

# Erreffe

## Antropologia dello sport

a cura di  
Enrico Giorgis  
e Glauco Sanga

Introduzione  
*Enrico Giorgis*

Vecchie considerazioni  
e minimi aggiornamenti.  
Storia dello sport e  
sistema ludico: rapporti  
e linee di ricerca  
*Gherardo Ortalli*

Prima degli sport  
contemporanei. Giochi  
addestrativi d'antico  
regime (riflessioni e  
percezioni)  
*Alessandra Rizzi*

Come in uno specchio.  
Il corpo di Carnera e di  
Mussolini  
*Daniele Marchesini*

La comunità egualitaria  
di maratona  
*Ezio Pederiva*

La bicicletta di Augé  
*Adriano Favole*

Per un'antropologia  
dell'allenamento  
nell'atletica leggera. Una  
comparazione tra scuola  
russa e italiana  
*Linda Armano*

Il "terzo tempo"  
come espressione  
di una cultura  
sportiva. Osservazioni  
etnografiche in un club  
di rugby  
*Enrico Giorgis*

Personaggi e interpreti  
nella scena del wrestling  
*Elisabetta Silvestrini*

La passione per la  
civiltà. Calcio e pallavolo  
tra i Maskoi del Chaco  
paraguaiano  
*Valentina Bonifacio*

La legge coloniale e  
le regole del gioco: il  
cricket a Ceylon. Una  
prospettiva antropologica  
*Paolo Banterle*

«Less Christ and more  
cricket». Alle origini  
dell'antropologia  
applicata: l'introduzione  
dello sport in Melanesia  
*Glauco Sanga*

## Interventi

La storia lingua morta.  
Manifesto  
*Giorgio Politi*

Apostoli del Pacifico  
occidentale. La prima  
missione oceanica del  
Seminario Lombardo per  
le missioni estere  
*Paolo Banterle*

Il *maternage*, fra  
attenzioni parentali e  
utilizzo dell'animale  
*Sabrina Tonutti*

“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, anche  
mediante carta di credito  
o bonifico

---

La passione per la civiltà Calcio e pallavolo tra i Maskoi del Chaco paraguaiano

Author(s): VALENTINA BONIFACIO

Source: *La Ricerca Folklorica*, No. 60, Antropologia dello sport (ottobre 2009), pp. 89-98

Published by: Grafo Spa

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/41548454>

Accessed: 06-11-2017 11:22 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](mailto: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

**La passione per la civiltà****Calcio e pallavolo tra i Maskoi del Chaco paraguaiano**

## ABSTRACT

**The passion for civilisation. Football and volleyball among the Maskoy of Chaco in Paraguay***(by Valentina Bonifacio)*

The taking up of football and volleyball by indigenous Amerindian groups has commonly been interpreted by the non-indigenous population as a symptom of loss of identity. Analysing the case of the Maskoy of Chaco in Paraguay, this essay prefers to interpret the adoption of these sports not as a break with the past, but as the development of earlier practices, such as ritual dressing-up and gambling. In her analysis of the way in which the indigenous society has historically interacted with its non-indigenous equivalent, the author further offers an investigation of categories such as “mimetism” and “syncretism” – in her opinion antithetical – that are often used to describe the structure of colonial relationships in Latin America.

Numerosi gruppi indigeni del Chaco paraguaiano hanno adottato il calcio e la pallavolo come eventi centrali della vita comunitaria. In questo articolo tratterò alcune genealogie per scardinare l'idea che la diffusa adozione di questi sport possa essere tradotta in termini di “perdita d'identità”. La mia analisi, in particolare, si concentrerà sul territorio indigeno di Riacho Mosquito, ubicato nella frontiera tra Paraguay e Brasile, a 30 chilometri dal municipio di Puerto Casado.

**Contesto**

Tra il 1886 e il 1889, il banchiere argentino Carlos Casado del Alisal comprò illegalmente dallo Stato 5.625.000 ettari di terra nel Chaco paraguaiano, che corrispondono alla quasi totalità della regione nord del paese. Fino a quel momento, il territorio era abitato da gruppi di cacciatori-raccoglitori saltuariamente in guerra tra loro. Il cuore dell'impero della famiglia Casado venne fondato sulla sponda ovest del Rio Paraguay, dove un piccolo villaggio prese il nome di Puerto Casado. È qui che l'impresa Casado – già nel 1889 – costruì una fabbrica per la

produzione del tannino, una sostanza ricavata dal legno di un albero locale (il *quebracho Colorado*), e ampiamente richiesta sul mercato internazionale per la lavorazione del cuoio. Oltre alla produzione di tannino, l'impresa recintò grandi frazioni di terreno e si dedicò all'allevamento estensivo di bestiame.

Secondo Rene Ramirez, leader Maskoy, la fabbrica di tannino fu costruita con manodopera indigena sotto la direzione di un architetto argentino. Nonostante manchine descrizioni precise sull'inserimento degli indigeni nel lavoro di fabbrica, sappiamo che già nel 1906 comparivano 400 operai indigeni nei registri ufficiali dell'impresa (CEP 1983: 129-137). Una testimonianza del 1954 dell'antropologa Bratislava Susnik fa riferimento all'esistenza di un quartiere indigeno nell'ormai centro urbano di Puerto Casado, dove risiedevano gruppi di diversa provenienza etnica:

Padre Bruno Stella, il prete Salesiano di Puerto Casado, identifica nell'instabilità degli Indigeni le difficoltà del lavoro missionario. Per riuscire a creare un gruppo compatto di Indigeni Cristiani, ha deciso di fondare un “Villaggio Cristiano” [Pueblito Indio Livio Farina], dove ha raggruppato indigeni appartenenti a diversi gruppi etnici

(Enxet, Angaite, Sanapana, Tobas, Chamacoco). Questa miscela di indigeni dovrebbe risultare in una coscienza cattolica comune, invece dell'antica relazione con il loro gruppo pagano di appartenenza. [...] Padre Stella è convinto dell'impresa, ma dimentica l'influenza che i Bianchi<sup>1</sup> presenti nell'area possono esercitare sugli indigeni. Non sarà capace di risolvere il suo problema attraverso il metodo Salesiano di football, cinema e canti. [SUSNIK 1954]

Lasciamo da parte per il momento il riferimento al «metodo Salesiano» di civilizzazione. Sofferamoci invece sulla creazione a Puerto Casado di un quartiere indigeno inter-etnico, separato dal resto della popolazione e situato sotto la custodia della chiesa cattolica. In questo quartiere risiedevano gli operai con le loro famiglie. Quando la domanda internazionale di tannino decadde, soprattutto negli anni '70, l'impresa iniziò a licenziare gli operai, e il futuro dell'area si fece incerto. È per questo che negli anni '80 la chiesa cattolica – influenzata dalla teologia della liberazione – propose alla popolazione indigena di Puerto Casado una lotta comune contro l'impresa.

Il fine della lotta era quello di espropriare una frazione di terra dove gli ex-operai e le loro famiglie potessero ricrearsi un futuro una volta che la fabbrica venisse chiusa e la terra venduta. Nacque così il popolo Maskoy dall'unione di tutti i gruppi etnici residenti in quel momento nel quartiere indigeno di Puerto Casado (per usare una semplificazione storica adottata dagli stessi Maskoy, i diversi gruppi erano: Angaite, Sanapana, Toba, Enxet e Guana). Nel 1987, dopo sette anni di lotta contro l'impresa Casado e il regime militare del dittatore Stroessner, il popolo Maskoy ottenne finalmente l'espropriazione di 30 mila ettari di terra sotto il nome di «Territorio Indigeno Riacho Mosquito».

#### Prima genealogia: tempo della festa e appropriazioni mimetiche

All'inizio del secolo, in quella parte del Chaco, grandi raduni inter-etnici venivano ciclicamente organizzati intorno ai rituali di iniziazione maschili e femminili, e in periodi di ab-



Fig. 1. Danzatore travestito da (trasformato in) spirito del monte. Settembre 2007 (foto: Valentina Bonifacio).

bondanza alimentare (PITTINI 1924; DELPORTE 1992; IMAZ and FRANCO 2007). Durante le celebrazioni, gli uomini si travestivano da «spiriti della selva» e danzavano giorno e notte nello spiazzo centrale dell'insediamento.

Con l'arrivo dei Bianchi, e in particolare in prossimità delle fabbriche di tannino e degli allevamenti di bestiame (*estancias*), le cerimonie di iniziazione vennero gradualmente abbandonate. Testimonianze di anziani indigeni raccolte da Delporte (poi confermate durante il mio lavoro di campo), sostengono che le cerimonie furono abbandonate a causa dell'atteggiamento dei lavoratori non indigeni, che si burlavano di quei rituali per loro ridicoli:

Per noi, i balli di iniziazione sono importanti, e per questo non ci piace quando i Bianchi partecipano e ridono.

[DELPORTE 1992: 17]

Questa attitudine derisoria è rimasta incastonata nell'idioma indigeno contemporaneo, e soprattutto nei termini utilizzati per definire i protagonisti dei rituali. Tra gli Ishir, per esempio, gli uomini travestiti da spiriti del monte vengono chiamati «i pagliacci» (*los payasos*), mentre i Maskoy li chiamano *kamba* (in Guaranti: i neri – probabilmente un riferimento alla popolazione nera brasiliana – per il colore delle pitture corporali). La giovane iniziata, invece, viene chiamata «la Regina» (*la Reina*). Questa denominazione sembra provenire dall'elezione della «Regina del Carnevale», tenuta a Puerto Casado fino a pochi anni fa.

<sup>1</sup> Susnik adotta qui, come farò anch'io nel corso dell'articolo, la terminologia indigena. Tutti i gruppi indigeni paraguaiani, infatti, chiamano «Bianchi» i non-indigeni, e «Paraguaiani» i Bianchi residenti in Paraguay. In questo modo, paradossalmente, escludono se stessi dalla definizione di chi sono i paraguaiani.

Nel periodo delle *estancias*, a partire dal XX sec., gli unici rituali che si continuavano a celebrare erano i riti di iniziazione femminile, e solamente lontano dai centri popolati da Bianchi (SUSNIK 1977: 227). Ma un altro problema rendeva la realizzazione dei balli estremamente complicata: la loro durata. Le cerimonie di iniziazione duravano infatti otto giorni, e le cerimonie più complesse potevano durare fino a un mese. Con il lavoro nelle fabbriche e nelle *estancias*, divenne impossibile per i lavoratori assentarsi dal lavoro per tempi così lunghi.

Soluzioni alternative vennero cercate. Nelle *estancias*, il tempo della festa si configurò attraverso la realizzazione del *choqueo*, un ballo adottato da vari gruppi etnici del Chaco, che consisteva – e consiste – in una ronda di persone che ballano intorno a un musicista, il quale a sua volta canta e suona un tamburo ad acqua<sup>2</sup>. Il *choqueo* costituiva una parte dei rituali più complessi, una sorta di segmento estraibile degli stessi. I musicisti erano generalmente sciamani, e i canti eseguiti provenivano dalla interazione con spiriti del mondo non-umano. A differenza delle cerimonie di iniziazione, che duravano minimo una settimana, il *choqueo* (anche chiamato *choqueada* o *pachanga* o *manañ*) durava dalla sera fino all'alba del giorno dopo, per poi in alcuni casi ricominciare la sera del secondo giorno. La sua realizzazione, dunque, era più flessibile e poteva facilmente essere adattata ai tempi lavorativi.

Anche il *choqueo*, tuttavia, veniva visto dai missionari come una minaccia al rendimento dei lavoratori indigeni, che dopo aver ballato tutto il fine settimana apparivano «troppo stanchi per lavorare adeguatamente il lunedì mattina» (DELPORTE 1992). I missionari, dunque, autorizzarono la realizzazione del ballo ma solo dal mezzogiorno del sabato fino alla domenica mattina. In questo modo obbligavano i lavoratori ad andare a messa la domenica mattina e a riposarsi il resto del giorno per essere freschi al lavoro il lunedì mattina.

Alcune foto di Bratislava Susnik ci mostrano un dettaglio fondamentale del *choqueo*. Ricordiamo infatti brevemente che durante i rituali di iniziazione i danzatori si travestono (e si trasfor-



Fig. 2. [didascalia originale] Lavoratori della estancia Sta. Juanita durante una danza antica Sanapanana.

Foto: Susnik. 1962.

[Cortesia del Museo Andrés Barbero]

mano in) spiriti del monte, l'Altro non-umano della società indigena. Cambiando il contesto sociale, nel caso dei lavoratori indigeni delle fabbriche e delle *estancias*, l'Altro smette di essere uno spirito antropomorfo, e diventa il lavoratore paraguaiano con cui gli indigeni condividono il luogo di lavoro, pur abitando in insediamenti separati. È per questo che durante il *choqueo* i danzatori indossavano il costume completo dei cowboy locali.

Negli stessi anni in cui il *choqueo* si affermava come ballo inter-comunitario nelle *estancias*, il calcio si diffondeva in prossimità delle fabbriche di tannino e nelle *estancias* stesse. Oltre che alla pressione esercitata dai missionari, che lo consideravano parte del «metodo Salesiano di civilizzazione», l'adozione del calcio rispondeva alla necessità di allearsi con il settore non-indigeno della popolazione senza dover entrare in politica. Scrive Susnik nel 1953 che:

Circa sei anni fa, il leader comunista paraguaiano Barthe mandò i suoi seguaci tra gli indigeni. Ma questi si rifiutarono di aderire alla sua propaganda e in Puerto Pinasco [un centro di produzione del tannino situato nei pressi di Puerto Casado, n.d.r.] il leader principale decise saggiamente che gli indigeni potevano solo essere membri del club internazionale di football (SUSNIK 1953).

Ma l'adozione del calcio non si può ridurre a un meccanismo di alleanza strategica con i paraguaiani. La cura riposta dai giocatori indigeni nel

<sup>2</sup> Per una comparazione con i raccoglitori indigeni della canna da zucchero in Argentina cfr. GORDILLO 2004.

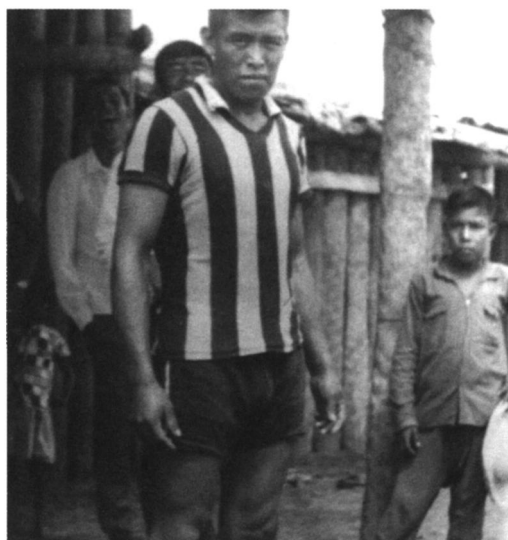


Fig. 3. [didascalia originale] "Alojo" e altri giocatori di calcio. Pro Diana. Alto Paraguay. 1968/69. [Cortesia del Museo Andrés Barbero]

possedere l'abbigliamento calcistico completo e accurato lascia pensare infatti a un'analogia con i travestimenti da spiriti non-umani dei danzatori dei rituali di iniziazione, e con gli abiti da cowboy indossati durante il *choqueo* nelle *estancias*.

Sia le foto di Susnik degli anni '60, sia le osservazioni da me raccolte durante il lavoro di campo, testimoniano una cura "eccessiva" nell'indossare il costume completo e in perfetto stato del giocatore di calcio, mentre i vestiti indossati nella vita quotidiana sembrano essere oggetto di scarsa attenzione. Parlando del calcio in Papua Nuova Guinea, Rollason osserva la stessa cosa dicendo che «il calcio era la maglietta da calcio per la gente di Panapompom», e si pensava che i giocatori non rendessero allo stesso modo in mancanza dell'abbigliamento completo (ROLLASON 2008: 69).

Anche in questo caso è possibile tracciare un parallelo con i rituali di iniziazione. In tempi recenti, infatti, le comunità Maskoy hanno ricominciato a realizzare i rituali di iniziazione femminile che avevano temporaneamente abbandonato. Durante il lavoro di campo, ho potuto notare che un'attenzione ossessiva nei confronti dell'accuratezza della replica veniva dedicata alle pitture corporee dei danzatori durante i rituali. Nonostante il mio reiterato interesse nei con-

fronti del significato simbolico delle pitture corporee, d'altra parte, i miei interlocutori Maskoy non sembravano dedicare a questo aspetto la minima attenzione. Il loro interesse era infatti focalizzato nella riproduzione esatta delle pitture corporee, basandosi su quello che gli anziani potevano ancora ricordare.

Il "senso" delle pitture sembrava risiedere nella superficie stessa delle forme, piuttosto che nel loro contenuto. Come dice lo storico dell'arte paraguayano Tizio Escobar commentando le pitture corporali Ishir: «È attraverso la rappresentazione stessa che la verità di ciò che è rappresentato viene meglio spiegata. [...] L'Altro rifiuta con le sue forme le mie forme, e sostiene e risponde al mio sguardo. [...] Tutto ciò che possiamo fare è *non* nominare le sue figure» (ESCOBAR 1999: 11).

Questa attenzione particolare nei confronti del costume utilizzato da danzatori e giocatori può venire difficilmente interpretata come un semplice "gusto per il travestimento". Per spiegarla dobbiamo invece richiamarci a un'ontologia sciamanica della trasformazione (VILAÇA 2005; WILLERSLEV 2007). Attraverso la pittura corporea o il travestimento, l'individuo inizia una trasformazione nel suo Altro, indipendentemente dal suo grado di conoscenza del significato simbolico del travestimento stesso. È per questo che un'enorme importanza viene attribuita alla precisione del segno. Ed è per questo che i giovani danzatori Maskoy, spesso ignari del riferimento iconico del loro travestimento, vivono il momento della pittura con estremo timore.

L'incorporazione della forma esterna dell'Altro, dei suoi movimenti e suoni, innesca un processo di trasformazione mimetica benché circoscritto allo spazio-tempo della festa. Questa appropriazione mimetica, tuttavia, essendo realizzata all'interno di limiti (p.es. lo spazio cerimoniale) non è mai definitiva (salvo rari casi in cui si trasforma in follia). Come dice Seeger a proposito dei Suya: «Al di fuori della cerimonia dei roditori, la domanda: sei un uomo o un roditore? non ha senso. All'interno del contesto cerimoniale questa domanda si può invece formulare» (SEEGER 1987: 117).

La passione degli indigeni del Chaco per gli ornamenti del corpo utilizzati dai non-indigeni,



Fig. 4. Campo di pallavolo al centro del villaggio di Castilla. Sulla destra (non compare nella foto), il campo da calcio. Agosto 2007 (foto Valentina Bonifacio).

venne narcisisticamente interpretata da Susnik come una passione per la civilizzazione:

I “simboli” della civilizzazione sono qualcosa di speciale per la gente indigena: la camicia Bianca, i vestiti rossi, i pettini, gli specchietti, i braccialetti, le cinture, ecc. Tutti questi oggetti, che gli indiani considerano simboli di civilizzazione, ed attribuiti esterni della loro “umanità”, rappresentano per loro una vera passione.

[SUSNIK 1954]

Altri antropologi hanno invece sottolineato come l'adozione di vestiti e ornamenti dei Bianchi risponda a una logica della trasformazione. Vilaça scrive per esempio che per i Wari «indossare i loro vestiti è la maniera indigena per *essere* Bianchi» (VILAÇA 2007: 175). Allo stesso modo, possiamo ipotizzare che durante le partite di calcio (la trasformazione, come negli altri casi, è prerogativa degli uomini) i Maskoy “diventano” Bianchi. I limiti con i Bianchi vengono nel frattempo mantenuti – oltre che attraverso la delimitazione del campo da gioco – evitando la manifestazione di comportamenti violenti durante le partite (essere violento e irascibile è considerato un atteggiamento tipico dei Bianchi). La trasformazione nell'Altro non è completa, e il ritorno sempre desiderato e possibile.

### Seconda genealogia: il gioco d'azzardo

Nel 1987, cinque villaggi Maskoy vennero

fondati nel Territorio indigeno di Riacho Mosquito. I cinque villaggi si organizzarono seguendo uno schema uniforme: al centro del villaggio i campi di calcio e pallavolo, intorno a questi ultimi la scuola e il centro di salute comunitario, e nella periferia le case.

Conversando con alcuni camionisti paraguaiani che lavoravano nell'area delle comunità indigene, mi è capitato di chiedere loro quale ritenevano che fosse la differenza tra il modo indigeno e non indigeno di giocare a calcio. La risposta immediata fu che i paraguaiani non giocavano tutti i giorni e per così tanto tempo, come facevano invece gli indigeni. La differenza non era dunque nella modalità del gioco ma nella sua distribuzione temporale. Il tema dell'eccesso era ancora una volta rivelatore di una differenza, nonostante la somiglianza apparente resa ancora più visibile dal fatto di situarsi al centro stesso del villaggio.

Il riferimento all'eccesso alimentare (e del tempo dedicato all'ozio) è un tema classico nella letteratura antropologica dedicata alle società di caccia-raccolta (SANGA 1990: 16). In questo caso, il tema dell'eccesso è un indice del fatto che il calcio e la pallavolo non sono attività meramente imposte dalla società non-indigena, ma ricoprono un ruolo fondamentale a sé stante nella vita del villaggio. A parte perpetuare la socialità del tempo della festa, fondamentale per la costruzione di nuove identità comunitarie non-fondate su legami di parentela, queste attività sportive sono accompagnate infatti da un intenso gioco d'azzardo.

Il sistema di scommesse che ruota intorno alle partite di calcio e pallavolo risponde a regole ben precise, che non trovano corrispondente nella versione paraguaiana di questi due sport. Ogni giocatore scommette con un giocatore della squadra avversaria, che diventa il suo “contrario”. Le coppie di contrari devono scommettere oggetti simili tra di loro: denaro con (la stessa quantità di) denaro, vestiti con vestiti, bracciali con bracciali. Può succedere che due contrari (cioè una coppia di scommettitori) giochino senza scommettere nulla, ma in questo caso si dice che giocano *rei* (in Guarani: inutilmente, senza senso). Tutto il villaggio partecipa di que-



sto sistema di scommesse. Mentre le partite di calcio sono tendenzialmente giocate solo dagli uomini, infatti, le partite di pallavolo sono contemporaneamente giocate da uomini e donne, anziani e adolescenti (sono esclusi i bambini).

Il gioco d'azzardo era un'attività comune tra gli indigeni del Chaco nell'epoca coloniale e presumibilmente pre-coloniale. Il gioco attraverso cui le scommesse venivano realizzate era il *sekes*, dove due giocatori scommettevano uno contro l'altro (KIDD 1999). Secondo Martinez-Crovetto, i Toba del Chaco argentino scommettevano in questo modo i loro beni più preziosi: cavalli, capre, pecore, fucili e vestiti (MARTINEZ-CROVETTO 1989). Questa opinione è confermata da Susnik, che scrive: «gli Enxet sono appassionati giocatori. Scommettono infatti con beni preziosi quali coperte e coltelli» (SUSNIK 1977: 229). Con il tempo, il *sekes* venne rimpiazzato da giochi di carte introdotti dai paraguaiani come il *maca'i* o la *escoba siete*, ma il sistema di scommesse rimase inalterato.

Altri antropologi hanno analizzato la presenza del gioco d'azzardo nelle comunità indigene del Chaco. Secondo Kidd, la sua funzione è quella di operare come un meccanismo livellatore, in quanto permette la redistribuzione dei beni all'interno del villaggio con una modalità alternativa rispetto alla redistribuzione classica ristretta ai soli membri della famiglia estesa (vedi anche: ALTMAN 1985). Lo stesso autore, tuttavia, scrive che «è normale offrire ai perdenti l'opportunità di recuperare le loro perdite» (KIDD 1999). Inoltre, un'altra osservazione si oppone alla tesi del meccanismo livellatore. I due contrari, infatti, sono individui che si trovano in quel momento a possedere beni simili. I professori, per esempio, sono gli unici a giocare regolarmente a soldi, in quanto sono gli unici a ricevere un salario regolare. Non avviene dunque in questi casi un livellamento – un passaggio di beni – tra persone che hanno soldi e persone che non ne hanno, ma piuttosto il contrario.

Un'altra antropologa, Grant, sostiene che lo scambio di oggetti durante le partite di pallavolo tra i Nivacle possa essere un meccanismo per la «costruzione di socialità (*sociality*) attraverso atti di mutualità (*mutuality*)» (GRANT 2006: 268).

L'idea del gioco d'azzardo come atto di mutualità – tendente alla creazione di un'alleanza tra simili – è poco convincente per il fatto che le persone non sono molto contente di perdere ciò che scommettono. Senza mettere in discussione l'idea che le partite di calcio e pallavolo siano anche momenti di socializzazione e scambio, non credo che basti a spiegare la complessità del fenomeno<sup>3</sup>.

Prima di approfondire la discussione sul gioco d'azzardo nelle comunità Maskoy, è opportuno rilevare che ancora una volta i missionari interpretarono una pratica indigena come una minaccia alla loro opera di civilizzazione. Considerando infatti che il gioco d'azzardo potesse stimolare una gestione irrazionale di soldi e altri beni, soprattutto in condizioni di povertà materiale, decisero di reprimerlo. Una persona del mio villaggio mi raccontò per esempio come pochi anni prima il missionario locale la rimproverò aspramente in pubblico per star scommettendo a carte, accusandola di non essere una buona madre.

#### **Il denaro come oggetto quasi-invisibile: una spiegazione alternativa del gioco d'azzardo nelle comunità Maskoy**

Nei seguenti paragrafi proporrò una definizione dei campi di calcio e pallavolo come «spazi di visibilizzazione». In questo modo, mi propongo di spiegare un elemento fondamentale del gioco d'azzardo tra i Maskoy: l'obbligazione – ogni volta che questo sia disponibile – a scommettere con denaro. Per fare questo, analizzerò innanzitutto la circolazione e manipolazione del denaro nei villaggi indigeni, e la sua utilizzazione da parte dei politici.

Nell'estate del 2007, il sindaco di Puerto Casado iniziò una ronda di visite all'interno dei villaggi Maskoi per promuovere la candidatura a Governatore di un membro del suo partito. Ad ogni visita veniva consegnata al leader – in una riunione collettiva al centro del villaggio – una certa somma di denaro in concetto di «regalo» per i membri della comunità. Non appena il sindaco lasciava i villaggi, il denaro veniva ridistribuito in parti uguali a tutti i membri adulti

<sup>3</sup> Una terza ipotesi, anche se non formulata con riferimento all'ambiente del Chaco, è quella di Sanga. Secondo l'autore, il gioco d'azzardo praticato dalle società di caccia-raccolta può essere letto alla luce della necessità da parte degli individui di allenare l'astuzia per poter sopravvivere. L'accumulazione di beni da parte di un individuo potrebbe infatti portarlo a una eccessiva pigrizia (SANGA 1990).

della comunità e intensi tornei di football e pallavolo avevano inizio. La gente spiegava l'inizio delle partite con il fatto che dei soldi fossero stati ridistribuiti, come se mettere in circolazione i soldi attraverso le scommesse fosse un comportamento razionale e necessario. Cercherò ora di spiegarne il perché.

Nonostante la loro convertibilità, denaro e cibo non ricevono lo stesso trattamento all'interno dei villaggi. Già Susnik notava come durante l'epoca delle *estancias* il salario venisse consegnato dai padroni parte in alimenti e parte in denaro, e i lavoratori indigeni ridistribuivano il cibo all'interno della famiglia ma tendevano a mantenere il denaro per se (SUSNIK 1977: 156). Può accadere oggi, quando una comunità Maskoy lavora per un boss non-indigeno – per esempio tagliando ed estraendo legna dal suo territorio – che preferisca ricevere la sua retribuzione in viveri piuttosto che in contanti. I viveri, infatti, contrariamente a quanto succederebbe coi soldi, vengono ridistribuiti a tutti gli abitanti del villaggio indipendentemente dal lavoro eseguito, evitando tensioni tra le famiglie all'interno del villaggio. Altri esempi mostrano come il denaro – al contrario del cibo che viene sempre ridistribuito – tende a venir considerato (seppur conflittivamente) come una proprietà individuale.

Durante il lavoro di campo, ho spesso ascoltato definire il denaro come un oggetto altamente tentatore. In una delle riunioni per decidere l'amministratore della futura cooperativa Maskoy, che la *Secretaria de Accion Social* stava promuovendo, uno per uno i rappresentanti Maskoy sottolinearono come il denaro fosse una fonte di grande tentazione. «*La tentación es grande*» (la tentazione è grande), iniziò dicendo il leader di Castilla. «*Muy peligroso, tentación me mete la plata*» (molto pericoloso, il denaro è pura tentazione), continuò il vice-leader. E la cooperativa rimase senza amministratore.

In un'altra occasione, ero impegnata in una conversazione con la direttrice indigena della scuola per capire come mai – dopo aver richiesto insistentemente a una Ong un progetto di mucche da latte per la comunità – gli abitanti avessero immediatamente rivenduto tutte le mucche

di nascosto dall'organizzazione e a prezzi stracciati. L'opinione della direttrice era che la gente non avesse resistito a vendere le mucche per poter «toccare dei soldi». Allo stesso modo, si pensa che alcuni sciamani inizino a usare i loro poteri in modo deviato, per danneggiare particolari individui, quando questi ultimi provocano la loro invidia per il fatto di possedere del denaro.

Questi aneddoti portano a dirigere l'attenzione verso la materialità del denaro, la sua presenza e visibilità. Secondo Ewart, il concetto di «visibilità» è associato tra i Parana a quello di «disponibilità sociale», e le «attività che sono svolte in modo tale da essere visibili per tutti, sono considerate estremamente belle» (EWART 2006). È nel centro del villaggio, in particolare, che la visibilità di qualcosa è ottenuta e ostentata. L'invisibilità, al contrario, è relazionata all'anti-sociabilità (gli oggetti e alimenti che non si vogliono ridistribuire vengono tenuti segretamente nascosti), al dominio degli spiriti malvagi e alla periferia del villaggio.

L'analisi di Ewart trova forti simmetrie con la circolazione e materializzazione del denaro nei villaggi Maskoy. Innanzitutto, si pensa che il denaro rappresenti una tentazione in quanto gli individui tendono a tenerlo per sé, nascondere, e non ridistribuirlo: un comportamento facilitato dalla sua dimensione ridotta e dalla sua non-deperibilità. La caratterizzazione del denaro come un oggetto che tende all'invisibilità è anche evidente nei pettegolezzi che lo circondano. È molto frequente, infatti, ascoltare racconti del tipo: «Ho visto che tal persona passava rapidamente del denaro a tal altra», soprattutto nel caso di incontri tra leader/rappresentanti indigeni e uomini politici (ma anche Ong), ma non solo. Le visite del Governatore a Puerto Casado, per esempio, erano sempre seguite da testimonianze di persone che lo avevano visto distribuire denaro a un gruppo di gente all'incrocio di qualche strada. Le rapide apparizioni e sparizioni di denaro avvenivano precisamente nella periferia della comunità: nelle case della gente, in Puerto Casado o nella capitale.

Secondariamente, è fuori dal perimetro del villaggio che i politici cercano di corrompere i leader indigeni con somme di denaro che questi

ultimi – contrariamente all'*ethos* classico di redistribuzione – tengono per sé e non ridistribuiscono se non in minime quantità. Infatti, uno degli sforzi principali degli abitanti del villaggio è quello di ottenere che i politici visitino le comunità e consegnino il loro “contributo” al leader nella piazza centrale, davanti agli occhi di tutti. Da parte loro, i politici considerano più economico comprare voti dando soldi al leader che alla comunità intera, e sfruttano le tensioni provocate dal loro comportamento (e dalla potenziale invisibilità del denaro) per disarticolare la coesione all'interno dei villaggi.

La percezione del denaro come un oggetto estremamente desiderabile viene fomentata nell'incontro con la popolazione non-indigena. È infatti opinione corrente tra i paraguaiani di Puerto Casado che gli indigeni “valgono” meno dei cittadini non-indigeni in quanto il loro voto può venire comprato con viveri invece che con denaro. Gli indigeni sono dunque descritti come tonti, meno furbi, in quanto si lasciano corrompere più facilmente. I Maskoy sono perfettamente consci di questi giudizi. È per questo che durante le elezioni nazionali del maggio 2008<sup>4</sup> – mentre la lotta per la dignità si configurava nelle principali città del paese attraverso il rifiuto di vendere il proprio voto – gli indigeni di Puerto Casado si impegnavano in intense e spesso aspre negoziazioni con i politici locali, per ottenere che il loro voto venisse comprato con soldi e non con viveri. Il denaro si configura dunque come l'oggetto desiderabile per eccellenza nell'incontro con i Bianchi.

Torniamo ora alla domanda sul perché questa intensa circolazione di denaro durante le partite di calcio e di pallavolo. La mia ipotesi è che, attraverso il gioco d'azzardo, il denaro viene fatto circolare e mantenuto in uno stato di visibilità e presenza materiale (attraverso le scommesse, esso viene anche “toccato”). In questo modo, il potere tentatore del denaro e la sua potenziale invisibilità vengono temporaneamente “addomesticati”. Allo stesso tempo, circolando attraverso un sistema di scommesse, il denaro è sottratto alla logica di mercato: i soldi non vengono “guadagnati” ma ottenuti attraverso un misto di fortuna e buona prestazione fisica.

La visibilità indotta dei soldi nel gioco d'azzardo, intesa come un attributo positivo e creatore di socialità, non ha nulla a che fare con la vista in quanto facoltà oggettivante così come è concepita dal progetto scientifico della modernità (INGOLD 2004: 253), ma è piuttosto parte di pratiche legate al «toccare» e «condividere» che Taussig ha definito al centro dell'attività mimetica (TAUSSIG 1993). Attraverso calcio e pallavolo, il denaro viene sensorialmente esperito nella sua materialità.

Altri autori hanno analizzato come in determinati contesti sociali il denaro venga fatto entrare in alternativi circuiti di scambio per modificarne la «natura anti-sociale» (Parry and Bloch 1989). Carsten, per esempio, parla della capacità delle donne Malay di «purificare» il denaro nel momento in cui viene loro consegnato dagli uomini, in quanto sono considerate portatrici dei valori di famiglia e comunità (Carsten 1989).

Potremmo inoltre chiederci se sia un caso che il gioco d'azzardo venga associato ad attività promosse dai missionari come parte del loro metodo civilizzatore, o se non sia piuttosto una strategia volta alla difesa di “passioni” da questi ultimi considerate sconvenienti.

## Conclusioni

Fu Levi-Strauss il primo a definire l'essenza delle società Amerindie come una «apertura all'Altro», che si traduce in una «irreggimentazione dell'alterità» per la produzione dell'identità, assimilando il nemico come modo di riproduzione (CARNEIRO DA CUNHA 2007: XII). Secondo Carneiro da Cunha, «mentre la logica dell'Ovest si fonda sul principio della distinzione, la logica Amazonica si fonda sul principio dell'appropriazione, dell'incorporazione, che si manifesta per esempio nel cannibalismo» (*ibid.*: XIII). La predazione è dunque il modello relazionale di base, e il divenire è prioritizzato rispetto all'essere in quanto gli individui – per riprodurre se stessi – devono essere in grado di introiettare e addomesticare la differenza (VIVEIROS DE CASTRO 1992: 4).

La modalità attraverso cui questa differenza è esperita e introiettata viene descritta da Taus-

<sup>4</sup> Dove l'opposizione guidata da Lugo riuscì finalmente a sconfiggere il partito dell'ex-dittatura, il Partido Colorado, al potere per più di 50 anni.

sig nel suo libro sulla facoltà mimetica. Secondo Taussig, il mimetismo si definisce come un modo di conoscenza che non si fonda sull'oggettivazione dell'altro (come farebbe ad esempio un'analisi antropometrica), ma sulla sua incorporazione (un esempio di questo sarebbero i riti di possessione), e/o sull'appropriazione sensoriale della sua forma esterna (di cui un esempio sono le figurine sciamaniche Cuna che riproducono l'aspetto esteriore dei primi colonizzatori) (TAUSSIG 1993: 129-137).

La complicata rete di genealogie che ho tracciato prevede l'incorporazione – l'appropriazione sensoriale – di pratiche legate alla società non-indigena (il calcio, la pallavolo, l'uso del denaro) nel cuore stesso delle comunità Maskoy: la piazza centrale del villaggio. In questo senso, confermano l'ipotesi di un'apertura all'altro come aspetto essenziale delle culture Amerindie di caccia-raccolta. Le osservazioni fatte nel corso dell'articolo, inoltre, permettono di scardinare uno dei pregiudizi più diffusi in Paraguay in questo momento: l'idea cioè che le comunità indigene stiano perdendo la loro identità. Gli indigeni, si dice, vestono come Paraguaiani, giocano a football e hanno abbandonato i loro rituali. Si sono ridotti, insomma, a una versione impoverita della società paraguaiana. Ma questa identità mimetica con la società Bianca, come abbiamo visto, è tradita da vari "eccessi": l'eccesso di tempo dedicato alle attività sportive, l'eccesso di cure riposte nell'imitazione della divisa da giocatore di calcio, l'eccesso di circolazione di soldi nelle scommesse che accompagnano le partite. Questi eccessi ci premettono di questionare l'associazione tra identità formale con la società Bianca e perdita di cultura indigena.

Il termine "mimetismo" non è casuale. L'«apertura all'Altro» non sfocia, infatti, in un sincretismo come quello che troviamo nei rituali religiosi dei Maia dell'America centrale. L'incorporazione dell'Altro avviene all'interno di una demarcazione chiaramente definita di confini e differenze: ci sono oggetti dei Bianchi e oggetti indigeni, giochi dei Bianchi e giochi indigeni, comportamenti dei Bianchi e comportamenti Indigeni, alimenti dei Bianchi e alimenti indigeni; senza che questa differenziazione impedisca

l'incorporazione temporanea da parte delle comunità. Secondo quanto sostenuto da Horst, è sulla base della differenziazione tra Bianchi e Indigeni che l'identità indigena contemporanea si è sviluppata in Paraguay (HORST 2007). Come scrive Pitarch a proposito dei Cancuqueros:

Non si tratta di un vero sincretismo, una fusione. Anche se è vero che la gente di Cacuc utilizza contemporaneamente forme culturali Europee e Amerindie, lo fanno giustapponendole l'una all'altra. Mantengono insomma una situazione di contrasto affinché le differenze rimangano chiare.  
[PITARCH RAMON 1996: 225]

Attraverso l'adozione di calcio e pallavolo, le comunità indigene "diventano" ogni giorno paraguaiane, ma solo per l'occhio distratto di un osservatore esterno.

#### Bibliografia

- ALTMAN, J. 1985, *Gambling as a mode of redistributing and accumulating cash among Aborigines: a case study from Arnhem Land*, in CALDWELL & al., *Gambling in Australia*, Sydney, Croom Helm.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. 2007, *Whose history and history for whom? Time and Memory in Indigenous Amazonia*, Fausto and Heckenberger, Gainesville, University Press of Florida.
- CARSTEN, J. 1989, *Cooking Money: Gender and the Symbolic Transformation of Means of Exchange in a Malay Fishing Community*, in *Money and the Morality of Exchange*, Parry and Bloch, Cambridge, Cambridge University Press.
- CEP 1983, *Tierra para los Indigenas de Puerto Casado, Alto Paraguay*, Manuscript.
- DELPORTE, J. (1992), *El Choco o el Baile de los Toba Maskoy*, Tesis de Peritaje, Universidad Tecnica Particular de Loja.
- ESCOBAR, T. 1999, *La Maldicion de Nemur. Acerca del Arte, el Mito y el Ritual de los Indigenas Ishir del Gran Chaco Paraguayo*, Asuncion, Museo del Barro.
- EWART, E. 2006, *Seeing, hearing and Speaking: Morality and Sense among the Parana in Central Brazil*, Ethnicity and Identity Seminar, Oxford.
- GORDILLO, G. 2004, *Landscapes of Devils. Tensions of Place and Memory in the Argentinean Chaco*, Durham and London, Duke University Press.

- GRANT, S. 2006, *Becoming Similar: Knowledge, Sociality and the Aesthetic of Relatedness amongst the Nivacle of the Paraguayan Chaco*, PhD thesis, Social Anthropology, University of St Andrews, PhD.
- HORST, R.H. 2007, *The Stroessner Regime and Indigenous Resistance in Paraguay*, Gainesville, University of Florida Press.
- IMAZ and FRANCO 2007, *Angaité Koahlvok: las Voces de un Pueblo*, Asunción, CEADUC.
- INGOLD, T. 2004, *The perception of the Environment*, London and New York, Routledge.
- KIDD, S. 1999, *Love and Hate among the People without Things*, Social Anthropology Department, University of St Andrews.
- MARTINEZ-CROVETTO, R. 1989, *Juegos y Deportes de los Tobas Orientales*, in "Suplemento Antropológico" 24 (2).
- PARRY & BLOCH 1989, *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PITARCH RAMON, P. 1996, *Ch'ulel: Una Etnografía de las Almas Tzeltales*, Mexico City, Fondo de Cultura Económica.
- PITTINI, R. 1924, *El Chaco paraguayo y Sus Tribus. Apuntes Etnográficos y Leyendas. La Mision Salesiana*, Turin, Sociedad Editora Internacional.
- ROLLASON, W. 2008, *Football and Postcolonial Subjectivity, Panapompom, Papua New Guinea*, PhD thesis. Social Anthropology, University of Manchester. PhD.
- SANGA, G. 1990, *Currendi Libido. Il Viaggio nella Cultura dei Marginali*, in "L'Uomo", III (2).
- SEEGER, A. 1987, *Why Suyá sing: a musical anthropology of an Amazonian people*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SUSNIK, B. 1953, *Entre los Indígenas Lengua*, in "Misijski Zbornik".
- SUSNIK, B. 1954, *Condiciones para el Establecimiento de Misiones en Paraguay*, Buenos Aires, Katoliski Misijski.
- SUSNIK, B. 1977, *Lengua-Maskoy. Su Hablar, su Pensar, su Vivencia*, Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- TAUSSIG, M. 1993, *Mimesis and Alterity*, New York and London, Routledge.
- VILAÇA, A. (2005), *Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities*, in "Royal Anthropological Journal", II (3).
- VILAÇA, A. 2007, *Cultural Change as Body Metamorphosis. Time and Memory in Indigenous Amazonia*, Fausto and Heckenberger, University Press of Florida.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 1992, *From the Enemy's Point of View*, Chicago, The University of Chicago Press.
- WILLERSLEV, R. 2007, "To Have the World at a Distance": *Reconsidering the Significance of Vision for Social Anthropology Skilled Visions*, C. Grasseni. Oxford, Berghahn.

---

VALENTINA BONIFACIO <bonivale@libero.it> graduated in Philosophy at the Università Ca' Foscari di Venezia in 2001 with an ethnological thesis on the Ixil women of Guatemala. She later worked in the field of international cooperation, especially in Paraguay. In 2009 she was awarded a PhD in "Social Anthropology with Visual Media" by the University of Manchester. She has written various articles on the indigenous peoples of Paraguay and Guatemala, and made a documentary (*Casado's Legacy*) which has been shown in the most important festivals of visual anthropology in Europe and America.