguay*, Katoliski Misijoni, Buenos Aires.
- SUSNIK Branislava (1977), *Lengua Maskoy. Su Hablar, su Pensar, su Vivencia*, Asunción: Museo Etnografico Andrés Barbero.
- SUSNIK Branislava (1981), *Etnohistoria de los Chaqueños (1650-1910)*, Asunción: Museo Etnografico Andrés Barbero.
- VILLAGRA Rodrigo (2008), *Los Liderazgos Enblet-Enenblet. Los Cambios, las Continuidades, las Paradojas*, in MEICHTRY Norma (curatore) *Liderazgo, Representatividad y Control Social en el Gran Chaco*, Editoria Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia.