

Erreffe

Indigenous tourism, performance, and cross- cultural understanding in the Pacific

a cura di
Anke Tonnaer,
Franca Tamisari,
Eric Venbrux

Introduction: performing
cross-cultural
understanding in Pacific
tourism

*Anke Tonnaer, Franca
Tamisari, Eric Venbrux*

Faulty tours: a study of
Australian tourists

Gillian Cowlshaw

A ritual of meeting:
'sharing culture' as
a shared culture in
Australian indigenous
tourism

Anke Tonnaer

Photogenic authenticity
and the spectacular in
tourism: experiencing the
Pentecost *Gol*

John P. Taylor

Cemetery tourism:
coming to terms with
death?

Eric Venbrux

Indigenous tourism: the
paradox of gaze and
resistance

Alexis Celeste Bunten

Dancing for strangers:
Zorba the Greek Yolngu
style. A *giullarata* by the
Chooky Dancers of Elcho
Island

Franca Tamisari

Visit confluence dot org.
Mobility and movement
between virtual and
spatial sites

Thomas Widlok

Interventi

Ambiti di diffusione e
filologia di un genere
letterario di confine:
il caso della *Predica
d'Amore*

Matteo Largaiolli

L'economia ed il lavoro
di alcuni gruppi di Rom
dell'area romana

Sara Miscioscia

Regimi di singolarità e
politiche della ripetizione

Valeria Siniscalchi

All'incontro di politici e
generali. Prassi politica,
sciamanismo e Stato nel
Chaco paraguaiano

Valentina Bonifacio

Rassegne

Racconti e tradizioni
popolari: due raccolte dal
Marocco alle soglie della
modernità

Luciano Morbiato

Schede libri

"La ricerca folklorica"
adotta un sistema di
valutazione anonima
dei contributi proposti
(peer review).

"La ricerca folklorica"
is a refereed journal

Direttore responsabile

Glauco Sanga
*Università Ca' Foscari di
Venezia*

Comitato di direzione

Giovanni Dore
*Università Ca' Foscari di
Venezia*

Gian Paolo Gri
Università di Udine

Elisabetta Silvestrini
*Università Ca' Foscari di
Venezia*

Italo Sordi
*Università Ca' Foscari di
Venezia*

Fondatori

Giulio Angioni, Guido
Bertolotti, Glauco Sanga,
Pietro Sassu, Italo Sordi

Collaboratori

Lidia Beduschi
*Università Ca' Foscari di
Venezia*

Fabrizio Caltagirone
AREA Sondrio

Maria Pia di Bella
CNRS Parigi

Daniela Perco
*Museo Etnografico
Provinciale di Belluno*

Massimo Pirovano
*Museo Etnografico
dell'Alta Brianza Galbiate
(Lecco)*

Redazione scientifica

Glauco Sanga
c/o Dipartimento di studi
storici dell'Università Ca'
Foscari di Venezia
Palazzo Marcorà
Malcanton
Dorsoduro 3484/D
30124 Venezia
tel. 041.2349859
fax 041.2349860
sanga@unive.it

Redazione editoriale

Grafo – Igb Group srl
via A. Volta, 21/A
25010 S. Zeno Naviglio
tel. 030.354 29 97
fax 030.354 62 07
redazione@grafo.it

Stampa

Officine grafiche Staged
San Zeno Naviglio (BS)

Registrazione del
Tribunale di Brescia
n. 18/80 del 5
settembre 1980
issn 0391-9099

© Igb Grafo
www.grafo.it

Ufficio abbonamenti e amministrazione

Grafo – Igb Group srl
via A. Volta, 21/A
25010 S. Zeno Naviglio
(Brescia)
tel. 030.354 29 97
fax 030.354 62 07
libreria@grafo.it

Fascicolo singolo:
€ 23,24 + spese di
spedizione
Arretrati: € 31 + spese
di spedizione

Abbonamento annuale:
€ 41,32 (estero: paesi
UE € 51,64; paesi extra
UE € 82,64)
ccp n. 81201451
intestato a
IGB Industrie Grafiche
Bresciane Group srl
via A. Volta, 21/A
25010 S. Zeno Naviglio
BS

Acquisti e abbonamenti
possono essere
effettuati direttamente
nel sito
www.grafo.it

All'incontro di politici e generali: Prassi politica, sciamanismo e Stato nel Chaco paraguaiano

Author(s): VALENTINA BONIFACIO

Source: *La Ricerca Folklorica*, No. 61, Indigenous tourism, performance, and cross-cultural understanding in the pacific (aprile 2010), pp. 135-146

Published by: Grafo Spa

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/41548473>

Accessed: 06-11-2017 11:09 UTC

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Grafo Spa is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *La Ricerca Folklorica*

VALENTINA BONIFACIO

All'incontro di politici e generali Prassi politica, sciamanismo e Stato nel Chaco paraguaiano

SUMMARY

Where politicians and generals meet. Politics, shamanism and State in Chaco, Paraguay (by *Valentina Bonifacio*)

For almost 100 years the Maskoy of Paraguay worked in a tannin factory. When the factory closed during the 1980s, they began a fight for land from the factory owner on which they could settle. The article describes the history of this struggle from two distinct points of view: that of the Maskoy and that of their non-indigenous supporters. By comparing the two versions of the struggle, it becomes evident that the indigenous version was overshadowed by the whites' one. I will argue that the reason for this denial is that the Maskoys' account lies beyond the separation of nature and culture that Latour deemed to be a fundamental aspect of the modern constitution (LATOUR 1995). Therefore, readers are asked to recognise the existence of conflicting "political ontologies" (BLASER 2010; DE LA CADENA 2010) and to consider not just the narration but also the political praxis in order to take seriously indigenous politics into account.

L'interazione tra organizzazioni indigene e Stato è stata ampiamente analizzata nella letteratura antropologica. Queste analisi, tuttavia, hanno spesso trascurato il modo in cui questa interazione viene articolata dalle popolazioni indigene secondo modalità di pensiero che sfuggono alle categorie comunemente utilizzate nell'analisi dei processi politici. Attraverso l'analisi del ruolo degli sciamani nell'interazione tra comunità e Stato tra i Maskoy paraguaiani, il presente articolo si propone di colmare almeno parzialmente questa lacuna. In particolare, mostrerò come determinate concezioni del corpo e della relazione con esseri non-umani debbano essere tenute in considerazione per spiegare le strate-

gie politiche Maskoy e la loro evoluzione.

1. L'attivismo indigeno e il progetto della modernità

Secondo Marisol de la Cadena, i movimenti indigeni regionali sudamericani hanno iniziato a sfidare la nozione di "politica" così come la intendiamo abitualmente (DE LA CADENA 2007), e pratiche inusuali hanno iniziato ad emergere nell'arena politica. Riprendendo la definizione di Latour di un "progetto della modernità" fondato su una divisione immaginata tra natura e società (LATOUR 1990), De la Cadena definisce la prassi politica indigena come non-moderna. La peculiarità di quest'ultima risiederebbe nel valore accor-

dato all'azione di entità non-umane nella prassi politica stessa. Il cambio di prospettiva non sarebbe semplicemente da quello dei vinti a quello dei vincitori (WACHTEL 1971; HARRIS 1995), ma da una ontologia che considera l'intervento di esseri-non umani nell'attività politica, ad una che lo considera impensabile.

L'attivismo indigeno in America Latina – e il suo consolidamento attraverso "discorsi in grado di rilevare fattori comuni di lunga durata" (JACKSON and WARREN 2002: 8) – è stato oggetto di una vasta letteratura antropologica (si vedano anche: ASSIES, HAAR *et al.* 2000; GLEDHILL 2000; SIEDER 2002; TILLEY 2002; DE LA PEÑA 2005; WARREN 2005). In queste analisi, diverse tensioni

sono emerse: tra ONG e rappresentanti indigeni, vecchi e nuovi leader, centro e periferia, indigeni in carne ed ossa e idealizzati (RAMOS 1992; CONKLIN 1997; RAMOS 2001). È stato osservato che la risposta di Stato ai movimenti indigeni più radicali è stata la promozione – all'interno del progetto multiculturale del neoliberalismo – della figura dell'“Indigeno consentito”, che rifiuta le domande politiche più radicali ma è legittimato ad esibire la sua diversità culturale (HALE 2004). È stato anche osservato come l'enfasi collocata dalle organizzazioni indigene sui diritti collettivi continua a sfidare l'importanza accordata dal liberalismo democratico ai diritti individuali di indifferenziati cittadini (WARREN 2005).

Il mio obiettivo in questo articolo è piuttosto quello di esplorare un aspetto poco analizzato dei movimenti indigeni contemporanei in America Latina: la prassi politica nella sua incorporazione in entità umane e non-umane.

2. Contesto: nascita del popolo Maskoy

Quando Carlos Casado del Alisal costruì la sua fabbrica sulla riva Ovest del Rio Paraguay, alla fine del diciannovesimo secolo, il Chaco paraguayano era ancora considerato un territorio selvaggio da colonizzare. È per questo che numerose fonti lo menzionano come l'uomo che riuscì finalmente a colonizzare “l'inferno verde”, come il Chaco veniva

comunemente chiamato (In: AGUERO 1985). Lungi dall'essere un territorio vuoto, tuttavia, il Chaco era abitato da gruppi di cacciatori-raccoglitori occasionalmente in lotta tra di loro. A ridosso della Guerra della Triple Alleanza (1864-1870), per rifarsi della crisi economica successiva alla sconfitta, il Paraguay inizia a vendere le sue terre fiscali. È allora che tra il 1886 e il 1889 Carlos Casado – banchiere argentino – compra illegalmente 5.625.000 ettari di terra, circa un terzo dell'intero territorio del Chaco (DALLA CORTE 2007).

Nel 1893 viene fondata la cittadina di Puerto Casado, a 550 km dalla città capitale. È qui che già nel 1887 Casado costruì una fabbrica per l'estrazione e il trattamento del tannino, una sostanza utilizzata nel mercato internazionale per conciare le pelli. Fin dall'inizio parte della forza lavoro è rappresentata da manodopera indigena proveniente da tutto il territorio circostante. Secondo fonti storiche, nel 1906 ci sono 1.000 operai nella fabbrica, di cui 400 indigeni (CEP 1983). Oltre a lavorare nella fabbrica, gli indigeni lavorano nei centri di allevamento del bestiame e nei centri di estrazione del *quebracho colorado*, l'albero utilizzato nella produzione di tannino.

Con la crisi internazionale nella produzione di tannino degli anni '70, la compagnia inizia a ridurre la produzione finché la fabbrica verrà definitivamente chiusa nel 1997 (DALLA CORTE 2007: 491). Nel 1975, quando la crisi è già ma-

nifesta, la Conferenza Episcopale Paraguaiana (CEP) inizia a negoziare con l'impresa Casado per assicurare terra ai lavoratori ed ex-lavoratori indigeni una volta che la fabbrica sia definitivamente chiusa. Agli inizi degli anni '80, la CEP decide di coinvolgere nel processo la popolazione indigena stessa. A quel tempo cinque gruppi etnici distinti – Guana, Sanapana, Enxet, Toba and Angaite – coabitavano nel quartiere indigeno di Puerto Casado e nei centri di lavoro dispersi nel territorio circostante. Per ragioni strategiche, questi cinque gruppi decidono di darsi la denominazione unica di “popolo Maskoy”. Da un lato, infatti, era più facile reclamare terra come un popolo unico. Dall'altro, la popolazione indigena lo adottò simbolicamente per la presenza della radice “mas” (in spagnolo: più) nel termine Mas-koy. Erano infatti “più gruppi” quelli che reclamavano terra per costruire un futuro in comune.

3. La lotta per la terra 1983-1987: storiografia ufficiale

La lotta per la terra del popolo Maskoy è stata oggetto di due narrazioni scritte. Una prodotta dalla CEP, che come abbiamo visto fu uno dei suoi protagonisti (CEP 1986), e l'altra dallo storico Rene Harder Horst, il cui libro enfatizza il protagonismo della popolazione indigena nella sua alleanza strategica con la chiesa cattolica e contro lo stato (HORST 2007).

Il coinvolgimento della chiesa cattolica nella lotta fu profondamente influenzato dal mandato della Dichiarazione di Barbados del 1971 per un "superamento delle relazioni coloniali". Come il vescovo Obelar scrisse in Paraguay nel 1981, la chiesa vedeva nell'ottenimento di terra l'unica soluzione per salvare i Maskoy dalla loro condizione di "poveri, senza difesa e senza speranza":

Per aiutare gli indigeni a recuperare la loro identità etnica, per aiutarli a svilupparsi come gente, per aiutarli ad abbandonare i vizi e recuperare la forza fisica, per aiutarli ad essere cristiani e umani, hanno bisogno di terra.

[OBELAR 1981: 14]

Appoggiata dalla nuova Legge 904/81 – che prevedeva 100 ettari di terra per ogni famiglia indigena del Chaco in motivo di compensazione – la CEP decise di riformulare la lotta nei termini di una "espropriazione". Un'avvocata, Mirna Vasquez, e una sociologa, Gladys Casaccia, vennero contrattate per aiutare i Maskoy da un punto di vista legale. Tuttavia, risultò chiaro sin dall'inizio che lo stato (a quel tempo rappresentato dalla dittatura di Stroessner) si sarebbe schierato dalla parte dell'impresa invece che da quella dei Maskoy. Le ragioni dietro questa scelta vanno trovate nei favori personali mutuamente scambiati tra l'impresa e lo stato paraguaiano per circa un secolo (CEP 1983), e nella difesa da parte dello stato della proprietà pri-

vata e degli investitori stranieri. Ecco come la CEP descrive la lotta negli anni 80:

Nel 1981, il Vicariato Apostolico ricomincia le negoziazioni con l'impresa, menzionando fin dal principio che il caso degli indigeni a Puerto Casado non ha risvolti commerciali, ma piuttosto umani [...] prendendo in considerazione l'indisposizione dell'impresa a donare il 3% delle sue terre come compensazione per lo sfruttamento inflitto alla popolazione indigena, possiamo solo pensare a Casado S.A. come un'impresa capitalista nel peggiore senso della parola.

[CEP 1983: 25 – archivio della parrocchia di Puerto Casado]

Che cosa è più violento: un'espropriazione di terra o 300 famiglie indigene sul punto di morte per non avere un pezzo di terra da coltivare?

[Comunicazione dell'ufficio di stampa dell'arcivescovato, 1987 – *ibid.*]

Nel 1986, quando il risultato della lotta era ancora incerto, la CEP pubblica un libro che riassume la situazione fino a quel momento. Nell'introduzione al libro, sia la popolazione indigena che la chiesa cattolica sono dichiarate esterne alla logica "dell'economia dei soldi" che sta corrompendo la società moderna. Due discorsi, quello di una resistenza nazionale contro lo straniero e quello di una resistenza morale alla logica del capitalismo – insieme alla sconfitta del comunismo – sono gli assi attorno a cui la giustificazione della lotta è costruita. Gli indigeni appaiono come vittime del ca-

pitalismo, che li sfrutta dopo aver sottratto loro la terra su cui per secoli hanno vissuto.

La battaglia legale contro l'impresa – e presto anche contro lo stato – è accompagnata da viaggi periodici dei rappresentanti Maskoy alla capitale. Questi viaggi sono descritti sia da Horst che dalla CEP come momenti fondamentali della lotta in quanto, come Horst sottolinea, servono a esercitare pressione sulle autorità politiche (HORST 2007: 113), nonché a dare visibilità alla causa Maskoy nella stampa nazionale e internazionale.

Un'altra strategia adottata dalla chiesa cattolica – in collaborazione con varie associazioni locali – era quella di raccogliere firme richiedenti l'espropriazione della terra tra la società civile e inviarle al Senato. Il 16 luglio 1987, quando la dittatura di Stroessner è già sotto pressione a causa delle proteste popolari, la chiesa cattolica, un sindacato e la Associazione Indigenista del Paraguay (AIP) inviano 3.000 firme al senato. Secondo Horst, è in seguito alla presentazione di queste firme che il senato si vede finalmente obbligato a fare i conti con l'opinione pubblica, e a firmare l'espropriazione della terra.

Ciò che Horst non menziona tuttavia è una lettera della CEP al Senato del 9 giugno 1987. La lettera fa riferimento alla imminente visita di papa Giovanni Paolo II in Paraguay, ufficialmente annunciata dal Vaticano. Approfittando dell'occorrenza, la chiesa minaccia il governo affermando che se

la terra dei Maskoy non verrà presto espropriata, la visita del Papa diventerà un'occasione per denunciare la dittatura come violatrice dei diritti umani in Paraguay:

Non dimentichiamo di menzionare la visita del nostro Santo Papa in Paraguay. Sarebbe estremamente sconveniente se questo problema [la mancata espropriazione della terra] si trovasse ancora irrisolto, e provocasse parole di rimprovero alla nostra umana coscienza. Da voi [il presidente del senato] e dai senatori dipende la soluzione di questo problema. Una soluzione che darebbe il necessario riposo a una comunità sofferta e all'intera nazione paraguaiana che sta condividendo quella sofferenza. [Lettera del 9 giugno 1987 al Senato – archivio della parrocchia di Puerto Casado]

Il 30 luglio il senato dichiara l'espropriazione di 30.103 ettari di terra a favore dei Maskoy, e il 20 agosto Stroessner firma il documento finale. Come scrive Horst:

Nonostante assicurare terra per i Maskoy sia stato un ennesimo tentativo della dittatura di tenere a bada la nascente opposizione popolare, la campagna continua a risaltare come un monumento all'organizzazione indigena. [HORST 2007: 131]

4. La lotta per la terra 1983-1987: la versione Maskoy

Negli anni '80, all'inizio della lotta, circa cinquecento

persone vivevano nel quartiere indigeno di Puerto Casado: Pueblito Indio Livio Farina. Fino a quel momento, secondo documenti della chiesa cattolica, si era creata a Pueblito una situazione di mancanza di leadership. Regher – l'antropologo incaricato dell'indagine – riporta la testimonianza di un indigeno che dice: “tutti i nostri capi sono morti. Abbiamo bisogno di un uomo intelligente per riunire di nuovo tutta la gente” (REGHER 1980: 10). Secondo lo stesso antropologo, “gli indigeni hanno imparato a cooperare come individui con le istituzioni [l'impresa e la chiesa] e soprattutto a obbedire ai loro ordini. Il processo di individualizzazione ha indebolito il senso di cooperazione di gruppo e la leadership tradizionale” (*Ibid.*: 9).

Sembra tuttavia che Regher non abbia tenuto in conto nella sua analisi del carattere fluido della leadership nel Chaco (SUSNIK 1977). Quando la lotta per la terra inizia, infatti, la popolazione si compattava immediatamente intorno al neo-eletto leader generale e alla commissione. Questa organizzazione verrà sciolta non appena ottenuta la terra. In questo senso, l'organizzazione Maskoy all'epoca della lotta per la terra si distingue dalle contemporanee organizzazioni indigene destinate a diventare strutture stabili e fondate su obiettivi generici (per esempio, la difesa dei diritti indigeni).

Come altre leadership tradizionali del Chaco, l'organizzazione Maskoy ebbe la durata re-

lativamente breve di cinque anni. Ecco come Ramirez descrive la sua elezione a leader generale (*cacique principal*) Maskoy:

All'inizio, non c'era organizzazione. Poi alcune donne vennero a chiedermi se potevo guidare la lotta. Ma io risposi: “No, no ho esperienza. E sono troppo giovane, non sono preparato. Almeno, dovrei essere in grado di capire, di discutere. Ma non lo sono”. Poi gli avvocati vennero a chiedermi la stessa cosa, ma rifiutai di nuovo. Non rimasero soddisfatti. Poi vennero i missionari e mi dissero: “Devi farlo!”. Ma io risposi ancora di no. Volevo che qualcun altro lo facesse. [Io: Ma perché volevano proprio te?] Non so, avevano fiducia, speranza. Per un anno mi sono messo a organizzare la gente. Ma all'inizio non volevo. Così sono diventato un leader. Così è iniziato tutto. Persino ora, la gente mi dice ancora “leader”. Vuol dire che sono riuscito ad avere una buona relazione con la gente, che si fidano ancora di me.

Come altri leader Maskoy lo descrivono, Rene Ramirez agì da quel momento in poi da “avvocato” per la sua gente. Il suo potere non era tanto quello di prendere decisioni, quanto quello di difendere, di fronte ai Bianchi, le decisioni assunte dalla gente a Pueblito. Insieme a Ramirez, un comitato di dieci membri venne eletto per rappresentare i Maskoy nella capitale. I viaggi della commissione venivano finanziati attraverso le attività di un'associazione giovanile composta essenzialmente da ragazze, che

preparavano e vendevano cibo a Puerto Casado. Il loro ruolo, è opportuno sottolineare, è scarsamente menzionato nei resoconti degli stessi leader.

Juan Gonzales, il membro più giovane della commissione Maskoy che visitò le autorità nella capitale tra il 1983 e il 1987, è anche uno dei narratori ufficiali degli eventi di quegli anni. Ecco come descrive in un'intervista l'inizio della lotta:

Tutto è iniziato nel 1983, ed è terminato nel 1987. Ma la lotta venne conclusa nel 1986, e nel 1987 il governo approvò l'espropriazione. Un giovedì pomeriggio Padre Ballin iniziò il catechismo, a cui quaranta persone parteciparono. E quaranta persone fecero sapere a Rene Ramirez – catechista e presidente della commissione Don Bosco – che doveva urgentemente viaggiare alla capitale con altri cinque rappresentanti Maskoy, per presentare un documento che reclamasse un territorio storico denominato "Riacho Mosquito". Il sabato successivo, viaggiammo ad Asunción su una barca a motore chiamata 'Panchita He'. Eravamo in cinque. Ad Asunción, lasciammo una copia dei documenti nell'INDI (Istituto Nazionale dell'Indigeno) e nell'IBR (Istituto per il Benessere Rurale), e tornammo a Puerto Casado.

Il primo viaggio della commissione ad Asunción segna l'inizio della lotta. Il fatto di venire ricevuti dalle autorità è vissuto dai Maskoy con grande entusiasmo, ma osservato dai missionari con occhio critico:

La delegazione Maskoy venne finalmente ricevuta dal Generale Martinez, presidente dell'INDI, che gli fece la promessa pericolosa di ottenere terra, ma meno della quantità da loro richiesta, e in un posto diverso da Riacho Mosquito. I rappresentanti indigeni sembravano felici, ma i nostri missionari prevedono numerosi pericoli. [Lettera di Padre Robin a Padre Joa'e – archivio della parrocchia di Puerto Casado]

Il contenuto dell'incontro non sembra essere così rilevante per la delegazione Maskoy, quanto il fatto di essere ricevuti dalle autorità. Ma l'ottimismo iniziale sfuma velocemente:

All'inizio non abbiamo incontrato difficoltà, ma piuttosto ricevuto congratulazioni. Ma dopo un po' ci fu il secondo viaggio alla capitale, ed è quando iniziarono i problemi. Casado aveva infatti presentato un'offerta di terra che non coincideva con quella richiesta dai Maskoy, e che i Maskoy non accettarono. Nel 1984, i Maskoy viaggiarono ancora ad Asunción. Ed è lì che iniziò come se fosse una battaglia, iniziò la lotta. (*Ya empezó como si fuera una batalla. Empezó la lucha.*)

La lotta per la terra è descritta da Juan Gonzales come una "battaglia" tra nemici. La volontà personale dei politici, per i Maskoy, sembrava valere di più che qualunque legge approvata. Di fatto, né il governo né lo stesso INDI sembravano stare dalla loro parte. Giusto quando le cose sembravano risolversi, Juan Gonzales raccon-

ta come il presidente dell'INDI li tradisce alle spalle:

Nel 1986 Casado presentò un'offerta con metà della terra: 15.000 ettari. Nell'ottobre 1986, dieci di noi viaggiarono ad Asunción. Tra di loro: René Ramírez, Carlos López, Joaquín Cabrera, Román Villalba, Remigio, Carlos Álvarez e io. Il presidente dell'INDI, ma noi non lo sapevamo, aveva già negoziato con l'impresa per convincerci ad accettare i 15.000 ettari. Alle quattro del pomeriggio ci ricevettero. Il colonnello Carrillo ci aspettava alla porta. Fece passare i Maskoy, e chiuse la porta. Gladys Casaccia e Mirna Vasquez, che erano con noi, vennero lasciate fuori. Lo stesso i giornalisti. Il generale Gaspar Martinez – cinque stelle sulla sua giacca – aveva in mano un documento di espropriazione di 15.000 ettari. Ci disse di firmare. Rene Ramirez si zittì, e anche gli altri, perché erano spaventati. Nessuno sapeva cosa sarebbe successo. Il presidente dell'INDI ci aveva mentito. Aveva detto: venite alla riunione, e vi faremo firmare un documento con la terra che avete richiesto. La gente era felice. Ma mentre eravamo nella stanza, con le porte chiuse, ci siamo accorti di essere stati traditi. Ci diede un documento e disse: Questo è il vostro documento. Firmate! Diede la penna a Rene Ramirez ma lui si rifiutò di firmare. "No!", disse. Allora il presidente passò la penna alla persona seguente. "No!", disse. Uno a uno si rifiutarono di firmare. Allora venne il mio turno. Diedi un pugno sul tavolo del generale e Rene Ramirez fece un salto. Diedi un pugno sul tavolo del Generale. "No, signore!. Non siamo

venuti a firmare questo. Non firmeremo. E ce ne andiamo. Io me ne vado. Se solo uno di noi firma, la sua firma non vale". Allora il generale Martinez disse: "Perché intanto non firmate questo, e tra cinque mesi vi do altra terra?". Ma io risposi di no. [...] Alcune autorità dissero che ci avevano istruito a comportarci in quel modo. Ma io risposi: "No, signore. Gli indigeni sanno come vogliono vivere. Per i loro nipoti vogliono la terra".

Non tutti gli uomini politici, comunque, sono considerati come nemici. Secondo Juan Gonzales i Maskoy erano riusciti a ottenere i loro alleati all'interno del Partido Colorado, il partito della dittatura. Questi alleati risultarono essere strategici nell'ultima fase della lotta:

Fortunatamente, i Maskoy avevano i loro amici. Uno era un deputato che lottò con noi: Julio César Frutos del Partido Colorado. Un grande deputato. Anche il presidente della giunta di governo, Juan Ramón Chávez, ci appoggiava. A un certo punto proponemmo a Juan Ramón Chávez: "Vogliamo affiliarci al Partido Colorado". Ma lui rispose: "Voi, indigeni, non dovete avere nulla a che fare con nessuna affiliazione politica. Non dovrete diventare membri di nessun partito politico: siete liberi. E a me piace che sia così. Chiedete la terra! La terra è vostra. Bisogna darvela. Dovete recuperare la terra. Ne avete più diritto di noi. [...] Nel 1987, in varie occasioni i Maskoy incontrarono Julio Cesar Frutos e Juan Ramón Chávez.

¹ Uno dei cinque gruppi etnici che compongono i Maskoy.

Abbiamo visto fino a questo momento come i momenti di confronto diretto con le autorità del Governo sono descritti come fasi cruciali della lotta. La lotta contro l'impresa Casado viene descritta come una lotta contro particolari individui. Non solo contro rappresentanti del governo ma anche, come vedremo in seguito, contro membri della famiglia Casado. È nel contesto di questa concettualizzazione della lotta che il ruolo di protagonisti occultati, gli sciamani, diviene importante. Come Angel Martinez, leader Maskoy, mi spiegò una volta: "I Bianchi hanno i loro avvocati, ma anche noi abbiamo i nostri: gli sciamani".

La presenza di pratiche sciamaniche risuona più volte nella narrazione di Juan Gonzales. Ho già menzionato, per esempio, come l'inizio della lotta è descritto con il termine "battaglia" (*batalla*). Racconti di battaglie sciamaniche sono molto frequenti nel Chaco. Attraverso i loro spiriti ausiliari, gli sciamani non lottano solo contro altri spiriti per curare dalle malattie, ma anche contro altri sciamani (vedi anche REGHER 1993). Allo stesso modo, la lotta per la terra è descritta da Juan Gonzales come una successione di battaglie. Vedremo come la presenza degli sciamani dietro quelle battaglie viene descritta dettagliatamente da Rene Ramirez.

Gastón Gordillo ha fatto notare come le pratiche sciamaniche non sono né a-storiche né a-politiche, ma sono modificate e dipendono di-

rettamente dal contesto politico-economico in cui sono immerse. Parlando del Chaco Argentino, Gordillo menziona "un aspetto sotto-analizzato dell'esperienza storica dei gruppi indigeni nella regione: l'immersione dello sciamanismo in forme di scontro e resistenza" (GORDILLO 2003: 105). Un altro antropologo, Stephen Kidd, parlando degli Enxet' del Chaco paraguayano e della loro relazione con i politici, sostiene che esiste un "rinnovato convincimento tra molti Enxet che gli sciamani possano essere di nuovo effettivi contro l'uomo Bianco" (KIDD 1995: 59). Tuttavia, i momenti in cui lo sciamanismo ha rappresentato esplicitamente un agente di resistenza allo Stato sono stati associati nella letteratura antropologica ai movimenti millenaristi o ai culti del cargo (THOMAS and HUMPHREY 1994: 4; GORDILLO 2003).

È Rene Ramirez a portare alla luce il ruolo fondamentale degli sciamani nella lotta per la terra degli anni '80. Secondo lui, uno dei loro compiti era quello di fare da ponte tra la gente in Pueblito e la delegazione nella capitale. Ma un altro, più fondamentale compito degli sciamani, era quello di "ammorbire" (*aflojar*) le autorità durante gli incontri tra queste ultime e i rappresentanti Maskoy:

Gli sciamani sono i nostri avvocati. C'erano due anziane in particolare che si prendevano cura di noi spiritualmente (*espiritualmente*). La gente le andava a trovare e chiedeva lo-

ro informazioni, quando i leader viaggiavano ad Asunción. Perché loro vedevano quello che stava accadendo come se vedessero un film. “La gente parla, e voi dovete fare silenzio”, dicevano. Senza di loro, non avremmo potuto vincere. Dicevano: “Ora ammorbidiremo le autorità, finché diranno: Sì, vi daremo la terra”. Si chiamavano Marciana e Ramona. Volevano essere seppellite a San Juan, perché era il loro luogo (*valle*) quando erano piccole. Quando la terra venne espropriata, piansero a lungo. [...] Ma gli sciamani viaggiavano anche ad Asunción, accompagnando i leader. Rimanevano sulla porta, per aiutarli spiritualmente. Per far sì che lo scontro non fosse troppo forte.

Per capire a cosa si riferisce Ramirez con il termine “ammorbidire”, dobbiamo analizzare in maggiore dettaglio la pratica sciamanica. Come descritto da vari antropologi, gli sciamani del Chaco imparano a muoversi nella realtà spirituale attraverso l'ingestione di piante o altri oggetti lasciati marcire nell'acqua (ARENAS 1981; KIDD 1999). In questo modo, apprendono a mettersi in contatto e “usare” gli spiriti che sono “padroni” di esseri non-umani: piante, animali e oggetti. Ognuno di questi spiriti ha una particolare abilità, che viene attivata attraverso il canto, e che viene usata dallo sciamano in caso di necessità. Per imparare a vedere da lontano, per esempio, lo sciamano deve ingerire dell'acqua in cui una manciata di terra ha riposato per un periodo di tempo.

Attraverso gli spiriti, gli sciamani possono agire su un organo del corpo chiamato *wáxok*. Secondo Kidd, il *wáxok* è – tra gli Enxet – l'organo del corpo che rappresenta il centro affettivo e cognitivo di una persona, ed è anche il luogo dell'individuo che può venire attaccato da spiriti maligni inviati da uno sciamano. Una dicotomia essenziale è quella tra *wáxok* soffice/sbloccato – una condizione che permette alle persone di comportarsi in modo amorevole e generoso – e *wáxok* chiuso/bloccato – tipico di persone che si comportano in maniera egoista (KIDD 1999: 49).

Possiamo dunque supporre che quando Ramirez afferma che gli sciamani afflosciano le autorità con il loro canto, essi stanno intervenendo sul *wáxok*, sbloccandolo e ammorbidendolo, affinché le autorità si comportino generosamente con i rappresentanti Maskoy. Il fatto che Ramirez utilizzi in spagnolo e guarani il verbo ammorbidire (*aflojar*) in un contesto atipico, ci permette capire che cosa stia succedendo. Un'altra espressione che Ramirez utilizza per descrivere la pratica sciamanica è dicendo che gli sciamani “lavorano” (*trabajan*) le autorità. Ecco la sua testimonianza, per esempio, sull'ultimo incontro con il presidente Stroessner, quando la firma del dittatore era l'unico elemento mancante per l'espropriazione definitiva della terra:

È stata la prima espropriazione nella storia dell'America Lati-

na. La prima. Anche peggio, se pensi che Stroessner era al potere. Io gli ho parlato due volte. Di solito faceva aspettare le persone almeno otto giorni, prima di riceverle. Ma a me, mi ha ricevuto al momento. Non ho aspettato nemmeno ventiquattro ore. Grazie agli sciamani, perché lo hanno lavorato. Mi hanno detto: “Lo lavoriamo noi”. [...] “Non ti preoccupare”, mi disse Stroessner. “I 30.000 ettari sono vostri”. Finalmente mi tranquillizzai. Gli dissi: “Adesso sono tranquillo”. [...] “Se il documento arriva, mi disse Stroessner, lo firmo”. Credo che il documento rimase solo tre giorni sulla sua scrivania, e poi lo firmò. E poi l'espropriazione venne immediatamente autorizzata.

È dunque possibile riconoscere, nella narrazione di Rene Ramirez, riferimenti a una particolare esperienza del mondo, dove esseri non-umani collaborano con esseri umani per influire sull'ambiente sociale e politico circostante. Angel Martinez mi spiegò che la ragione per cui i Maskoy – a differenza dei non-indigeni che stavano reclamando terra – hanno ottenuto l'espropriazione di Riacho Mosquito, è stata grazie all'aiuto degli sciamani.

Come sostenuto anche da Ramirez, Martinez ricorda che due sciamani seguivano la delegazione Maskoy nella capitale, dove evitavano che ai militari “venissero i nervi” (*les dieran los nervios*). Sostiene, per esempio, che Rene Ramirez venne sbattuto fuori dall'ufficio di un generale in preda ad un attacco di nervi. Situazione che venne in seguito evitata grazie alla

presenza degli sciamani. Juan Gonzales, ma la notizia è riportata (inconsapevolmente) anche in un articolo di giornale del 1984, menziona tra i membri della delegazione Maskoy due persone che non apparivano all'inizio della lotta. Entrambi sono famosi per essere sciamani. Uno di loro, Juaquin Cabrera, era considerato uno sciamano pericoloso e di pessimo carattere, ma sicuramente potente. Il secondo, di cui non faccio il nome, è ancora oggi un potente sciamano.

Naturalmente, i rappresentanti Maskoy avevano dei discorsi specifici che utilizzavano di fronte ai politici. Uno di questi era sottolineare la loro partecipazione come guide nella guerra del Chaco (1932-1935), ciò che garantiva il loro status di cittadini paraguaiani. Ma indipendentemente dal contenuto delle conversazioni, il ruolo degli sciamani veniva considerato essenziale in quanto influiva sul lato fisico dello scontro con i politici. In questo modo, bilanciavano il potere delle autorità militari e la loro capacità di nuocere. Il ruolo degli sciamani non va dunque trovato nei discorsi, ma nel lato incarnato (*embodied*) della pratica politica.

5. Sbarazzandosi dei padroni

Non solo gli sciamani ammorbidivano le autorità durante gli incontri nella capitale, ma aiutarono la delegazione Maskoy a liberarsi di tre persone che stavano bloccan-

do il processo di espropriazione. Prima ancora, si liberarono di Marcos Casado Sastre, pronipote del fondatore, per il suo cattivo carattere. Il suo caso merita una menzione particolare.

Secondo Ramirez, Marcos Casado manteneva una relazione speciale con alcuni sciamani, e in particolare con il famoso *Cacique Michi* (vedi anche: COMINGES 1882). Sembra infatti che *Michi* avesse curato dei parenti di Marcos Casado, e quest'ultimo gli avesse dato in retribuzione una frazione di terra in prossimità del Km 40 della via ferrea, in luogo chiamato *Ko Arta* o *Ko Alta*.

Negli anni '70, questa relazione di scambi e fiducia si rompe. A quel tempo, Casado era parte della giunta direttiva dell'impresa insieme a Luis Cavanagh e Sergio Peralta Ramos (anche loro imparentati alla famiglia Casado). Dei tre, era il più contestato a causa del modo in cui trattava i lavoratori. Per esempio, Ramirez racconta che Marcos Casado soleva mangiare frattaglie di manzo tutti i giorni. Un giorno, tuttavia, il macellaio dimenticò di mettere da parte la sua porzione consueta e il servitore mandato a prenderla tornò indietro a mani vuote. Casado si infuriò e licenziò entrambi. A quel tempo, Ramirez lavorava come servitore in casa della famiglia Casado, e ricorda perfettamente come Marcos Casado – già alla fine degli anni '70 – iniziò a fare strani incontri:

Marcos Casado aprì la porta della sua stanza dal di dentro,

ed è lì quando vide il serpente. Io non c'ero. Il giorno dopo, Casado e sua moglie mi fecero chiamare e mi dissero che erano molto spaventati. Quel pomeriggio, lasciarono Puerto Casado e non tornarono mai più. Ma quella non era la prima volta. In un'altra occasione, mi disse che sarebbe andato a pescare. Ma invece di un pesce, un serpente abboccò all'amo. Casado tagliò il filo da pesca, e se ne andò. Quando me lo raccontò mi sorpresi molto: "Sta scherzando?", gli chiesi. Ma lui rispose di no. E allora rimasi zitto.

Il riferimento ai serpenti non è casuale. Durante il mio lavoro di campo, la presenza di serpenti a casa di qualcuno era sempre interpretata come un segno di intervento sciamanico. È ragionevole dunque pensare che gli sciamani stessero inviando serpenti a Marcos Casado. In quello stesso periodo, la fabbrica iniziò ad essere visitata da animali selvatici:

Mi sono sorpreso. Per prima cosa, ho visto un serpente nella fabbrica. Poi, un armadillo. Camminava tranquillo per la fabbrica. E poi una scimmia. E poi alligatori, tanti. Erano segni di gente... Gli animali venivano dal monte.

Queste visite sono interpretate da uno sciamano Maskoy a cui Ramirez chiede consiglio come un segno dell'imminente chiusura della fabbrica:

È strano: gli animali appartengono al monte. È un segno. Non possono entrare nella fabbrica per caso. Doveva esserci una ragione. Come possono

entrare così? Ma d'altra parte: chi poteva credere che la fabbrica sarebbe stata chiusa dall'oggi al domani? Solo dopo averlo visto, ci si sarebbe potuto credere. Era impossibile da credere al momento. Dicono che Casado fosse un multimilionario. La compagnia aveva 2 o 3 aerei. Quattro macchine. Due grandi barche a motore. Bellissime.

Più tardi, nella stessa intervista, Ramirez suggerisce che l'origine delle disgrazie di Marcos Casado sia stato il modo in cui trattava i lavoratori, il suo rompere la relazione fondata sul prendersi cura reciproco che è alla base della via sociale:

- (Io) pensi che Casado abbia fatto qualcosa di sbagliato ed è per questo...
- (RR) È una conseguenza. Primo, trattava male gli esseri umani. Li imbrogliava. E questo è il primo punto. Secondo, non pagava abbastanza. Dava solo quando ne aveva voglia. Persino quando chiedevi qualcosa gentilmente, si rifiutava di dare.

Negli anni '80 Rene Ramirez, servitore privato della famiglia Casado, assume la leadership nella lotta per il recupero di una parte del territorio Maskoy. La famiglia Casado, dopo aver cercato inutilmente di distoglierlo dal proposito, lo manda a lavorare in fabbrica. Ramirez lavorerà per l'impresa fino al Duemila, quando la fabbrica viene chiusa definitivamente.

² Oi la medico mbaretea. Hasta que hoy oi. Ointe la medico o sino ha'e kuera bien calladiton-te oi. Ibuena hikuai. Pero ojea-molestaro si, pepe omo opuata hikuai.

6. La nuova vita: il ruolo degli sciamani dopo l'espropriazione della terra

Ci sono potenti dottori (sciamani). Ce ne sono ancora.

Ci sono dottori, ma non si fanno notare.

Sembrano inoffensivi.

Ma se vengono infastiditi, si solleveranno di nuovo.

[intervista con Ojeda, *Castilla*, 2007]²

Nel 1987, cinque comunità Maskoy e i loro rispettivi leader vennero ufficialmente riconosciute come parte del Territorio Indigeno Riacho Mosquito. Nel 1989, la dittatura di Stroessner veniva finalmente rovesciata da un colpo di stato portato avanti da esponenti del suo stesso partito, il Partido Colorado (ANR). È allora che i Maskoy iniziano a venire coinvolti nella vita politica del paese. Nel 1993, le prime elezioni democratiche a livello regionale vennero realizzate a Puerto Casado. Il voto Maskoy si rivelò fondamentale per i politici locali data la scarsità di popolazione presente nel territorio, e già nel 1993 iniziarono a votare.

Durante il mio soggiorno a Puerto Casado, nel 2006-2007, le comunità avevano già accumulato anni di esperienza nel cercare alleanza con vari settori politici. Alcuni leader, inoltre, avevano in varie occasioni agito da intermediari tra determinati uomini politici e le loro comunità (vedi: HICKS 1971, per un'analisi del funzionamento del Partido Colorado in Paraguay). Le relazioni poli-

tici-cittadini venivano descritte in termini di amicizia e in alcuni casi di parentela (certi politici venivano considerati "figli" – *ta'yra* – di altri politici). Data la mancanza di lavoro, inoltre, le comunità erano diventate sempre più dipendenti dalle risorse dello stato. Effettivamente, lo stato come appariva a Puerto Casado era un ente centralizzato distributore di risorse materiali, che variavano al variare le relazioni di amicizia con i politici locali. Ogni mese, un sussidio per la povertà di circa 30 euro per famiglia veniva distribuito nelle comunità indigene. Il Comitato di Emergenza Nazionale, inoltre, le riforniva con viveri (in alcuni casi pane e salame) sporadicamente, e il sindaco di Puerto Casado visitava Territorio Riacho Mosquito distribuendo viveri e soldi in occasione di eventi speciali.

Durante le ultime elezioni municipali, nell'ottobre 2007, tutte le comunità Maskoy si riunirono a Pueblito, il quartiere indigeno di Puerto Casado. Il giorno prima delle elezioni, il Governatore chiese ai leader di riunirsi con lui in un hotel localizzato nella parte non indigena di Puerto Casado. La sua richiesta venne contestata da un settore della popolazione, e una delegazione di donne Maskoy chiese al Governatore di incontrare le comunità all'interno di Pueblito. Forzando il Governatore a distribuire i soldi utilizzati per comprare i voti all'interno di Pueblito, le donne cercavano di evitare che quest'ultimo passasse ai leader una quanti-

tà non controllabile di soldi, e che i leader ne trattenessero per sé una porzione eccessiva. Alla fine, il Governatore accettò riunirsi con la gente a Pueblito ed ogni votante ricevette una quantità di denaro fissa, negoziata collettivamente al riparo delle mura scolastiche.

Secondo Kidd, gli Enxet “concepiscono il potere come proveniente dalla relazione con esseri esterni alla comunità, o da conoscenze acquisite in contatto con il mondo esteriore. La relazione di potere paradigmatica è quella tra uno sciamano ed i suoi spiriti ausiliari” (KIDD 1995: 62).

Sempre secondo lo stesso autore, la concettualizzazione del potere come qualcosa proveniente dall'esterno della comunità può avere pericolose implicazioni politiche. Infatti, sostiene Kidd, se diversi individui all'interno delle comunità cercano alleanze con diversi uomini politici, le tensioni e le divisioni all'interno degli insediamenti potrebbero aumentare. Ciò che Kidd non considera tuttavia è il ruolo degli sciamani nel compensare l'effetto disaggregante della prassi politica nell'interazione tra i leader e il Partido Colorado³.

Il controllo esercitato sulla distribuzione dei soldi fatta dai politici è solo uno dei motivi per cui le autorità politiche sono costantemente spinte a visitare le comunità indigene. Nel 2007, per esempio, stavo assistendo a un rituale di iniziazione femminile in Territorio Riacho Mosquito. Il rituale, che durava una settimana, con-

tava sull'appoggio del sindaco di Puerto Casado per l'arrivo di razioni regolari di viveri che servivano a sfamare gli invitati al rituale. Ad un certo punto, la scarsità di cibo persuase i leader a convocare una riunione con il sindaco per chiedergli di aumentare le provviste. Nella riunione erano presenti i leader ed alcune delle loro mogli. Gli unici altri spettatori erano gli sciamani. All'apparenza innocui anziani, si alternavano su una sedia collocata di fronte al sindaco e apparivano ascoltare distrattamente la riunione. Verso la fine, una sciamana si avvicinò al sindaco e appoggiò la mano sulla sua spalla, un comportamento piuttosto inconsueto nelle relazioni tra Maskoy e uomini politici. Era per me evidente che gli sciamani stavano “lavorando” il sindaco durante la riunione, in modo da riuscire a ottenere la quantità di cibo necessaria per continuare il rituale.

In questa e in altre occasioni mi resi conto che gli sciamani – nonostante non sembrino più agire nella distanza controllando i movimenti dei leader nella capitale – continuano ad esercitare il loro potere di mediazione all'interno delle comunità, dove i loro poteri sono considerati più forti. Territorio Riacho Mosquito – con i suoi insediamenti e il monte costante – è venuto configurandosi come uno ‘spazio di potere’ dove le relazioni tra indigeni e non-indigeni – considerando che i non-indigeni sono generalmente collocati in una posizione di forza – possono esse-

re bilanciate attraverso l'azione degli sciamani.

La nuova configurazione di potere è data dall'intreccio di interazioni tra uomini politici e sciamani, e tra sciamani e spiriti di esseri non-umani. Ancora oggi, l'apprendimento sciamanico comporta un periodo di isolamento nel monte, e la vicinanza ai bianchi è una delle ragioni per le quali non può venire realizzato dai giovani che vivono in comunità senza monte intorno. L'esistenza di un territorio indigeno titolato offre dunque un contesto propizio per il rifiorire dell'attività sciamanica. Contribuendo a configurare il territorio indigeno come uno spazio di potere, inoltre, la presenza degli sciamani nella comunità rappresenta un contrappeso al movimento centrifugo che spinge i leader a negoziare con i politici a Puerto Casado o nella capitale.

Conclusioni

Parlando delle testimonianze Enxet sul ruolo degli sciamani nella Guerra del Chaco, Kidd scrive che “la storia è stata re-inventata e trasformata in mito” (KIDD 1995: 59). Questa posizione teorica andrebbe riformulata per due motivi.

Il primo è che parlando di una re-invenzione della storia si presuppone che esiste una storia vera dove gli eventi accadono al di fuori delle categorie ontologiche Maskoy. Una storia, per esempio, dove la relazione tra esseri umani e non-umani è espulsa dall'ana-

³ Mentre anteriormente la figura del leader coincideva con quella dello sciamano, altre capacità di mediazione vengono oggi richieste ai leader indigeni (VILLAGRA 2008).

lisi politica in quanto non appropriata. Ho già menzionato nei paragrafi introduttivi la critica che Latour e De la Cadena hanno fatto a questa concettualizzazione della prassi politica.

La seconda critica ha a che fare con un'analisi delle narrazioni storiche che trascura di prendere in considerazione i loro legami con pratiche contemporanee o passate. Secondo Kidd, in fatti, il ruolo degli sciamani nella storia Enxet appartiene al tempo del mito. Nel caso dei Maskoy, tuttavia, abbiamo visto come la presenza degli sciamani nella commissione pro-terra sia testimoniata negli articoli di giornale dell'epoca (nonostante tali individui non vengano apertamente riconosciuti come sciamani dai giornalisti), e come gli sciamani continuino a fare da mediatori con i politici nella vita quotidiana delle comunità.

Invece di concentrare l'attenzione unicamente sui discorsi prodotti dalle organizzazioni indigene, bisognerebbe iniziare ad analizzare le strategie politiche adottate da queste ultime senza eliminare dall'analisi le categorie esperienziali indigene. Categorie che hanno spesso a che fare con la mediazione del corpo, e che prendono in considerazione la fisicità degli incontri. Nel resoconto della lotta per la terra del popolo Maskoy, per esempio, è essenziale comprendere perché il momento di incontro tête-à-tête con le autorità politiche è considerato così fundamenta-

le. Queste considerazioni sono importanti anche per le ONG che appoggiano le rivendicazioni indigene, e cercano una collaborazione con le stesse. Non è casuale che la relazione tra la chiesa cattolica e il popolo Maskoy, nonostante i successi iniziali, sia andata gradualmente degenerando, fino ad arrivare a una quasi interruzione del dialogo.

Il fatto che lo sciamanismo sia ancora legato alla prassi politica, non solo a Puerto Casado ma nel resto del Chaco, è testimoniato dal commento di un leader Maskoy su una ONG della capitale. La ONG – che aiuta altri gruppi indigeni nel recupero delle terre ancestrali – offre vitto e alloggio ai leader indigeni che visitano la capitale per portare avanti negoziati con le autorità politiche. Come il leader Maskoy mi disse in una occasione: “Preferiamo non dormire nella ONG, è pericoloso, ci sono sempre troppi sciamani”.

Riferimenti bibliografici

ARENAS, P. (1981). *Etnobotánica Lengua-Maskoy*. Buenos Aires, Fundacion para la Ciencia, la Educacion y la Cultura.

ASSIES, V. d. HAAR, *et al.* (2000). *The Challenge of Diversity*. Amsterdam, Thela Thesis.

BLASER, M. (2009). “The Threat of the Ymro: the Political Ontology of a Sustainable Hunting Program.” *American Anthropologist* 111 (1).

CEP (1986). *La lucha por la tierra en defensa de la vida. El pueblo maskoy frente a Carlos Casado S.A.*. Asuncion, ENM.

COMINGES, J. d. (1882). *Exploraciones al Chaco del Norte*. Buenos Aires, Alsina.

CONKLIN, B. (1997). “Body Paint, Feathers, and VCRs: Aesthetics and Authenticity in Amazonian Activism.” *American Ethnologist* 24 (4).

DALLA CORTE, G. (2007). “Redes y Organizaciones Sociales en el Proceso de Ocupacion del Gran Chaco.” *Revista de Indias* LXVII (204).

DE LA CADENA, M. (2007). *Taking Indigenous Politics in its Own Terms Requires and Analysis beyond “Politics”*. Workshop: Local Knowledge and State Form: Reflections on the Case Study in Comparative Research on the Modern State, University of Manchester.

DE LA CADENA, M. (2010). “Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond ‘politics’.” *Cultural Anthropology* 25 (2).

DE LA PEÑA, A. (2005). “Social and Cultural Policies Towards Indigenous Peoples: Perspectives from Latin America.” *Annual Review of Anthropology* 34.

GLEDHILL, J. (2000). *Power and its Disguises*. London, Sterling, Pluto Press.

GORDILLO, G. (2003). “Shamanic Forms of Resistance in the Argentinean Chaco. A Political Economy.” *Journal of Latin American Anthropology* 8 (3).

HALE, C. (2004). “Rethinking Indigenous Policies in the Era of the Indio Permitido.” *NACLA Report on the Americas* 38 (2).

HARRIS, O. (1995). “The Coming of the White People. Reflections on the Mythologisation of History in Latin America.” *Bulletin of Latin American Research* 14 (1).

HICKS, F. (1971). “Interpersonal Relationships and Caudillismo in

- Paraguay." *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* 13 (1).
- HORST, R.H. (2007). *The Stroessner Regime and Indigenous Resistance in Paraguay*. Gainesville, University of Florida Press.
- JACKSON, J. and B. WARREN (2002). *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*. Austin, The University of Texas Press.
- KIDD, S. (1995). "Land, Politics, and Benevolent Shamanism: the Enxet Indians in a Democratic Paraguay." *Journal of Latin American Studies* 27.
- KIDD, S. (1999). Love and Hate among the People without Things. *Social Anthropology Department*, University of St Andrews.
- LATOURE, B. (1990). "Postmodern? No, simply amodern! Steps towards an anthropology of science." *Stud. Hist. Phil. Sci* 21 (1).
- RAMOS, A.R. (1992). "The Hyperreal Indian." *Serie Antropologica* 135.
- RAMOS, A.R. (2001). "Pulp Fictions of Indigenism." *Serie Antropologica* 301.
- SIEDER, R., Ed. (2002). *Multiculturalism in Latin America*. London, Palgrave MacMillan.
- SUSNIK, B. (1977). *Lengua-Maskoy. Su Hablar, su Pensar, su Vivencia*. Asuncion, Museo Etnografico Andres Barbero.
- THOMAS and HUMPHREY (1994). *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- TILLEY, V. (2002). "New Help of New Hegemony? The Transnational Indigenous Peoples' Movement and "Being Indian" in El Salvador." *Journal of Latin American Studies* 34 (2).
- VILLAGRA, R. (2008). Los Liderazgos Enhlet-Enenhlet. Los Cambios, las Continuidades, las Paradojas. *Liderazgo, Representatividad y Control Social en el Gran Chaco*. B. a. Meichtry. Resistencia, Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste.
- WACHTEL, N. (1971). *La vision des vaincus : les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*. Paris, Gallimard.
- WARREN, J. a. (2005). "Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions." *Annual Review of Anthropology* 34.

VALENTINA BONIFACIO <bonivale@libero.it> was awarded a Ph.D in "Social Anthropology with Visual Media" at Manchester University (UK). She worked for several years in the field of international cooperation in Latin America, in particular on the provision of support to indigenous organisations. Her documentary Casado's Legacy received an honourable mention from the Society for Visual Anthropology of the American Anthropological Association. She has written several articles on the indigenous populations of Paraguay and Guatemala. She is currently a lecturer in Visual Anthropology at Università Ca' Foscari Venezia.